

**Universität Paderborn**

Fakultät für Kulturwissenschaften  
Institut für Katholische Theologie

***Gott als Liebe denken.***

Annäherungen an die Trinitätstheologie aus der Perspektive  
des christlich-muslimischen Dialogs

**Dissertationsschrift**

vorgelegt von

Katharina Maria Lammers  
aus Marsberg

im März 2018

**Erstgutachter:**

**Prof. Dr. Klaus von Stosch**

Institut für Katholische Theologie an der Fakultät für  
Kulturwissenschaften der Universität Paderborn

**Zweitgutachterin:**

**Jun.-Prof. Dr. Muna Tatari**

Seminar für Islamische Theologie an der Fakultät für  
Kulturwissenschaften der Universität Paderborn

## Inhaltsverzeichnis

<b>1 Einleitung .....</b>	<b>4</b>
<b>2 Theologiegeschichtliche Stationen der Ausbildung der Trinitätstheologie .....</b>	<b>13</b>
<b>2.1 Dogmengeschichtliche Entwicklung: von den ursprünglichen Glaubenserfahrungen zum trinitätstheologischen Dogma .....</b>	<b>13</b>
<b>2.2 Die kappadokische Trinitätstheologie.....</b>	<b>25</b>
<b>2.3 Augustinus .....</b>	<b>31</b>
<b>3 Kritik aus einer anderen Perspektive: Trinität im Gespräch mit dem Islam .....</b>	<b>38</b>
<b>3.1 Koranische Kritik an der Trinitätstheologie .....</b>	<b>38</b>
<b>3.2 Trinitätstheologie im 8. bis 10. Jahrhundert im Dialog mit dem Islam: Theodore Abū Qurrah und Abū 'Īsā al-Warrāq .....</b>	<b>52</b>
<b>3.2.1 Theodore Abū Qurrah: ein christlicher Theologe im Gespräch mit dem Islam .....</b>	<b>53</b>
<b>3.2.1.1 Biographische Einordnung.....</b>	<b>53</b>
<b>3.2.1.2 Kernthesen der Trinitätstheologie .....</b>	<b>58</b>
<b>3.2.1.3 Zusammenfassung .....</b>	<b>71</b>
<b>3.2.2 Abū 'Īsā al-Warrāq .....</b>	<b>74</b>
<b>3.2.2.1 Biographische Einordnung .....</b>	<b>74</b>
<b>3.2.2.2 Kritik an der Trinitätstheologie .....</b>	<b>77</b>
<b>3.3 Systematisierung muslimischer Anfragen an trinitarische Konzeptionen.....</b>	<b>85</b>
<b>3.3.1 Zusammenhang von Hypostase und Attribut .....</b>	<b>87</b>
<b>3.3.2 Vollkommenheit und Zeitlosigkeit Gottes .....</b>	<b>93</b>
<b>3.3.3 Möglichkeit der Mehrfachinstantiierung .....</b>	<b>96</b>
<b>3.3.4 Handlungseinheit in Gott bei drei Personen? .....</b>	<b>98</b>
<b>3.4 Zusammenfassung: Arbeitsfelder für die gegenwärtige Trinitätstheologie .....</b>	<b>100</b>
<b>4 Gegenwärtige Trinitätstheologische Konzeptionen in der innerchristlichen Diskussion .....</b>	<b>103</b>
<b>4.1 Gott als Einheit denken: Lateinische Trinitätstheologie .....</b>	<b>104</b>
<b>4.1.1 Der Begriff <i>Gott</i> als Mass-Term und die Verwendung des Instanzbegriffs.....</b>	<b>107</b>

4.1.2	Das Festhalten am Substanzbegriff: Die Ontologie des Selbst.....	111
4.1.3	Gott als Subjekt.....	113
4.1.4	Der Zeichenbegriff als Grundlage einer Trinitätstheologie – trinitarische Semeose.....	116
4.1.5	Zusammenfassung und kritische Diskussion.....	121
<b>4.2</b>	<b>Gott als Relationalität denken: Soziale Trinitätstheologie .....</b>	<b>125</b>
4.2.1	Grundpfeiler einer sozialen Trinitätstheologie unter dem Paradigma einer transzentalphilosophischen Glaubensverantwortung .....	128
4.2.1.1	Zur Wahl des Freiheitsparadigmas für die Rechenschaft des Glaubens .....	128
4.2.1.2	Freiheitsanalytik nach Hermann Krings und Thomas Pröpper .....	129
4.2.2	Drei Freiheiten in Gott? Trinitätstheologie im univokalen Freiheitsdenken .....	136
4.2.2.1	Christologische Voraussetzungen: Die Freiheit Jesu bei Georg Essen .....	140
4.2.2.2	Trinitätstheologische Konsequenzen aus der freiheitsanalytisch begründeten Christologie .....	143
4.2.2.3	Zeitlichkeit in Gott.....	150
4.2.2.4	Problemüberhänge .....	153
4.2.3	Vollkommene Freiheit in Gott? Trinitätstheologie im analogen Freiheitsdenken .....	160
4.2.3.1	Vorbemerkungen.....	160
4.2.3.2	Der Personbegriff .....	162
4.2.3.3	Gott als Liebe denken .....	165
4.2.3.4	Gott als vollkommene Freiheit denken.....	166
4.2.3.5	Einheit Gottes als Willens- und Handlungseinheit .....	168
4.2.3.6	Statusgleichheit und Monarchie .....	170
4.2.3.7	Konkretion der Rede von Vater Sohn und Geist .....	173
4.2.3.8	Kritische Diskussion des Ansatzes.....	176
4.2.3.9	Zusammenfassung .....	185
<b>5</b>	<b>Christliche Konzeptionen auf dem Prüfstand: Das Gesprächsangebot</b>	
<b>Jürgen Werbicks .....</b>	<b>186</b>	
<b>5.1</b>	<b>Der Prüfstand: Christliche Ansätze und die Anfragen aus muslimischer Perspektive.....</b>	<b>186</b>
5.1.1	Attribute und Hypostasen .....	187
5.1.2	Zeitlichkeit Gottes .....	189
5.1.3	Mehrfachinstantiierung.....	191
5.1.4	Handlungseinheit .....	192

5.1.5	Verständnis des Hypostasen- und Personbegriffs .....	193
5.1.6	Heilsgeschichtliche Rückbindung.....	194
<b>5.2</b>	<b>Das Gesprächsangebot: Jürgen Werbicks trinitätstheologischer Ansatz.....</b>	<b>196</b>
5.2.1	Grundlegung: Glaubensapologetik.....	197
5.2.2	Der schönste Gedanke: Christologie und Pneumatologie als Vorgaben der Trinitätstheologie.....	201
5.2.3	Der Kern der Trinitätstheologie: Der Personbegriff .....	203
5.2.3.1	Pneumatologische Entfaltung des Personbegriffs .....	204
5.2.3.2	Christologische Entfaltung des Personbegriffs .....	207
5.2.3.3	Trinitarische Explikation des Personbegriffs .....	212
5.2.4	Trinität als Höchstbegriff.....	215
5.2.5	Zusammenfassung und Würdigung.....	219
<b>5.3</b>	<b>Rückblick.....</b>	<b>222</b>
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>225</b>

## 1 EINLEITUNG

Das besondere Problem in der Behandlung der Gottesfrage im interreligiösen Dialog zwischen den drei großen monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams und im Gespräch mit der Religionskritik besteht vor allem in dem christlichen Bekenntnis zu einem dreieinigen Gott und der Frage nach der Vereinbarkeit zwischen diesem Bekenntnis und dem Bestehen auf der Verwirklichung eines konkreten Monotheismus. Das Christentum hat aufgrund seiner Genese den Anspruch, eine monotheistische Religion zu sein. Dennoch scheint das Bekenntnis zu einem dreieinigen Gott diesem Anspruch zu widersprechen. Viel zu schnell kann eine Trinitätstheologie doch den Anschein erwecken, an drei Götter zu glauben. Wie sonst ist zu verstehen, dass Vater, Sohn und Geist zwar drei Personen, aber nur ein Wesen sein sollten? Wie können trinitätstheologische Konzepte und Ansätze diese Gleichung 3=1 sinnvoll explizieren?

Dabei gilt es zunächst zu beachten, dass der Glaube an einen dreieinigen Gott im Christentum kein theologisches Konzept ist, sondern vielmehr aus der Glaubenspraxis hervorgeht. Grund für die Annahme der Dreieinigkeit in Gott sind zum einen die Erfahrungen mit Jesus von Nazareth, der die Menschen, die ihm begegneten, durch seinen An- und Zuspruch so beeindruckte, dass sie in ihm den Anspruch und Zuspruch Gottes verwirklicht sahen. Dennoch konnte man ihn nicht einfach schlechthin mit Gott identifizieren, weil er sich immer von seinem himmlischen Vater unterschied und von sich weg auf ihn hin verwies. Eben deshalb wurde Jesus Christus von Anfang an nicht mit Gott identifiziert, sondern als der vom Vater unterschiedene Sohn bzw. als der göttliche Logos bekannt. Zum anderen machten die Jüngerinnen und Jünger die Erfahrung, auch nach dem Tode Jesu durch seinen Geist zusammengehalten zu werden. Dieser Heilige Geist ist es nach christlicher Perspektive, der es den Gläubigen ermöglicht, in Jesus den Christus zu erkennen. Denn nur das Unbedingte vermag das Unbedingte zu erkennen, so dass die Unbedingtheit der Selbstzusage Gottes im Logos erst in der Ergriffenheit durch die Unbedingtheit des Geistes erkannt werden kann.

Diese Erfahrungen mit Gott machen es in christlicher Perspektive unbedingt erforderlich, eine trinitarische Strukturierung in Gott anzunehmen. Denn nur wenn mich Gott in seinem Geist so ergreift, dass ich mit seinen Augen der Liebe auf die Geschichte schauen kann, vermag ich in der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth die Liebesusage Gottes an diese Welt zu erkennen.

Das Christentum versuchte und versucht auch gegenwärtig immer noch durch verschiedene Ansätze der Trinitätstheologie den Widerspruch zwischen einer Annahme einer trinitarischen Strukturierung und dem Beharren auf der Verwirklichung des konkreten Monotheismus zu überwinden. Schon ab dem dritten Jahrhundert nach Christus versuchen die großen Konzilien durch dogmatische Festlegungen Leitplanken vorzugeben, in denen sich trinitätstheologisches Denken vollziehen muss. Dabei sind Formen auszuschließen, die entweder die Einheit oder die Verschiedenheit zu stark betonen oder die eine Unterordnung in das Wesen Gottes eintragen. Wie jedoch ein konsistenter trinitätstheologischer Ansatz auszusehen hat, ob er eher von der Einheit oder eher von der Verschiedenheit her denkt, ist auch heute noch höchst umstritten. Gegenwärtig vollzieht sich dieser Streit insbesondere zwischen Ansätzen der interpersonalen bzw. sozialen Trinitätstheologie und der intrapersonalen, monosubjektiven „lateinischen“ Trinitätstheologie. Während über lange Zeit vor allem die lateinische Trinitätstheologie stark rezipiert wurde und damit eine besondere Betonung der Einheit Gottes vorherrschte, ist zumindest in den letzten zwei Jahrzehnten eine Hinwendung zu sozial-trinitätstheologischen Ansätzen und damit eine besondere Wertschätzung der Verschiedenheit zu beobachten. Jedoch stellen sich vor allem durch die Verwendung eines neuzeitlichen Personbegriffs starke Anfragen an trinitätstheologische Konzepte, inwiefern hier wirklich noch ein monotheistisches Bekenntnis vorliegt. Im Gegensatz dazu muss sich die lateinische Trinitätstheologie der Frage stellen, ob sie noch in ausreichendem Maße würdigen kann, wie uns heilsgeschichtlich ein Gott in drei Personen begegnet oder ob hier nicht eine zu starke Betonung der Einheit vorliegt.

Verschärft werden diese innerchristlichen Diskurse der Gegenwart dadurch, dass vor allem durch den interreligiösen Dialog mit dem Islam von Beginn an Anfragen von außen an trinitätstheologische Konzepte herangetragen werden, auf die

sie reagieren muss. Dabei greift der Islam sehr zentrale Aspekte auf, die auch innerchristlich durchaus kontrovers diskutiert werden.

Damit muss sich ein trinitätstheologischer Ansatz in zwei Hinsichten bewähren: zum einen muss er innerchristlich plausibilisieren, wie die heilsgeschichtlichen Erfahrungen konsistent expliziert werden können und zum anderen muss er Anfragen von außen abwählen können und aufzeigen können, dass der Glaube an einen dreieinigen Gott durchaus rational und vernünftig ist.

Im Fokus dieser Arbeit steht die Auseinandersetzung mit prominenten trinitätstheologischen Ansätzen der Gegenwart von *Magnus Striet*, *Bernhard Nitsche*, *Thomas Schärtl* und *Jürgen Werbick*. Diese Ansätze sollen zum einen innerchristlich – im Hinblick auf die Streitigkeiten zwischen den Lagern der sozialen und der lateinischen Trinitätstheologie – diskutiert werden. Vor allem aber sollen im Gespräch mit dem Islam Anfragen an trinitätstheologische Ansätze formuliert werden, an denen sich diese Ansätze bewähren müssen, um im interreligiösen Dialog bestehen zu können. Dabei steht vor allem die Erkenntnis im Mittelpunkt, dass schon zu Beginn des Dialogs zwischen Christen und Muslimen im 8./9. Jahrhundert Fragen an trinitätstheologische Konzepte formuliert wurden, die zum einen auch innerchristlich diskutiert wurden und die zum anderen auch gegenwärtig eine hohe Relevanz besitzen.

Die Arbeitshypothese damit ist wie folgt zu formulieren:

Der Dialog mit dem Islam kann dazu führen, Schwachstellen und Anfragen an trinitätstheologische Ansätze zu formulieren, an denen sich Trinitätstheologie abzuarbeiten hat. So zeigen muslimische Theologen der ersten Jahrhunderte sehr genau Angriffspunkte trinitätstheologischer Konzepte auf, die auch für heutige Ansätze relevant sind und die auch innerchristlich immer wieder diskutiert wurden und werden. Ein konsistenter trinitätstheologischer Ansatz ist dementsprechend in der Lage, zum einen diese Anfragen auszuräumen und zum anderen die heilsgeschichtlichen Erfahrungen von Christinnen und Christen zu explizieren, die sie zum Bekenntnis eines dreieinigen Gottes veranlassen und die für das Gespräch mit dem Islam fruchtbar zu machen sind.

Die Arbeit wendet die Methodik Komparativer Theologie an, die im englischen Sprachraum bisher eine längere Tradition als im deutschsprachigen Raum aufweisen kann, aber immer noch sehr verschieden gedeutet und praktiziert wird.<sup>1</sup>

Komparative Theologie in der in dieser Arbeit vertretenen Weise sucht der Ein-sicht der Notwendigkeit Rechnung zu tragen, dass eine Religion nur aus der Innenperspektive bzw. der Teilnehmerperspektive richtig gewürdigt wird.<sup>2</sup> Deshalb vermeidet sie konsequent den Gottesgesichtspunkt bei der Betrachtung der Religionen und versucht im Hin- und Hergehen zwischen religiösen Traditionen Wege aufzuzeigen, bei denen einerseits Verschiedenheiten neu und an anderen Stellen als erwartet sichtbar werden und andererseits neue Verständigungsmöglichkeiten entstehen.<sup>3</sup>

Grundlage für die Methode des hier zugrunde liegenden Verständnisses Komparativer Theologie bildet die Spätphilosophie *Ludwig Wittgensteins* und seine Analysen religiöser Glaubenssätze.<sup>4</sup> Deutlich wird bei dieser Analyse, dass Glaubende in Glaubenssätzen nicht einfach Aussagen über die Wirklichkeit machen, sondern dass diese Glaubenssätze zumindest teilweise einen grammatischen Charakter haben, die das Leben und das Handeln des Glaubenden bestimmt.<sup>5</sup> Die Bedeutung dieser Glaubenssätze zeigt sich demnach erst in der Praxis des Glaubenden. „Die Bedeutung von Weltbildern erschließt sich eben nicht durch ihre semantische Ana-

---

<sup>1</sup> Im deutschsprachigen Raum wird sie von Norbert Hintersteiner (Münster), Ulrich Winkler (Salzburg) und Klaus von Stosch (Paderborn) repräsentiert. Ähnliche Anliegen wie die Komparative Theologie findet man auch im mutualen Inklusivismus, der unter anderem von Reinhold Bernhardt (Basel), Michael Bongardt (Siegen) und Michael von Brück (München) vertreten wird. Zur Grundlegung einer Komparativen Theologie vgl. KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.

<sup>2</sup> „Im Unterschied zur Vergleichenden Religionswissenschaft verlangt die Komparative Theologie nicht, dass ihre Autoren ihren Glauben oder ihre entsprechenden Dispositionen in der Begegnung mit einer anderen Tradition ausklammern.“ NORBERT HINTERSTEINER, Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie. In: REINHOLD BERNHARDT/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Zürich 2009, 99-120, hier 109. Auf das Verhältnis zu den Religionswissenschaften haben u.a. auch von Stosch und Winkler hingewiesen.

<sup>3</sup> Vgl. zur ausführlicheren Darstellung des bei von Stosch diagnostizierten Grunddilemmas und zu den Problemen einer inklusivistischen bzw. pluralistischen Religionstheologie STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 17-131; KLAUS VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ration fidei 7), Regensburg 2001, 321-345. Vgl. auch KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen? In: ZKTh 124 (2002) 294-311.

<sup>4</sup> Vgl. dazu KLAUS VON STOSCH, Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein. In: FZPhTh 49 (2002) 328-346.

<sup>5</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts. In: ZKTh 130 (2008) 401-422, hier 403.

lyse, sondern nur durch die Beachtung der Art, wie sie mit der jeweiligen (Sprachspiel-)Praxis korreliert sind.“<sup>6</sup> Das gilt für die eigenen Glaubenssätze in dem gleichen Maß, wie für Glaubenssätze anderer Gläubiger anderer Religionen. Daraus folgt aber, dass ich Glaubenssätze anderer Religionen erst dann richtig verstehen kann, wenn ich die lebenspraktische Bedeutung dieser Sätze betrachtet, also das zugrunde liegende Sprachspiel mitspiele.<sup>7</sup>

Durch eine solche Analyse der zugrunde liegenden Grammatik können Ähnlichkeiten und Unterschiede von Glaubenden unterschiedlicher Religionen aufgedeckt werden. Vorher wahrgenommene Unterschiede können sich nach der Analyse als nur „vordergründige [...] Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund deren sprachspielpraxeologischer Verankerung als überwindbar erweisen“<sup>8</sup>.

Diese Erkenntnisse können sich aber nur im Dialog ergeben. Erst der Dialog ermöglicht überhaupt das Verstehen der Regeln des Anderen. Die Dialogpartner können sich nur im Gespräch ihre je eigene Autointerpretation aufzeigen, so dass man gezwungen sein kann, seine Wahrnehmung des Anderen zu ändern. Der Dialog ermöglicht es aber auch, dass in ihm die eigenen Überzeugungen auf dem Spiel stehen, die man selbst neu überdenken muss. Durch das Gespräch und durch die Infragestellung der eigenen Glaubenssätze kann es dazu kommen, dass man das Eigene angemessener verstehen kann, weil man gezwungen ist, es neu zu formulieren.<sup>9</sup>

Ziel der Komparativen Theologie ist, den Anderen in seiner Andersheit schätzen und gleichzeitig am eigenen Unbedingtheitsanspruch festhalten zu können. Für das

---

<sup>6</sup> KLAUS VON STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn 2006, 310.

<sup>7</sup> „Ich verstehe die Bedeutung auf regulativer Ebene angesiedelter religiöser Sätze erst, wenn ich deren sprachspielpraxeologische Verwurzelung bzw. ggf. korrelative Plausibilisierungen deren regulativer Geltung im fremden Weltbild nachvollziehen kann.“ STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen? 304.

<sup>8</sup> STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 310.

<sup>9</sup> Wichtig ist hier die Erkenntnis, dass ein Vergleich religiöser Texte hier nicht ausreichen kann. Neben Texten müssen auch „mündliche, symbolische, rituelle und andere Traditionen integriert werden“. ULRICH WINKLER, Zum Projekt einer Komparativen Theologie. In: GEORG RITZER (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch...“ (Salzburger theologische Studien 34). FS F. Schleinzer. Innsbruck 2008, 115-147, hier 132. Denn nur durch die Betrachtung der sprachspielpraxeologischen Verankerung des religiösen Glaubensatzes kann seine Bedeutung verstanden werden. In diesem Sinne bietet das *Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften* der Universität Paderborn ein sehr passendes und inspirierendes Umfeld für die vorliegende Arbeit, insofern die Zusammenarbeit und der Dialog mit muslimischen Kolleginnen und Kollegen dort zum Alltag gehört und es so vielfältige Möglichkeiten gibt, die Thesen dieser Arbeit im Dialog mit theologisch geschulten Muslimen zu erproben.

in dieser Arbeit zu verhandelnde Problem geht es also darum, die Geltungsansprüche der christlichen Trinitätstheologie im interreligiösen Gespräch zu bewahren sowie durch die Verschiedenheit der Denktradition des Anderen neue Spuren für die eigene Denkform zu gewinnen. Erfolg versprechend kann in diesem Zusammenhang nur eine mikrologische Vorgehensweise sein, die konkrete theologische Theorien miteinander ins Gespräch bringt, denn

„[d]ie Einsicht in die Sprachspielabhängigkeit der Bedeutung religiöser Überzeugungen zwingt dazu, das Gespräch zwischen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen in konkreten Beispielen und Zusammenhängen zu führen. [...] Von daher kann komparative Theologie nie zu einer allgemeinen Theorie über Religionen und ihre Wahrheitsgehalte führen. Vielmehr geht es ihr um eine behutsame Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen.“<sup>10</sup>

Damit kann am Ende eines der Komparativen Theologie folgenden Prozesses der Behandlung einer Fragestellung sehr wohl ein Urteil für diese präzise bestimmte Fragestellung gefällt werden, doch nicht für die Religion als Ganze. Zudem muss immer klar sein, dass solche Urteile immer reversibel bzw. fallibel sind, denn „der Zusammenhang zwischen der in der religiösen Rede vorausgesetzten regulativen Ebene und der durch sie strukturierten kognitiven Ebene [ist] in doppelter Weise kontingent und damit in besonderer Weise der menschlichen Fallibilität, aber auch der menschlichen Freiheitsgeschichte ausgesetzt.“<sup>11</sup>

Die methodischen Grundsätze der hier beschriebenen Komparativen Theologie können nach dem bisher Gesagten mit *Klaus von Stosch* in den folgenden fünf Thesen festgehalten werden:

1. Komparative Theologie ist wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall.
2. Komparative Theologie geht von zentralen Fragestellungen der Menschen unserer Zeit aus.
3. Komparative Theologie geht vom Eigenen aus, bemüht sich aber den Blick auf das Eigene vom anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen. Sie räumt auch dem anderen den Raum ein, meine Perspektive in seine Theologie einzubeziehen.
4. Komparative Theologie braucht die Instanz des Dritten.
5. Komparative Theologie braucht immer wieder die Rückbesinnung auf religiöse Praxis.

---

<sup>10</sup> Vgl. STOSCH, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, 406.

<sup>11</sup> STOSCH, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, 409. Vgl. auch STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 268-274. Das Urteil muss sich an einer religionsexternen Kriteriologie der Philosophie messen lassen.

6. Schon aufgrund ihrer dialogischen Offenheit ist sich die Komparative Theologin in ihrem Vorgehen immer der eigenen Verwundbarkeit und der Reversibilität bzw. Fallibilität ihrer Urteile bewusst.<sup>12</sup>

Die Komparative Theologie ist für das Anliegen der vorliegenden Arbeit insofern besonders geeignet, als es auch hier um einen abgeschlossenen Bereich einer Einzelfrage, nämlich der nach dem Verständnis des Glaubens an den dreieinen Gott geht. Der Notwendigkeit eines mikrologischen Vorgehens wird damit Rechnung getragen, dass nur ganz konkrete Trinitätstheologien in das Gespräch eingebracht werden. Dies sind in dieser Arbeit vier sehr verschiedene, gegenwärtige Ansätze, einmal aus dem Bereich der sozialen Trinitätstheologie in einem freiheitsanalytischen Kontext (Magnus Striet und Bernhard Nitsche), und einmal aus dem Bereich der lateinischen Trinitätstheologie (Thomas Schärtl und Jürgen Werbick). Natürlich ist ein solches Vorgehen in hohem Maße selektiv. Doch kann ein Vergleich auf der Grundlage der Erkenntnis des (teilweise) regulativen Charakters religiöser Glaubenssätze und der Annahme der Verschiedenheit der Weltbilder gar nicht anders vorgehen, als konkrete Positionen bestimmter Autoren miteinander zu vergleichen. Die Arbeit verfolgt nicht das Ziel, die gesamte Gotteslehre des Christentums und des Islams miteinander zu vergleichen oder zu versöhnen. Es soll lediglich an konkreten Beispielen aufgezeigt werden, dass in den unterschiedlichen Kontexten die gleichen Fragen auftauchen, an denen sich eine Trinitätstheologie zu bewähren hat.

Die Frage nach dem eigenen Gottesbild ist für alle (religiösen) Menschen zu allen Zeiten aktuell und prägnant. Vor allem im christlich-theologischen Kontext ist in den vergangenen Jahren die Debatte um eine angemessene Trinitätstheologie wieder neu entfacht. Diese Debatte spielt sich vor allem zwischen den Lagern einer sozialen und denen einer lateinischen Trinitätstheologie ab – und beide Positionen werden in der Arbeit zu Wort kommen, so dass dem zweiten methodischen Grundsatz genüge getan sein sollte. Die in den letzten Jahren entfachte Debatte zeigt zudem auf, dass die hier gewonnenen Erkenntnisse schon aufgrund der immer wieder erfolgenden Weiterentwicklung der theologischen Ansätze grundsätzlich reversibel sind (Grundsatz 5).

---

<sup>12</sup> Vgl. STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 193-215.

Die gesamte Arbeit verfolgt die *Haltung der Gastfreundschaft* gegenüber den ausgewählten muslimischen Positionen, d.h. „dass ich mein Denken so umgestalte, dass die andere in ihm so sein darf, wie sie ist. Ich sollte sie eben würdigen, wie sie sich selbst versteht und nicht wie sie mir aus der Perspektive meiner Religion erscheint“<sup>13</sup>, wie Klaus von Stosch herausstellt. So werden alle behandelten theologischen Positionen, die sich zunächst vor allem an theologischen Texten orientieren, auch nochmals im Dialog mit muslimischen Kolleginnen und Kollegen aufgegriffen, um zu klären, ob sie sich richtig verstanden fühlen. Zudem wurde versucht ein möglichst breites Spektrum an muslimischen Stimmen zu Wort kommen zu lassen. So wird auch der durchaus umstrittene Ansatz von Ibn Taymiyya aufgegriffen, um eine große Bandbreite an muslimischer Kritik an Trinitätstheologie aufgreifen zu können.

Da der Dialog zwischen beiden Traditionen sich in erster Linie an (theologischen) Texten orientiert, wird im Hintergrund auch immer wieder die Frage aufzugreifen sein, inwiefern diese theologischen Fragen auch die religiöse Praxis der Gläubigen betreffen bzw. wie sie sich gegenseitig beeinflussen. Dies ist z.B. dann notwendig, wenn man schaut, wie sich eigentlich eine trinitarische Reflexion entwickelt hat – nämlich aus den Erfahrungen der ersten Jünger mit Jesus von Nazareth als dem Christus und mit dem Heiligen Geist.

Die geforderte *Instanz des Dritten* stellt letztlich die autonome, philosophische Vernunft dar, indem die zu verhandelnden Ansätze auf ihre innere Konsistenz und Kohärenz hinterfragt werden.

Im Kapitel 2 soll nun zunächst die theologiegeschichtliche Entwicklung des trinitätstheologischen Dogmas skizziert sowie die Ansätze der kappadokischen und der augustinischen Trinitätstheologie vorgestellt werden, die bis heute einen bedeutenden Einfluss für trinitätstheologische Ansätze aufweisen. Das Kapitel 3 wird sich sodann der Auseinandersetzung mit den Anfragen der islamischen Theologie an christliche Trinitätstheologie widmen. Nachdem eine Auseinandersetzung mit der koranischen Kritik an dem Glauben an einen dreifältigen Gott erfolgt ist, werden exemplarisch zwei Theologen behandelt, die sich in besonderer Weise in den

---

<sup>13</sup> STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 204f.

Dialog zwischen Christentum und Islam eingebracht haben: der christliche Theologe *Theodore Abū Qurrah* und der muslimische Theologe *Abū 'Isā al-Warrāq*. Abschließend sollen Anfragen an die Trinitätstheologie nochmals systematisiert dargestellt und Anfragen an christliche Trinitätskonzepte formuliert werden.

Im Kapitel 4 wird es schließlich um die Bearbeitung prominenter gegenwärtiger Ansätze gehen: Nachdem zunächst ein monosubjektiver, an der lateinischen Tradition orientierter Ansatz Thomas Schärtl's vorgestellt wurde, rücken nun die freiheitsanalytischen, sozial-trinitätstheologischen Ansätze Magnus Striets und Bernhard Nitsches in den Fokus.

Abschließend wird das Kapitel 5 die behandelten trinitätstheologischen Ansätze anhand der in Kapitel 3 erarbeiteten Anfragen diskutieren und schließlich den Ansatz Jürgen Werbicks aufnehmen und so versuchen, eine Lösungsperspektive aufzuzeigen.

## 2 THEOLOGIEGESCHICHTLICHE STATIONEN DER AUSBILDUNG DER TRINITÄTSTHEOLOGIE

Wenn es in dieser Arbeit darum gehen soll, muslimische Kritikpunkte an trinitätstheologischen Konzepten herauszuarbeiten und gegenwärtige trinitätstheologische Konzepte zu beurteilen, kann dies nicht ohne eine Einordnung dieser in die geschichtliche Entwicklung der Trinitätstheologie geschehen. Für das Verständnis der muslimischen Kritik ist es unumgänglich, die christlichen Traditionen und die ersten Ansätze zu berücksichtigen, auf die sich die Kritik bezieht. Aus diesem Grund soll im folgenden Kapitel zunächst eine theologiegeschichtliche Einordnung der Ausbildung der Trinitätstheologie erfolgen. Dabei sollen zum einen Stationen der dogmengeschichtlichen Entwicklung herausgearbeitet werden. Zum anderen sollen beispielhaft zwei der prominentesten Ansätze der Theologiegeschichte zumindest kurz skizziert werden, zunächst die trinitätstheologischen Erkenntnisse der drei Kappadokier und im Weiteren der Ansatz von Augustinus.

### 2.1 Dogmengeschichtliche Entwicklung: von den ursprünglichen Glaubenserfahrungen zum trinitätstheologischen Dogma

Trinitätstheologische Konzepte und -ansätze, wie sie in der Gegenwart diskutiert werden, haben eine lange Entwicklungsgeschichte. Sie sind das (immer vorläufige) Ergebnis eines Ringens um die richtige Rede von Gott. Der Ausgang dieser Trinitätstheologien ist das christliche – monotheistische – Bekenntnis zu Vater, Sohn und Heiligem Geist als dem einen Gott. Dabei ist dieses Bekenntnis, wie *Walter Kasper* betont, „die christliche Ausprägung des Sprechens von Gott, die zugleich den Anspruch erhebt, die eschatologisch-endgültige und universale Wahrheit über Gott zu sein, durch die alle andere Rede von Gott erst ihre volle Wahrheit erhält.“<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> WALTER KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1), Mainz 1982, 285. An dieser Stelle kann keine ausführliche Auseinandersetzung mit einer biblischen Fundierung des trinitarischen Bekenntnisses erfolgen, sondern es werden nur einzelne Schlaglichter benannt. Deshalb sei bspw. verwiesen auf: JAN DOCHHORN, Zu den religionsgeschichtlichen Voraus-

Die Basis des Bekenntnisses zu einem trinitarischen Gott ist die Geschichte Gottes mit den Menschen, die Geschichte der Offenbarung Gottes und damit die Heilsgeschichte. Ein Zeugnis dieser Geschichte Gottes mit den Menschen finden wir in der Bibel, in den Schriften des Ersten/Alten und des Neuen Testaments. Dabei ist zu beachten, dass es kein ausformuliertes biblisch-trinitarisches Bekenntnis und damit keine biblische Trinitätstheologie (oder -theologien) per se gibt. Der Ausgangspunkt für eine biblisch orientierte Trinitätstheologie sind die Erfahrungen der ersten Christen, der Jüngerinnen und Jünger Jesu, mit ihm, Jesus von Nazareth, den sie als Christus bekennen, und einem Geist, der sie auch nach seinem Tod in Christi Sinne leitet. In der Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus machten die Jüngerinnen und Jünger die Erfahrung, wirklich Gott zu begegnen. Und auch nach seinem Tod führte sie die Präsenz des Heiligen Geistes wieder zusammen und ließ sie das Zeugnis ihres Glaubens weitertragen. So wird man in einer biblischen Herleitung der Trinitätstheologie von den Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger mit Jesus Christus als dem Wesenswort Gottes sowie der Präsenz des Heiligen Geistes Gottes, der sie in der Kirche Christi zusammenhält und durch die Zeit führt, ausgehen. In Wort und Geist begegnet uns Gott in der Heilsgeschichte und diese beiden Offenbarungsweisen sind es, die auch biblische Anknüpfungspunkte finden.

Der Ursprung des christlichen Glaubens liegt zunächst im **alttestamentlichen Glauben** an den Gott Israels, der im *schēma jisrael* Ausdruck findet: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.“ (Dtn 6,4).<sup>15</sup> So betont das Alte Testament in besonderer Weise und gegen den heidnischen Polytheismus die Einheit und Einzigkeit Gottes. Während das AT zunächst noch mit anderen Göttern rechnet (bzw. deren Existenz nicht ausschließt), denen der Gott Jahwe überlegen ist, bildet sich nach und nach immer stärker der Glaube an den einen und einmaligen Gott aus. Die Entwicklung von der Monolatrie zum Monotheismus ist damit ein wichtiges Kennzeichen des israelitischen Glaubens. Dabei geht es „um weit mehr als um eine

---

setzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels. In: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.), Trinität (Themen der Theologie 2), Tübingen 2011, 11-79; KLAUS VON STOSCH, Trinität (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017, Kapitel 1; STEFAN SCHREIBER, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.

<sup>15</sup> Vgl. KASPER, Der Gott Jesu Christi, 291.

quantitativ-numerische Einheit. [...] Es geht um eine qualitative Einmaligkeit und Einzigartigkeit Gottes.“<sup>16</sup> Hinter diesem Bekenntnis zum einen und einzigen Gott steht nach Walter Kasper eine „*Urfrage der Menschheit* [...]: die Frage nach der Einheit in all der Vielheit und Zerrissenheit der Wirklichkeit. Der Polytheismus ist Ausdruck der Vielschichtigkeit, Zerrissenheit und Nichtsynthesierbarkeit der Wirklichkeit. Doch damit konnten sich [...] denkende und nach Sinn fragende Menschen nie abfinden.“<sup>17</sup> Diese Urfrage des Menschen nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit ist schließlich auch die Frage, die gegenwärtige Trinitätstheologie immer wieder herausfordert und auf die sie eine Antwort geben will. Wie kann Gott als der eine und einzige, als das Unbedingte in Beziehung zu seiner bedingten Schöpfung stehen?

Auch wenn das AT zweifellos keine dezidierte trinitätstheologische Konzeption aufweist, so ist dennoch die Figur des Heiligen Geistes schon angelegt. In diesem Sinne führt *Jan Dochhorn* aus, dass „der Heilige Geist [schlicht] aus der jüdischen Umwelt übernommen wurde; er stellt religionsgeschichtlich keine Neuerung des Christentums dar. [...] Seine Identität als Hypostase war relativ klar; der Geist ist von Haus aus die Entität, die von Gott kommt und göttliches Handeln repräsentiert.“<sup>18</sup> Und auch die Verehrung Jesu findet Vorläufer in der jüdischen Tradition, da, wie Klaus von Stosch herausstellt, „das Judentum zur Zeit Jesu [...] durchaus offen [war] für göttliche Mittlergestalten“.<sup>19</sup> In diesem Sinne können auch der „Engel des Herrn“ und die Weisheit Gottes als hypostasierte Entitäten Gottes gedeutet werden.<sup>20</sup> So gibt es durchaus alttestamentliche Spuren, die dem späteren trinitärischen Bekenntnis den Weg bereiten konnten.

Das **Neue Testament** kann indes als Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe (vgl. Joh 4,16b: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott“)

---

<sup>16</sup> KASPER, Der Gott Jesu Christi, 293. Im Original kursiv gedruckt.  
Vgl. hierzu auch die vier Deutungsmöglichkeiten des *schema jisrael*, die Bernhard Nitsche aufführt: BERNHARD NITSCHE, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (ratio fidei 34), Regensburg 2008, 146-148. Zumindest im Anschluss an die Hâ-Levisten, die in ihrer Auslegung *Jehuda Hâ-Levi* folgen, lässt sich zeigen, dass das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott nicht unbedingt einen Unitarismus meinen muss. So hält Bernhard Nitsche in Bezug auf die Hâ-Levisten fest: „Entscheidend für den jüdischen Monotheismus ist daher nicht die numerische Singularität Gottes, sondern der Gedanke der Souveränität JHWs.“ Ebd., 147.

<sup>17</sup> KASPER, Der Gott Jesu Christi, 293.

<sup>18</sup> JAN DOCHHORN, Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels, 53.

<sup>19</sup> STOSCH, Trinität, 16.

<sup>20</sup> Vgl. STOSCH, Trinität, 16f.

und Gott bleibt in ihm“) gedeutet werden. Den Ausgangspunkt hierfür bietet das Verhältnis und die Beziehung Jesu zu Gott als dem Vater. „In Jesu einmaligem und unübertragbarem Abba-Verhältnis wird [...] Gott in eschatologisch-endgültiger Weise als Vater offenbar.“<sup>21</sup> Durch dieses besondere Verhältnis Jesu zu seinem Vater konnten die Jüngerinnen und Jünger Jesu schließlich „die vergebende Nähe Gottes [erfahren], durch ihn wussten sie sich in die bergende Liebe Gottes hinein gerettet. Jesus Christus war für sie die Wirklichkeit der unbedingten Zuwendung Gottes, in der ihnen zugleich die herausfordernde Kraft dieser Zusage erfahrbar wurde.“<sup>22</sup> So kann die neutestamentliche Botschaft als das Zugehen Gottes auf den Menschen in Jesus von Nazareth verstanden werden.

Nach dem Tode Jesu spielt die Kraft des Heiligen Geistes eine große Rolle. Der Heilige Geist ist es, der die Jüngerinnen und Jünger Jesu zusammenführt und damit dem Aufbau der Gemeinde und schließlich der Kirche dient (vgl. Apg 9,31: „Die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samarien hatte nun Frieden; sie wurde gefestigt und lebte in der Furcht vor dem Herrn. Und sie wuchs durch die Hilfe des Heiligen Geistes.“).

Die ersten **triadischen Formulierungen** haben schließlich ihren Sitz im Leben in der Liturgie, insbesondere in der Taufe, dem maßgeblichen Aufnahmeritus in das Christentum. In diesem Sinne lässt Matthäus Jesus in 28,19 sagen: „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Sowohl in der Didache als auch bei Justin dem Märtyrer lassen sich Belege finden, dass diese Formulierung auch bei Taufen aufgenommen wurde.<sup>23</sup> „Das trinitarische Bekenntnis drückt damit die Wirklichkeit aus, aus der die Kirche wie jeder einzelne Christ lebt und für die sie zu leben haben. Das trinitarische Bekenntnis ist deshalb *die* Kurzformel des christlichen Glaubens. Der Taufbefehl wurde darum mit Recht zur wichtigsten Grundlage der dogmen- und theologieschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre.“<sup>24</sup>

<sup>21</sup> KASPER, Der Gott Jesu Christi, 298.

<sup>22</sup> STOSCH, Trinität, 13.

<sup>23</sup> Vgl. KASPER, Der Gott Jesu Christi, 304.

<sup>24</sup> KASPER, Der Gott Jesu Christi, 300. Vgl. dazu auch FRANZ COURTH, Trinität. In der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte II/1a), Freiburg/Basel/Wien 1988, 27f. In der trinitarischen Deutung der Taufe in Mt 28,19 „wird bekenntnismäßig in einer Formel

Eine wirkliche **Trinitätstheologie** entwickelt sich erst zu dem Zeitpunkt, an dem das Bekenntnis zu einem trinitarischen Gott Gegenstand der Reflexion wird, die die Frage in Mittelpunkt stellt, in welchem Verhältnis, in welcher Beziehung Wort und Geist, Logos und Pneuma, zu Gott stehen.<sup>25</sup> Dabei geht es zum einen um die Verhältnisbestimmung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn, also um das Verhältnis Jesu Christi zum Vater, und zum anderen um die „Tradition, die Wirkkraft Gottes im Gläubigen als Geist Gottes zu beschreiben“<sup>26</sup>. Wie kann gedacht werden, dass in Sohn und Geist uns Gott begegnet, dass sie dem Vater nicht in irgendeiner Weise unterstehen, sondern selbst vollkommen der Gottheit Anteil haben? Der Konflikt um die Trinitätstheologie vollzog sich dabei **in zwei Phasen**: Die erste Phase war geprägt durch die Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen. Die zweite Phase im 4. Jahrhundert wurde zunächst durch die Streitigkeiten um den Arianismus und das Konzil von Nizäa bestimmt. Daneben waren es vor allem der theologische Einfluss der Kappadokier und das Konzil von Konstantinopel, die diese Phase kennzeichneten.<sup>27</sup>

Der zentrale Ausgangspunkt für jede Form des trinitarischen Gottesglaubens sind, wie bereits oben dargestellt, die Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger Jesu, dass in Jesus und im Geist wirklich und vollkommen Gott dem Menschen begegnet. Trinitätstheologie versucht also im Letzten nichts anderes, als genau diese christlichen Erfahrungen zur Sprache zu bringen.<sup>28</sup> Dabei fordern vor allem die

---

zusammengefaßt, was als Inhalt des Glaubens in der Verkündigung und im gottesdienstlichen Feiern bereits festgehalten wurde.“ Ebd., 28.

<sup>25</sup> Die im Folgenden vorgenommene Nachzeichnung der dogmengeschichtlichen Entwicklung kann nur sehr schemenhaft erfolgen. Es werden ausschließlich einzelne Punkte aufgenommen, die für das Verständnis der in der Arbeit thematisierten trinitätstheologischen Ansätze und das im 3. Teil zu führende Gespräch mit muslimischen Traditionen und Anfragen wichtig und zentral sind. Zur ausführlicheren Darstellung der Dogmengeschichte in Bezug auf die Entwicklung des trinitarischen Dogmas bspw.: WOLFGANG A. BIENERT, Dogmengeschichte (Grundkurs Theologie 5,1), Stuttgart 1997; KARL HEINZ OHLIG, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 2000; KASPER, Der Gott Jesu Christi, 285-321. Im Hinblick auf die dogmengeschichtliche Entwicklung unter christologischen Fragestellungen sei verwiesen auf: ALOIS GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Hg. von THERESIA HAINTHALER, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004; KARL-HEINZ MENKE, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, 3., durchgesehene Auflage, Regensburg 2012, Kap. 3, bes. 220-277.

<sup>26</sup> VOLKER HENNING DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums. In: DERS. (Hg.), Trinität (Themen der Theologie 2), Tübingen 2011, 81-162, hier 81.

<sup>27</sup> Vgl. DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 92.

<sup>28</sup> Vgl. JÜRGEN WERBICK, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 567: „Die Dramatik der trinitätstheologischen Lehrentwicklung ist wesentlich davon bestimmt, dass man die vollkommene Präsenz Gottes in seinem welhaften Dasein – in Jesus Christus; in der von seinem heiligen Pneuma inspirierten Reich-Gottes-Leidenschaft – gegen die Neigung zu Geltung bringen wollte, dieses Dasein nur als ‚halbgöttlich‘ anzusehen und so aus Gott ‚herauszuhalten‘, was doch ganz in ihn hineingehörte.“

Auseinandersetzungen mit dem **hellenistischen Gottesdenken in der ersten Phase** eine Präzisierung des eigenen Gottesdenkens ein. Es geht letztendlich darum, gegen den mittleren Platonismus zu betonen, dass Gott in der Welt zugegen sein kann. In Jesus als dem Sohn Gottes und im Heiligen Geist bekennt das Christentum die Begegnung mit dem einen Gott und es handelt sich bei Logos und Geist eben nicht um in irgendeiner Weise untergeordnete Gottheiten. „Der mittlere Platonismus ‚braucht‘ die Vermittlergestalt des Logos aufgrund des von ihm eingeschärften unendlichen ‚Abstands‘ zwischen dem Unendlich-Vollkommenen und dem Endlich-Vielen, der von den Vielen nicht aus Eigenem überwunden werden kann.“<sup>29</sup> Eben diese Vorstellungen, die den Logos als Vermittler wahrnehmen, wie beispielsweise die mittelplatonische Figur des ‚zweiten Gottes‘, „die man als den Hervorbringer der Schöpfung (den ‚Demiurgen‘) und zugleich als den Mittler verstehen konnte, der die Rückkehr der von Gott entzweiten Schöpfung in Gott hinein vermittele“<sup>30</sup>, fordern das christliche Bekenntnis heraus, diese Verhältnisbestimmung und damit die Rolle des Logos zu präzisieren. „Wie könnte der Logos die Schöpfung zu Gott zurückführen, wenn er nicht selbst Gott wäre, sondern letztlich doch nur ein göttlich-menschliches ‚Zwischenwesen‘, das den unendlichen Abstand zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ja nicht einmal in sich selbst überbrücken könnte?“<sup>31</sup>

**Gnostische Strömungen** betonten im Gegensatz dazu fortwährend eine Emanationsvorstellung, bei dem Logos (und auch Pneuma) aus dem göttlichen Einen hervorgehen.<sup>32</sup> Hiergegen muss christlich betont werden, dass es gerade nicht darum

---

<sup>29</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 570 FN 95. Mit Verweis auf CARL ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 44 (1952/1953) 157-195. Andresen zeigt hier auf, dass Justin dem mittleren Platonismus zuzuordnen ist. „Das zeigt sein Verständnis des Timaios, seine Auffassung von dem Logos als der Weltvernunft, die er nicht im stoischen Sinne, sondern nach dem Verständnis der Mittelplatoniker als Emanation der Weltseele aufgefaßt hat.“ Ebd. 194. An dem Beispiel Justins wird so deutlich, wie hellenistische, philosophische Strömungen in das christliche Gottesverständnis eingeführt werden und zu einer tieferen Auseinandersetzung mit den eigenen Erfahrungen führen.

<sup>30</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 571.

<sup>31</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 571.

<sup>32</sup> Vgl. zur Auseinandersetzung mit den gnostischen Strömungen: KASPER, Der Gott Jesu Christi, 308: „Die Gnosis, ein Sammelbegriff für eine vielschichtige und vielgesichtige Mentalität, deren Herkunft und Wesen noch immer nicht voll aufgeklärt sind, entsprach dem Zerfall des antiken Kosmosdenkens. Der spätantike Mensch erlebte die Welt nicht mehr als Kosmos, sondern erfuhr sich als in der Welt und von der Welt entfremdet. Das Göttlich wurde dadurch zum ganz Anderen, zu einem unbegreiflichen und unaussprechlichen Absoluten. Das daraus sich ergebende Problem der Vermittlung zwischen Gott und Welt lösten die Gnostiker mit dem für sie grundlegenden Begriff der Emanation [...]. Es handelt sich um ein stufenweise absteigendes

gehen kann, den Logos als aus der Einheit Gottes ausgeschieden zu denken. Vielmehr gehört der Logos vollkommen in das Wesen Gottes hinein. Es darf keine ontologische Abstufung des Logos zu Gott angenommen werden. „Die Sendung und der Sendende gehören unauflöslich, ja wesentlich zusammen. Gott ist alles, was er ist, ganz und auf vollkommene Weise. So ist er auch der Sendende und der Gesandte (Logos) ganz.“<sup>33</sup>

**Die zweite Phase** der theologischen Klärung der Trinitätslehre beginnt zunächst mit einer christologischen Auseinandersetzung um den Arianismus, welche durch das Konzil von Nizäa und das entsprechende **Glaubensbekenntnis von Nizäa** (325) entschieden wurde. Mit diesem Glaubensbekenntnis sollte in erster Linie eine grundsätzliche Absage in Bezug auf jede subordinationistische Tendenz erreicht werden, die vor allem durch die Auseinandersetzung mit dem Arianismus notwendig geworden war. Der Arianismus behauptet – durch neuplatonische Strömungen beeinflusst – eine ontologische Unterordnung des Sohnes unter den Vater.<sup>34</sup> Der Ausschluss dieser ontologischen Unterordnung ist vor allem aus soteriologischen Gründen erforderlich, denn, so Klaus von Stosch,

„Erlösung bedeutet in christlicher Perspektive die Erfahrung des Hineingenommenseins in die unbedingte Zusage und Zuwendung Gottes. Ein solches Hineingenommensein kann in Jesus Christus aber nur Wirklichkeit sein, wenn er wirklich die Mensch gewordene Zusage Gottes selbst darstellt. Wenn er nur gottähnlich ist, vermag er den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch nicht zu überbrücken.“<sup>35</sup>

So formuliert das Konzil von Nizäa:

*Wir glauben an den einen Gott,  
den allmächtigen Vater,*

---

und sich verringerndes Ausfließen aus dem inneren Ursprung aufgrund einer inneren Notwendigkeit.“

Vgl. dazu auch BIENERT, Dogmengeschichte, 67: „Als grundlegend [für die Gnosis] erscheint ein dualistisch bestimmtes Weltbild, wobei der Mensch als Mikrokosmos dem Makrokosmos entspricht. Sichtbaren Ausdruck findet dieser *Dualismus* in dem Gegenüber zwischen dem höchsten Weltengott, dem Gott des Lichtes, und dem Schöpfer, dem Demiurgen, der die irdische Welt als Gefängnis für göttliche Licht-Funken gestaltet hat, die ihrerseits durch den Gegensatz von Licht und Finsternis, Geist (*πνεῦμα*) und Materie (*ὕλη*), Seele und Leib, Leben und Tod bestimmt ist.“

Vgl. dazu auch MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 217-220.

<sup>33</sup> WERBICK, Gott verbildlich, 572. Diese Auseinandersetzung mit der gnostischen Bewegung lässt sich gut an Irenäus von Lyon und seiner antignostischen Argumentation im *Adversus haereses* nachvollziehen.

<sup>34</sup> Zum Arianismus bspw. BIENERT, Dogmengeschichte, 159-163; MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 226-228.

<sup>35</sup> STOSCH, Trinität, 36.

*den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren.*

*Und an unseren einen Herrn Jesus Christus,  
den Sohn Gottes,  
als Einziggeborener aus dem Vater geboren, das heißt aus der Substanz des Vaters,  
Gott aus Gott, Licht aus Licht,  
wahrer Gott aus wahrem Gott,  
geboren, nicht geschaffen,  
von einer Substanz mit dem Vater (was man griechisch homoousios nennt)  
durch den alles geworden ist, was im Himmel und auf der Erden ist;  
der um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist,  
gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage,  
hinaufgestiegen ist in die Himmel  
und kommen wird, Lebende und Tote zu richten.*

Und an den Heiligen Geist.

Die aber sagen: „Es gab einmal eine Zeit, als er nicht war“,  
und „Bevor er geboren wurde, war er nicht“,  
und „Er ist aus nichts geworden“,  
oder die sagen, Gott [der Sohn Gottes] sei aus einer anderen Substanz oder Wesenheit,  
oder er sei wandelbar oder veränderlich,  
diese belegt die katholische Kirche mit dem Anathemata.<sup>36</sup>

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa schließt mit der Formulierung „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, geboren, nicht geschaffen, von einer Substanz mit dem Vater“ eine mögliche ontologische Unterordnung des Logos und damit alle subordinatianischen Konzepte aus und betont die Einheit des göttlichen Wesens.<sup>37</sup> Allerdings werden an dieser Stelle die Begriffe *Wesen/ousia* und *Hypostase* und ihr Verhältnis zueinander noch nicht präzise bestimmt, sondern synonym verwendet.<sup>38</sup> Diese inhaltliche Bestimmung des *hypostasis*-Begriffs wird erst durch die kappadokische Trinitätstheologie vorgelegt.

Wie das Glaubensbekenntnis von Nizäa die ontologische Unterordnung des Sohnes in Bezug auf den Vater ausgeschlossen hat, musste auch noch die Rolle des Heiligen Geistes präzisiert werden. Denn auch in Bezug auf den Heiligen Geist gab es „Vertreter der origenistisch-eusebianschen Tradition“<sup>39</sup>, die seine Gottheit bestritt-

<sup>36</sup> DH 125-126 (lat. Fassung). Zu den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel vgl. auch COURTH, Trinität II/1a, 110-137

<sup>37</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 575. Vgl. zum Konzil von Nizäa auch MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 247-249.

<sup>38</sup> Vgl. DH 126; Vgl. auch COURTH, Trinität II/1a, 165.

<sup>39</sup> WOLF-DIETER HAUSCHILD/VOLKER HENNING DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter. 5., vollständig überarbeitete Neuausgabe, Gütersloh 2016, 97.

ten.<sup>40</sup> Diese Klärung wurde schließlich auf dem **ersten Konzil von Konstantinopel** (381) vorgenommen, indem der Heilige Geist als der *Gehauchte* (Pneuma) und so als die Mitte zwischen Vater und Sohn beschrieben wird. „Als der göttliche Lebenshauch [...] haucht er der Schöpfung das Leben und den Glaubenden das neue göttliche Leben zu. [...] Er ist nicht – wie der Sohn – gezeugt, er geht vielmehr aus dem Vater hervor.“<sup>41</sup> So formuliert das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis:

Ich glaube an den einen Gott, den allmächtigen Vater,  
den Schöpfer des Himmels und der Erde,  
alles Sichtbaren und Unsichtbaren.

Und an den einen Herrn Jesus Christus,  
Gottes einziggeborenen Sohn  
und aus dem Vater geboren vor allen Zeiten,  
Gott von Gott, Licht vom Lichte,  
wahrer Gott vom wahren Gott,  
gezeugt, nicht geschaffen,  
wesensgleich dem Vater,  
durch ihn ist alles geworden;  
er ist wegen uns Menschen und um unseres Heiles wollen  
von den Himmeln herabgestiegen  
und ist fleischgeworden  
vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau,  
und ist Mensch geworden;  
gekreuzigt wurde er sogar für uns unter Pontius Pilatus,  
hat gelitten und wurde begraben;  
und er ist auferstanden am dritten Tag gemäß den Schriften  
und hinaufgestiegen in den Himmel;  
er sitzt zur Rechten des Vaters  
und wird wiederum kommen mit Herrlichkeit,  
Lebende und Tote zu richten;  
sein Reich wird kein Ende haben.

Und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender,  
der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht,  
der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und mitverherrlicht wird,  
der durch die Propheten gesprochen hat.  
Und die eine heilige katholische und apostolische Kirche.  
Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden.  
Und ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Zeit.  
Amen.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Vgl. dazu HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 97, sowie WERBICK, Gott verbindlich, 575.

<sup>41</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 576. Mit Verweis auf DH 150.

<sup>42</sup> DH 150.

Dieses, später auch unter dem Namen *Nicaeno-Constantinopolitanum* bekannte, große Glaubensbekenntnis ist das letzte, das von allen christlichen Kirchen anerkannt wurde.<sup>43</sup> Im Vergleich zum Glaubensbekenntnis von Nizäa erweiterte das *Nicaeno-Constantinopolitanum* den christologischen Teil und erarbeitete eine deutlich stärkere Pneumatologie. „Inhaltlich wird in dem pneumatologischen Teil das Bemühen deutlich, den Heiligen Geist als in der Kirche und im Gläubigen wirksame Größe neu zu bedenken.“<sup>44</sup> Zur Präzisierung der Rolle des Heiligen Geistes trug vor allem die kappadokische Trinitätstheologie bei, die im folgenden Kapitel thematisiert werden soll. Durch die christologischen und pneumatologischen Klärungen und der begrifflichen Differenzierung zwischen *ousia* und *hypostasis* durch Basilius von Caesarea konnte das Konzil von Konstantinopel schließlich die Einheit des göttlichen Wesens/der *ousia* in den drei göttlichen Personen/*hypostasis* bekennen, auch wenn diese Differenzierung nicht direkt im Text ersichtlich ist<sup>45</sup>:

„Das Konzil von 381 hat wohl neben der Bearbeitung des Bekenntnistextes einen Lehrtomus verabschiedet, der jedoch nicht erhalten ist. Ein Rückblick aus dem Jahr 382 spricht davon, dass die Synode festgestellt habe, dass Vater und Sohn und Heiliger Geist eine Gottheit, Kraft und ein ‚Wesen‘ (eine οὐσία) hätten sowie bei gleichwertiger Würde und gleichewiger Herrschaft in drei gänzlich vollkommenen ‚Einzelexistenzen‘ (ὑποστάσεις) bzw. ‚Personen‘ (πρόσωπα) existieren würden (vgl. Theodoret, *Historica ecclesiastica* 5,9,10f.) [...] Fortan wurde diese Differenzierung als Normkonsens festgehalten und konnte sich in den Folgejahren nach und nach etablieren.“<sup>46</sup>

Allerdings bringt der Begriff der **Person**, der ursprünglich von Tertullian im Ausgang von der „prosopographischen Exegese, wonach in einem Bibeltext die einzelnen Verse bzw. Halbverse auf unterschiedliche Sprecher bezogen werden“<sup>47</sup>, in die Trinitätstheologie eingebracht wurde, von Beginn an gewisse Schwierigkeiten.

<sup>43</sup> Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 104. Allerdings führte die Passage um das *filioque* („Und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater und dem Sohne [filioque] hervorgeht“) später zu großen Auseinandersetzungen zwischen der römischen und der griechischen Kirche, die auch einen wesentlichen Aspekt zum großen Schisma zwischen Rom und Byzanz beitrugen. „Die griechischen Väter lehrten ein Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater durch den Sohn. Sie sahen den Vater als einzige Quelle des innergöttlichen Lebens an und schrieben dem Sohn die Rolle einer dynamischen Vermittlung auf den Geist hin zu. Der Westen dachte im 4. Jh. anders: Der Vater bringe in Gemeinschaft mit dem Sohn den Hl. Geist hervor.“ KARL SUSO FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn (u.a.) 32002, 259. Vgl. zur Position der westlichen Kirche auch Kap. 2.3 Augustinus, der den Geist als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn bestimmt.

<sup>44</sup> HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 104.

<sup>45</sup> Vgl. zur begrifflichen Differenzierung zwischen *ousia* und *hypostasis* durch Basilius von Caesarea Kap. 2.2.

<sup>46</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 115.

<sup>47</sup> HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 63.

ten mit sich. So zeigt *Gisbert Greshake* ausführlich auf, dass er ursprünglich der Welt des Theaters entstammt und zunächst „die Rolle, die ein Schauspieler spielt, die Persönlichkeit, die er darstellt, die Maske“<sup>48</sup> meint. Auch Jürgen Werbick weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass mit diesem Rollenverständnis von Person „offenkundig eine gewisse Äußerlichkeit verbunden [war]. Person oder Prosopon bezeichneten eine Kommunikations-Figur in einer bestimmten Kommunikations-Situation, nicht schon unmissverständlich genug die Eigenwirklichkeit des jeweils Kommunizierenden.“<sup>49</sup> Problematisch wird diese Tatsache dann, wenn in einer modalistischen Weise die Prosopon Gottes lediglich eine Dialogrolle Gottes als Vater, als Sohn oder als Geist sind, hinter denen das eigentliche Wesen Gottes versteckt bleibt. Der Modalismus kann dabei als theologische Strömung beschrieben werden, die „die Inkarnation als ein Erscheinen des einen Gottes angesehen [hat], so dass der Sohn gleichsam nur ein *modus* (Erscheinungsweise) Gottes ist. [...] Der Begriff *modus* ist allerdings von den Vertretern dieser Theologie wohl nicht benutzt worden, weswegen die Bezeichnung ‚Modalismus‘ problematisch ist.“<sup>50</sup> Aus diesem Grund verwenden bspw. *Wolf-Dieter Hauschild* und *Volker Henning Drecoll* den Begriff *Identifikationstheologie* statt Modalismus.<sup>51</sup> Gegenüber einer Identifikationstheologie muss dementsprechend betont werden, dass Vater, Sohn und Geist jeweils als eigenständige Offenbarungsweisen dem Wesen Gottes entsprechen und nicht nur bloße Erscheinungsweisen sind. Diese Eigenständigkeit der drei Personen gegenüber dem Wesen, der *ousia*, sollte zwar durch den von *Origenes* eingeführten Begriff der göttlichen *Hypostase* gewährleistet sein.<sup>52</sup> Jedoch wurde auch hierbei noch nicht klar genug herausgestellt, in welchem Verhältnis

<sup>48</sup> GISEBERT GRESHAKE, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 2007, 79. Greshake verweist darauf, dass „die *Ur-* bzw. *Grund*bedeutung des griechischen prosopon (sowie des lateinischen Äquivalents *persona*) [...] nicht – wie oft behauptet wird – die von ‚Maske‘ [ist]. Der griechische Profanbegriff prosopon bedeutet vielmehr ‚das, was unter die Augen fällt‘, ‚was man sehen kann‘, und von daher: Gesicht, Anlitz, sichtbare Gestalt des Menschen“. Von dieser ursprünglichen Bedeutung leitet sich dann der Begriff der *Maske* ab. „Erst in der hellenistischen Zeit – vor allem im Zusammenhang mit der stoischen Philosophie – bezeichnet prospon das Individuum, das als solches in einer Gemeinschaft/Gesellschaft eingefügt ist.“ Ebd. 78f. Der lateinische Begriff *persona* ist hingegen „mindestens ab der Kaiserzeit als terminus technicus in der Welt des Theaters im Sinne von ‚Maske‘, ‚Rolle‘ wichtig.“ GRESHAKE, Der dreieine Gott, 82f.

<sup>49</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 579.

<sup>50</sup> HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 59.

<sup>51</sup> HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 58.

<sup>52</sup> Vgl. dazu HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 68.

Wesen und Hypostase Gottes zueinander stehen. Zusätzlich erschwert wird diese Problematik durch die lateinische Übersetzung von *hypostasis* mit *substantia*, was zugleich aber auch die Übersetzung von *ousia* sein konnte, so dass die eigentlich intendierte Differenzierung zwischen dem Wesen Gottes und den Hypostasen wieder unterlaufen wurde. Hier brachte schließlich *Gregor von Nazianz* die Klärung, indem er Hypostase mit *prosopon* gleichsetzte und damit die Formel *mia ousia – treis hypostasis* (ein Wesen, drei Hypostasen/Personen) prägte. Die Einheit des göttlichen Wesens ergibt sich dabei durch die Relationen der drei Personen zueinander, wie wir es noch im folgenden Kapitel sehen werden.<sup>53</sup>

So stellt sich im Anschluss an die Konzilien von Nizäa und Konstantinopel die Herausforderung, eine Trinitätstheologie auszuformulieren, die die Einheit des Wesens bei gleichzeitiger Verschiedenheit der Hypostasen bewahrt, ohne zu einseitig die Einheit (Identifikationstheologie) oder die Verschiedenheit (tritheistische Schieflage) zu betonen und ohne einem Subordinantianismus zu verfallen.<sup>54</sup> An dieser Stelle sollen nun exemplarisch zwei prominente trinitätstheologische

---

<sup>53</sup> Zu berücksichtigen gilt allerdings in diesem Kontext, dass den für die Klärung innerhalb der Trinitätstheologie herangezogenen Begriffen innerhalb der Christologie eine gegenläufige Intention zukam: Trinitätstheologisch sollten die Begriffe der Person/Hypostase letztlich zwar die Unterschiedenheit ausdrücken, die aber nicht die Einheit gefährdet, sondern die wesentliche Hinordnung der drei trinitarischen Personen aufeinander betont – christologisch soll der Personbegriff hingegen ein Moment der Einheit verbürgen, in dem die beiden NATUREN Christi aufgehen:

„Trinitätstheologisch steht der Begriff des Wesens für die Einheit Gottes. Christologisch war von den zwei NATUREN Jesu Christi zu sprechen. Trinitätstheologisch bezeichnet der Personbegriff die in der Wesenseinheit gehaltene personale Unterschiedenheit der Drei. In der Christologie ist Person das (göttliche) Einheitsprinzip, das die Menschennatur Jesu Christi in der Einheit mit der göttlichen Natur des Logos hält; in diesem Sinne wird ja von der ‚hypostatischen Union‘ gesprochen.“ WERBICK, Gott verbindlich, 581. Mit dem Hinweis: „Dabei ist zu notieren, dass sich christologisch hierfür [gemeint ist die göttliche Natur K.L.] der Begriff der φυσις (physis) statt des οὐσια-Begriffs durchsetzt.“ FN 130.

Die christologischen Fragestellungen beantwortete schließlich das Konzil von Chalcedon im 5. Jahrhundert. Dem Konzil kommt es dabei vor allem darauf an zu betonen, dass Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist, wobei keine der beiden NATUREN die andere aufheben darf. Jesus ist zum einen wesensgleich mit Gott und zum anderen wesensgleich mit den Menschen. Um hier jedoch nicht in die Annahme zweier personaler Wirklichkeiten zu verfallen, ist die GOTTESHYPOSTASE als die zwischen menschlicher und göttlicher Hypostase einheitsstiftende zu denken.

„Damit ist der Personbegriff (bzw. der Begriff der personalen Hypostase) nun aber aufs Äußeste strapaziert: Wie könnte die GOTTESHYPOSTASE die Einheit des einander Entgegengesetzten – der Gottes- und der Menschennatur – hervorbringen? Die Trinitätslehre hatte dem Personbegriff eine diesem christologischen Artikulationsbedürfnis fast entgegengesetzte Leistung abverlangt: Hier sollte er eine Eigenwirklichkeit bezeichnen, die aber eben nicht bis zur GETRENNTHEIT von den anderen Personen forciert gedacht werden durfte: das in der vollkommenen Wesenseinheit Gottes gehaltene ZUEINANDER und MITEINANDER des Vaters, des Sohnes und des Geistes“. WERBICK, Gott verbindlich, 582f.

<sup>54</sup> Eine tritheistische Deutung war sicher keine reelle Gefahr im Kontext des 4. Jahrhunderts, da man sich selbstverständlich als monotheistische Religion verstand. Dennoch haben gegenwärtige Ansätze vor allem vonseiten der sozialen Trinitätstheologie durchaus darauf zu achten, nicht tritheistisch missverstanden werden zu können. Vgl. hierzu auch STOSCH, Trinität, 39.

Entwürfe der frühen Theologiegeschichte vorgestellt werden, die bis heute besonderen Einfluss auf gegenwärtige Ansätze haben.

Zum einen handelt es sich dabei um die Trinitätstheologie der drei Kappadokier Gregor von Nazianz, *Gregor von Nyssa* und *Basilus von Caesarea*, die wie oben bereits dargestellt maßgeblich zu den Klärungen des Konzils von Konstantinopel beitrugen. Zum anderen soll der für die lateinische Trinitätstheologie maßgebliche Ansatz *Augustins* skizziert werden.

## 2.2 Die kappadokische Trinitätstheologie

Zu den drei großen Kappadokiern werden die Bischöfe Basilus von Caesarea (ca. 330-379 n. Chr.), sein jüngerer Bruder Gregor von Nyssa (ca. 335-394) und Gregor von Nazianz (329/330-ca. 390) gezählt.<sup>55</sup> Sie trugen maßgeblich mit ihrer Trinitätstheologie zu den Entscheidungen und Entwicklungen des Konzils von Konstantinopel von 381 bei und sind so Wegbereiter der bis heute gültigen trinitätstheologischen Formel: *mia ousia – treis hypostasis*.<sup>56</sup> Wie oben bereits gezeigt, führt schon das Konzil von Nizäa den Begriff der Hypostase ein, allerdings nicht in dem Sinne der drei Hypostasen Vater, Sohn und Geist. Viel eher wurden die Begriffe *hypostasis* und *ousia* synonym verwendet, so dass noch keine begriffliche Unterscheidung zwischen dem Gemeinsamen und dem Unterscheidenden im Wesen Gottes zu Verfügung stand.<sup>57</sup> Daher bleibt am Ende des Konzils von Nizäa das Problem bestehen, „nicht nur die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater zu lehren, sondern auch das Besondere und Unvertauschbare von Vater und Sohn wie auch vom Hl. Geist herauszustellen.“<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen enunizänischer Theologie. In: DERS. (Hg.), *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196-237, hier 196.

Markschies zählt des Weiteren noch den weniger bekannten *Amphilochius von Ikonium* (gest. nach 394) zum kappadokischen Kreis. In der Regel werden aber nur Basilus von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als die drei großen Kappadokier benannt.

<sup>56</sup> Vgl. zu der kappadokischen Theologie: MENKE, Der Gott Jesu Christi, 232f. Vgl. dazu auch NITSCHE, Gott und Freiheit, 80-100.

<sup>57</sup> Vgl. DH 126; Vgl. auch COURTH, Trinität II/1a, 165.

<sup>58</sup> COURTH, Trinität II/1a, 166.

So war es zunächst Basilius von Caesarea, der in besonderer Weise die Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* herausarbeitete und zur Klärung der Rolle des Heiligen Geistes beitrug.

Vor allem für die östliche Theologie, durch die Basilius maßgeblich geprägt ist, stellte sich die Frage, in welchem (ontologischen) Verhältnis der Geist zu Vater und Sohn steht. Da der Heilige Geist „als die in dem Menschen wirksame Präsenz Gottes aufgefasst wurde“<sup>59</sup>, gehört er in der östlichen Theologie zum Wesen Gottes, wobei er in der Tradition eher dem Vater und dem Sohn untergeordnet wurde. Basilius wandte sich nun dezidiert gegen diese Unterordnung des Heiligen Geistes unter den Sohn und den Vater und verstand ihn so als gleichwesentlich mit Vater und Sohn. Er argumentierte hier gegen den Heterousianer *Eunomius von Cyzicus*, der von einer Verschiedenheit von Vater und Sohn im Wesen ausging und den Heiligen Geist eher der Seite der Kreaturen zugerechnet wissen wollte.<sup>60</sup> Der Grund für die notwendige Aussage zur Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes mit dem Vater und damit gegen eine Unterordnung unter den Sohn bestand für Basilius in der Heilsvermittlung an den Menschen. Der Mensch kann lediglich durch Gott selbst Anteil am göttlichen Heil erlangen; dies geschieht zum einen durch das Heilswerk des Sohnes und zum anderen durch dessen Vollendung durch den Heiligen Geist.<sup>61</sup> „Der Vater löst das Handeln des Sohnes aus, der Sohn führt es aus, der Geist vollendet es.“<sup>62</sup> Ausgehend von diesem gemeinsamen Handeln formulierte Basilius schließlich in *De spiritu sancto* eine Pneumatologie, die genau diese Gleichordnung von Vater, Sohn und Geist betont. Als Beleg für diese Position diente Basilius vor allem auch der Verweis auf den Taufbefehl in Mt 28,19, der gerade die Beiordnung von Vater, Sohn und Geist betont. Allerdings fehlte Basilius in seiner Pneumatologie eine letzte Konsequenz, nämlich die Betonung der Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Geist.

<sup>59</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 108.

<sup>60</sup> Vgl. COURTH, Trinität II/1a, 167 sowie HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmen geschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 90.

Heterousianer nehmen eine „Verschiedenheit von Vater und Sohn im Wesen [an], die aufgrund von gemeinsamem Wollen und Handeln heilsgeschichtlich zusammenwirken“. Vgl. ebd., 91.

<sup>61</sup> Vgl. dazu WERBICK, Gott verbindlich, 577. „Durch den Heiligen Geist kommt in den Menschen zur Vollendung, was der Sohn inmitten der Menschen als Gottes Heilswerk gewirkt hat.“

Vgl. dazu BASILIUS VON CÁSAREA, *De spiritu sancto*. Über den Heiligen Geist. Übers. und eingeleitet von HERMANN JOSEF SIEBEN (Fontes Christiani 12), Freiburg/Basel/Wien, Abschnitt 17-19, 117-131.

<sup>62</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 111.

„Anstatt den Geist auch ὁμοούσιον (homousion/wesensgleich) zu nennen, belässt Basilus es dabei, ihn ὁμότιμον (homotimon/gleichwertig) zu nennen und seine Anbetung und Verehrung als Gott zu betonen. Diese Zurückhaltung geht wohl nicht nur auf eine strategische Rücksichtnahme gegenüber den Bischöfen zurück, die der Öffnung der origenistisch-eusebianischen Theologie zum Nizänum skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden, sondern auch darauf, dass Basilus selbst den origenistisch-eusebianischen Hintergrund seiner Theologie nie abgestreift hat. Er hatte selbst erhebliche Schwierigkeiten, eine klare Zuordnung des Geistes zu Vater und Sohn zu begründen.“<sup>63</sup>

Neben der Ausarbeitung der Pneumatologie entwickelte Basilus ab ca. 373 eine Ontologie, die sich die Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis* zueigen machte.<sup>64</sup> Das Wesen/die *ousia* meint hierbei das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame, wobei die Hypostase „die Summe dessen [ist], worin Vater, Sohn und Heiliger Geist sich unterscheiden“<sup>65</sup>, womit insbesondere die Eigenschaften *gezeugt*, *ungezeugt* und *hervorgehend* gemeint sind. Während noch zu Beginn der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts keine Differenzierung zwischen den Begriffen *ousia* und *hypostasis* in seinen Werken zu erkennen ist, arbeitete er diese im Laufe der Zeit immer mehr aus. Die ersten Spuren dieser Differenzierung können in seiner Apologie gegen Eunomius (entstanden um ca. 364) beobachtet werden. Hier versuchte Basilus zunächst, durch die Unterscheidung von **Wesen und Namen** zweier Menschen eine Differenzierung zu erzielen: Während die Namen unterschiedliche Eigenschaften erkennen ließen, bezeichne das Wesen „die gemeinsame substanziale Materie“<sup>66</sup>. Dabei verweisen die „Eigennamen ‚Petrus‘ und ‚Paulus‘ [...] auf charakteristische Eigenschaften (z.B. ‚Sohn des Jona‘, ‚von Bethsaida‘ oder ‚Bruder von Andreas‘), aber jedenfalls nicht auf die beiden gemeinsame οὐσία [...]. μία οὐσία [...]“ interpretiert Basilus in seiner Schrift nicht gerade sehr präzise als „Übereinstimmung in der Mehrzahl der Prädikate“<sup>67</sup>. Damit ist das Wesen/die *ousia* Träger der gemeinsamen Eigentümlichkeiten, wohingegen die Differenz in den verschiedenen Idiomata begründet liegt.<sup>68</sup> In diesem Sinne bezieht Basilus auch die Prädikate des

---

<sup>63</sup> HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 100.

<sup>64</sup> Vgl. zum Folgenden HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 99. Der erste Hinweis, dass beide Begriffe nicht identisch sind, findet sich im *Epistula 125*.

<sup>65</sup> HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 99.

<sup>66</sup> Vgl. MARKSCHIES, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘?, 201.

<sup>67</sup> Vgl. MARKSCHIES, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘?, 201.

<sup>68</sup> MARKSCHIES, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘?, 201. Mit Verweis auf Basilus, Eun. II 28.

Zeugens des Vaters und des Gezeugtseins des Sohnes nicht auf das gemeinsame Wesen, sondern eben auf die zu unterscheidenden Idiomata.<sup>69</sup>

In verschiedenen Briefen entwickelt Basilius schließlich nach und nach die begriffliche Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis*.

„Von *Adversus Eunomium* her betonte er die eine οὐσία von Vater, Sohn und Geist, die es ihm auch ermöglichte, den Sohn als ‚gleich im Wesen‘ (όμοούσιος) zu beschreiben. Zugleich sind Vater, Sohn und Geist nicht nur in ihrem Wirken zu differenzieren, sondern auch innertrinitatisch. Und hierfür knüpfte Basilius nun an die origenistische Tradition an und benutzte den Begriff ύπόστασις. Dieser sollte jetzt aber gerade die individuelle Existenzweise bezeichnen, in der sich Vater, Sohn und Geist unterscheiden – obwohl sie zu einer οὐσία gehören und es entsprechend nur einen Gott gibt.“<sup>70</sup>

So sind die Begriffe *ousia* und *hypostasis* in der Lage, gleichzeitig die Einheit und die Vielfalt im Wesen Gottes zu benennen. Damit ist Gott als Einheit im Hinblick auf sein Wesen (*ousia/substantia*), aber als drei Hypostasen/Personen (Vater, Sohn und Geist) zu bestimmen, die dieses eine Wesen in Gemeinschaft bilden. Allerdings ist bei der Verwendung der Begriffe *ousia/substantia* und *hypostasis/subsistens* und deren Differenzierung innerhalb der Trinitätstheologie zu beachten, dass nun Begriffe zum Zuge kommen, die „im Sprachgebrauch des 4. Jahrhunderts eigentlich gar nicht unterschieden werden.“<sup>71</sup> Im Hintergrund der philosophischen Verwendung des Begriffs der *ousia* steht nämlich das aristotelische Konzept der ersten und zweiten *ousia*. „Aristoteles unterscheidet zwischen der ersten und der zweiten Ousia, wobei die erste Ousia das konkrete Diesda [...] und die zweite Ousia das davon abgeleitete Wesen und seine washeitliche Bestimmung bezeichnet.“<sup>72</sup> In diesem Sinne verwenden Basilius und Gregor von Nyssa den Hypostasenbegriff im Sinne der ersten *ousia* und den Wesensbegriff im Sinne der zweiten *ousia*. Dementsprechend denkt auch das Konzil von Konstantinopel die Hypostase im Sinne der ersten, das Wesen Gottes jedoch im Sinne der zweiten *ousia*.<sup>73</sup>

Zwar konnte sich Basilius zunächst noch nicht mit dieser begrifflichen Unterscheidung durchsetzen, doch änderte sich dies nach seinem Tod durch die Aufnahme der Begriffe durch seinen Bruder Gregor von Nyssa und seinen Freund Gregor von Nazianz.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> MARKSCHIES, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘?, 202.

<sup>70</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 113.

<sup>71</sup> STOSCH, Trinität, 37.

<sup>72</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 87.

<sup>73</sup> Vgl. STOSCH, Trinität, 37f.

<sup>74</sup> Vgl. DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 114.

*Gregor von Nazianz* ist es nun auch, der den Heiligen Geist wirklich als Gott benennt und ihm damit die Wesensgleichheit bestätigt, die Basilius so noch nicht formuliert hatte. Zwar erwies er sich als Kirchenpolitiker eher ungeschickt – er drohte etwas vorschnell auf dem Konzil von Konstantinopel mit seinem Rücktritt, der dann von den Konzilsteilnehmern auch so angenommen wurde<sup>75</sup> – jedoch bewies er in seinen Theologischen Reden (*Orationes*) „seine außergewöhnliche Formulierungskraft“<sup>76</sup> und ist so als *der* Theologe unter den drei Kappadokiern bekannt.<sup>77</sup> Die besondere Leistung Gregors besteht darin, dass er als erster das Wesen Gottes ausgehend von Relationen versucht zu beschreiben. Dabei geht Gregor von Nazianz maßgeblich von der Monarchie des Vaters aus: „Die Natur ist für die drei eine: Gott. Was aber ihre Einheit ausmacht, ist es der Vater, von dem die anderen ausgehen und zu dem sie zurückkehren, nicht um sich zu vermischen, sondern so, daß sie verbunden sind.“<sup>78</sup> Sohn und Geist sind eben nicht dem Vater zu subordinieren, sondern als gleichwesentlich zu denken. Der einzige Unterscheidungspunkt zwischen Sohn und Vater ist die Herkunft des Sohnes aus dem Vater. „Es ist ein Unterschied in der Beziehung, nicht aber im Wesen selbst. Dies drückt Gregor mit der später klassisch werdenden Formulierung so aus: ‚Vater ist weder ein Name der Wesenheit noch der Tätigkeit, sondern ein Name der Beziehung (schesis), der anzeigt, wie sich der Vater zum Sohn und der Sohn zum Vater verhält.“<sup>79</sup> Für den Vater ist damit das Ungezeugtsein, für den Sohn das Gezeugtsein und für den Geist das Hervorgegangensein als innertrinitarische Proprietäten kennzeichnend. Durch diese Ursprungsbeziehungen des Zeugens und des Hervorgehens ergeben sich schließlich auch die innertrinitarischen Relationen, die das Wesen Gottes konstituieren. Damit stellt sich Gregor von Nazianz gegen die traditionelle aristotelische Ontologie, die durch die Trennung von Substanz und Akzidenz die Relation den Akzidenzien zurechnete und damit als nicht wesentlich verstand. Gregor geht im Gegensatz dazu davon aus, dass sich das Wesen Gottes erst durch die jeweiligen

---

<sup>75</sup> Vgl. HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 100f

<sup>76</sup> COURTH, Trinität II/1a, 174. Vgl. auch DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 116.

<sup>77</sup> Vgl. DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 116.

<sup>78</sup> GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes* 42,15 (PG 36, 476B) (nicht eingesehen). Zitiert nach COURTH, Trinität II/1a, 176.

<sup>79</sup> COURTH, Trinität II/1a, 177 mit Zitat aus Or. 29,16 (SourcesChr 250,210).

Relationen konstituiert.<sup>80</sup> Der Vater ist so durch sein Zeugen des Sohnes der Vater, der Sohn ist der Sohn aufgrund seines Gezeugtseins usw.

Schließlich ist es *Gregor von Nyssa* der vor allem „die personalen Eigentümlichkeiten vom spezifischen Heilswirken der trinitarischen Personen her“ entwickelt.<sup>81</sup> Dabei wird der Geist als „Geber alles Guten“, der Sohn als „Schöpfungsmittler“ und schließlich der Vater als die „ungezeugte und anfangslose Ursache aller Dinge“ verstanden. „Diese Merkmale sind unvertauschbar und machen die Hypostasen in ihrem jeweiligen Eigenstand aus.“<sup>82</sup> Trotz des Ausgangs von den personalen Eigentümlichkeiten legt Gregor von Nyssa großen Wert auf die Betonung der Wesens-einheit aller drei Personen. Dabei ist für ihn klar, dass das heilsgeschichtliche Handeln immer als gemeinsames Handeln zu verstehen ist. Alle heilsgeschichtlichen Taten sind dementsprechend immer allen drei trinitarischen Personen gemeinsam zuzuschreiben.<sup>83</sup> So ist vor allem auch die Taufe als Bekenntnis zu allen drei trinitarischen Personen gleichermaßen zu verstehen (vgl. Mt 28,19). Gregor von Nyssa ist es schließlich auch, der vor allem die Unendlichkeit Gottes betont.

„Dadurch wird nicht nur deutlich, dass Gottes Wesen dem Erkennen durch endliche Wesen kategorial entzogen ist, sondern dass auch die Annäherung der Menschen an Gott immer nur ein unendlicher, niemals abgeschlossener Prozess sein kann. In der Unendlichkeit ist zugleich die Anfangslosigkeit wie die Unvergänglichkeit begründet, so dass auch Vater, Sohn und Geist ewig und ohne Änderung die eine Trinität bilden.“<sup>84</sup>

So sind es vor allem die Unterscheidung der Begriffe *ousia* und *hypostasis*, die Betonung der Monarchie des Vaters, die Bestimmung des Heiligen Geistes als we-sensgleich und die Entwicklung einer relationalen Ontologie ausgehend von den innertrinitarischen Proprietäten, die die drei Kappadokier in die theologischen Diskussionen um die Trinitätstheologie eingebracht haben und die noch heute eine bedeutsame Rolle spielen. Vor allem im trinitätstheologischen Ansatz Bernhard Nitsches wird deutlich werden, wie er einen freiheitsanalytischen Ansatz im Ausgang von einer kappadokischen Trinitätstheologie versucht.

---

<sup>80</sup> Vgl. dazu STOSCH, Trinität, 43.

<sup>81</sup> COURTH, Trinität II/1a, 185.

<sup>82</sup> COURTH, Trinität II/1a, 185.

<sup>83</sup> Vgl. dazu MARKSCHIES, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘? 225.

<sup>84</sup> HAUSCHILD/DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mit-telalter, 101.

## 2.3 Augustinus

Prominentester Vertreter der lateinischen Trinitätstheologie und damit eines monosubjektiven Ansatzes in der Theologiegeschichte ist der Kirchenvater Augustinus, der Bischof von Hippo (354-430). Augustinus ging in seiner Trinitätslehre zunächst von der Einheit des göttlichen Wesens aus, um von dort die Dreiheit der göttlichen Hypostasen/Personen in den Blick zu nehmen. Das augustinische Denken einer besonderen Betonung der Einheit vor der Dreiheit hat sich in der lateinischen Tradition der Trinitätslehre maßgeblich durchgesetzt. Nach Gisbert Greshake wird an Augustinus damit „die spezifische Tendenz der westlichen Trinitätstheologie deutlich, nämlich die Wesenheit Gottes unabhängig von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu ‚hypostasieren‘ und sie als die eine Gottesperson aufzufassen.“<sup>85</sup> Augustins theologiegeschichtlicher Einfluss kann nicht zuletzt am *Symbolum Quicumque* abgelesen werden, das „in seinem Duktus wie in sprachlicher Hinsicht weitgehend auf Augustin“ zurückgeht.<sup>86</sup>

Die Trinitätstheologie spielte im augustinischen Denken eine maßgebliche Rolle. So beschreibt Kurt Flasch, dass „von dem frühen 11. Brief bis zum späten Abschluß des Dreieinigkeitswerkes (begonnen etwa 399, abgeschlossen 419, endgültige Redaktion vielleicht erst 420 bis 426) das Nachdenken über die Trinität eine Konstante seines intellektuellen Lebens“<sup>87</sup> ist.

Den geschichtlichen Kontext für die Theologie Augustins bildete vor allem das *Konzil von Nizäa* und damit die christologischen Debatten um die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn, die das Konzil von Nizäa prägten. Dieser Streit um die Theologie des Arius klingt auch in *De trinitate* noch nach.<sup>88</sup> So zeigt Michel René Barnes auf, dass vor allem die durch von der Christologie ausgehende Frage, wie es sein kann, dass alle trinitarischen Personen nach außen einheitlich handeln, wenn

<sup>85</sup> GRESHAKE, Der dreieine Gott, 66.

<sup>86</sup> VOLKER HENNING DRECOLL, Trinitätslehre. In: DERS. (Hg.) Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 446-461, hier 447.

<sup>87</sup> KURT FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 327f.

<sup>88</sup> JOHANN KREUZER, Augustinus zur Einführung, Hamburg 2005, 93. „Der Sache nach geht es bei der Diskussion um das ‚Wesensähnlich oder Wesensgleich bzw. Wesens-Eins‘ von Vater und Sohn um folgende Frage: Inwiefern lässt sich die Vermittlung der menschlichen Natur mit der göttlichen als konkrete Einheit des göttlichen Einen mit den vielfältigen Formen seines Erscheinens denken, ohne die Differenz beider aufzuheben.“ Ebd., 93.

es nur der Sohn ist, der sich inkarniert, ihn zur Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie führte.<sup>89</sup> Dabei fand Augustinus die Grundlegung für den Glauben an einen trinitarischen Gott zunächst in der Bibel. Für ihn ist die „Bibel als die Offenbarung des trinitarischen Gottes“<sup>90</sup> zu verstehen. In diesem Sinne geht auch sein Hauptwerk zur Trinitätstheologie *De trinitate* zunächst von einer biblischen Fundierung aus, wie es in *trin. 1-4* zu sehen ist.<sup>91</sup>

„Nachdem Augustin am Anfang festgehalten hat, daß Gott als trinitarischer ein einziger Gott ist und entsprechend Vater, Sohn und Heiliger Geist zu einer *substantia* (einer Substanz) bzw. *essentia* (einem Wesen) gehören, nimmt er sich als erste Aufgabe vor, *secundum auctoritatem scripturarum sanctorum* (nach der Autorität der heiligen Schriften) aufzuzeigen, ob es sich wirklich so verhält (vgl. *trin. 1,4*).“<sup>92</sup>

Aufgrund des biblischen Zeugnisses lassen sich zwar Handlungen jeweils einer trinitarischen Person zuschreiben, allerdings ist ihr Handeln in Bezug auf die Welt und damit nach außen nicht zu trennen.<sup>93</sup> Die Unterscheidung der trinitarischen Personen ist dann aufgrund ihres jeweiligen Verhältnisses zueinander zu bestimmten. Insofern geht Augustinus von der Relationalität zwischen den drei trinitarischen Personen aus, die jeweils aufeinander bezogen sind. So sind Vater und Sohn durch die *relata* der Zeugung und des Gezeugtseins aufeinander bezogen, wobei die Relationen eben nicht die eine Substanz Gottes betreffen. Der Vater kann nur ein Vater sein, wenn es einen Sohn gibt, der das Vatersein konstituiert und genauso kann es nur einen Sohn geben, wenn es einen Vater gibt:

„Weil jedoch der Vater nur aus dem Grund Vater heißt, weil ihm ein Sohn ist, und der Sohn aus keinem anderen Grund als dem, daß er einen Vater hat, so geltend diese Aussagen nicht bezüglich der Substanz, weil keiner der beiden in Beziehung auf sich selbst, sondern wechselseitig und in Beziehung auf den je anderen so genannt wird. [...] Und wenn daher auch Vater und Sohn verschieden sind, so ist doch keine verschiedene Substanz, weil dies nicht gemäß der Substanz ausgesagt wird, sondern gemäß der Beziehung.“<sup>94</sup>

Verbunden werden beide durch die Liebe, die Augustinus im Heiligen Geist verbürgt sieht, er ist das *vinculum caritatis* (Liebesband) zwischen Vater und Sohn.<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Vgl. MICHEL RENÉ BARNES, Reading Augustine's Theology of the Trinity. In: STEPHEN T. DAVIS/ DANIEL KENDALL/GERALD O'COLLINS (Ed.), *The Trinity. An interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 145-176, hier 155.

<sup>90</sup> DRECOLL, Trinitätslehre, 447.

<sup>91</sup> DRECOLL, Trinitätslehre, 449.

<sup>92</sup> DRECOLL, Trinitätslehre, 449.

<sup>93</sup> HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 110.

<sup>94</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*, V, 5.6. Neu übers. und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer, Hamburg 2001, 373.

<sup>95</sup> Vgl. HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 110.

Der Geist geht zwar primär vom Vater aus, da der Vater aber „alles, was er hat, an den Sohn weitergibt, geht der Geist in einem abgeleiteten Sinne auch vom Sohn aus.“<sup>96</sup> Damit werden die Relata zu dem immanenten Unterscheidungsmerkmal der trinitarischen Personen; durch ihre jeweiligen Relationen zueinander und ihrer gemeinsamen Handlung nach außen bilden sie jedoch die Einheit und das eine Wesen Gottes. Durch die Beschreibung des Geistes als *Liebesband* bzw. als *wechselseitiges Geschenk* wird allerdings eine gewisse Asymmetrie in die Verhältnisse der trinitarischen Personen untereinander eingetragen. Augustinus versucht dabei den Heiligen Geist sowohl auf den Vater als auch auf den Sohn zu beziehen. Offen bleibt an dieser Stelle jedoch, inwiefern von Vater, Sohn und Geist im gleichen Sinne von Hypostasen gesprochen werden kann.

Augustinus hegt insgesamt eine große Skepsis in Bezug auf die Verwendung der in der bisherigen Trinitätstheologie tradierten griechischen Begriffe der Substanz und der Hypostase, da sie ihm eher unverständlich erscheinen.<sup>97</sup> In Bezug auf den Begriff *substantia* will er vor allem eine Gegenüberstellung der einen Substanz (*substantia*) und der veränderlichen Akzidentien (*accidentia*) in der Trinitätstheologie vermeiden, so dass er hier lieber den Begriff *essentia* (bzw. *ousia*) verwendet wissen will.<sup>98</sup> Auch im Hinblick auf den Personbegriff und seine Verwendung in der Trinitätstheologie sieht er zwei große Probleme:

---

<sup>96</sup> HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 110. „Dies hat später zu der Ergänzung der Aussage aus dem Nicaeano-Constantinopolitanum geführt, der zufolge der Geist aus dem Vater hervorgeht (Joh 15,26), indem das Wort *filius* (und aus dem Sohn) ergänzt wurde“. Ebd.

Vgl. dazu auch DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 127. <sup>97</sup> Vgl. HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 110; DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 123.

„Die Griechen sprechen freilich auch von Hypostase. Doch weiß ich nicht, wie sie *ousia* und Hypostasis unterscheiden wollen, so daß manche der Unseren, die diese Frage in griechischer Sprache behandeln, sich gewöhnt haben zu sagen: *mian ousia treis hypostaseis*, was lateinisch ‚ein Wesen drei Substanzen‘ heißt. Weil jedoch nach unserem Sprachgebrauch daran festzuhalten ist, daß Wesen die gleiche Bedeutung hat wie Substanz, so wagen wir es nicht, die Formel zu verwenden: ein Wesen, drei Substanzen, sondern ‚ein Wesen‘ oder ‚Substanz‘.“ AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, V, 8.10; 9.10., 383.

<sup>98</sup> „Ohne Zweifel aber ist Gott Substanz oder, wenn der Ausdruck besser ist, Wesen, was die Griechen *ousia* nennen. Wie nämlich von weise sein Weisheit abgeleitet ist, und von wissen Wissenschaft, so ist von dem, was sein ist, Wesen abgeleitet. [...] Was man aber sonst Wesen oder Substanz nennt, begreift Akzidentien in sich, in denen eine Veränderung zum Großen oder sonst welcher Art geschieht; Gott aber kann etwas Derartiges nicht zukommen. Daher ist nur die Substanz oder das Wesen, das Gott ist, unwandelbar, dem in der Tat das Sein selbst, von dem das Wesen her benannt ist, im höchsten und wahrsten Sinne zukommt.“ AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, V, 2.3., 371.

Vgl. dazu auch HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 109; DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 124.

„Entweder bezieht man den Begriff ‚Person‘ (*persona*) auf die Relation: Dann erscheint unsinnig, dass man, wenn man ‚Vater‘ sagt, nicht die Relation zum Sohn, sondern den Vater selbst meint. Oder man setzt den Begriff *persona* als Aussage ‚auf sich selbst (bezogen)‘ (*ad se*) an, doch führt dies dazu, den Begriff letztlich mit ‚Substanz‘ (*substantia*) bzw. ‚Wesen‘ (*essentia*) gleichbedeutend sein zu lassen.“<sup>99</sup>

So hält Augustinus zwar am Personbegriff fest, allerdings nur, um nicht notwendig schweigen zu müssen:

„’Drei Personen‘ aber wurde von vielen lateinischen Schriftstellern gebraucht, die sich hohen Ansehens erfreuen, da sie keine andere passendere Weise fanden, mit den Worten auszudrücken, was sie ohne Worte einsahen. Da nämlich der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater, der Heilige Geist, der auch ‚Geschenk Gottes‘ heißt nicht der Vater oder der Sohn ist, so sind auf jeden Fall drei. Deshalb heißt es auch in der Mehrzahl: ‚Ich und der Vater sind eins‘. [...] Wenn man aber fragt, was diese drei sind, dann bringt große Not die menschliche Rede hervor. Immerhin ist ‚drei Personen‘ gesagt worden, aber nicht, um jenen Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht zu schweigen.“<sup>100</sup>

Zur Herleitung der Trinitätstheologie geht Augustinus zentral vom menschlichen Bewusstsein aus und sucht dreigliedrige geistige Phänomene bzw. Triaden, die auf Gottes trinitarisches Wesen verweisen können. Da Augustinus seine trinitätstheologischen Entwürfe anhand des einen menschlichen Geistes bzw. der einen menschlichen Vernunft entwickelt, spricht man auch von einer psychologischen Trinitätslehre.<sup>101</sup> Insofern Gott der Welt nicht bloß gegenübersteht, sondern der Mensch das Ebenbild Gottes (*imago dei*) ist, kann im Menschen – gleichsam wie in einem Spiegelbild – das Geheimnis der Trinität analog aufscheinen.<sup>102</sup> So bilden letztlich alle Dinge Gott als den Dreieinigen ab, am deutlichsten unter ihnen aber der menschliche Geist. Der menschliche Geist

„wiederum zeigt mehrfache Entsprechungen zur Trinität. Schon als die Einheit des Liebenden, des Geliebten und der Liebe bildet er sie ab. Bezieht sich der Geist auf sich selbst, entsteht eine noch klarere Abspiegelung des göttlichen Lebens; die Dreieinheit des Geistes, seiner Selbsterkenntnis und seiner Selbstliebe (*mens, notitia, amor*) bildet Gott deutlicher ab, weil sie innerlicher, weniger auf anderes angewiesen ist. Die ausdrücklichste Entsprechung zeigt die Dreieinigkeit aus ‚Gedächtnis‘, Einsicht und Wille, *memoria, intelligentia voluntas*.“<sup>103</sup>

Im menschlichen Bewusstsein können in der Selbstreflexion Entsprechungen zur Trinität gefunden werden. „Wenn sich im menschlichen Bewusstsein – in der

<sup>99</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 124.

<sup>100</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, V,9.10., 385.

<sup>101</sup> Vgl. HAUSCHILD/ DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 113.

<sup>102</sup> Vgl. DRECOLL, Trinitätslehre, 456; KREUZER, Augustinus zur Einführung, 89. Vgl. dazu auch HANS-JOACHIM SANDER, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 89. „Der Spiegel ist hier eine Metapher dafür, dass die Existenz des Menschen selbst ein Ort ist, um Gott zu begegnen. Augustinus kann darüber verhindern, dass das Innere des Menschen als Gott erscheint und missverstanden werden kann; es bedarf eines Außen und mittels der Ortsangabe ‚im Spiegel‘ wird das erreicht.“ Ebd., 89.

<sup>103</sup> FLASCH, Augustin, 342f.

Tätigkeit des Geistes – ‚Spuren‘ („vestigia“) finden lassen, die als Dreier Strukturen (Ternare) zu deuten sind, dann betrifft das die interne Verfasstheit des Bewusstseins und es belegt zugleich die Wirklichkeit desjenigen, wovon sich der Geist (nach Gen. 1,26) als ‚Bild‘ denkt. Es belegt, dass er Bild ist, und es zeigt, wovon er Bild ist.“<sup>104</sup>

In einer ersten Annäherung an die Trinitätslehre geht Augustinus in *De Trinitate* 9 vom Phänomen des **Liebens** aus. Der Vorgang des Liebens setzt zunächst drei Aspekte voraus: Zum einen das Subjekt des Liebenden (*amans*), zum anderen das Objekt des Geliebten (*amatum*) und schließlich den Vorgang des Liebens selbst (*amare*):

„Siehe, wenn ich, der ich diese Frage stelle, etwas liebe, dann sind es drei: Ich – das, was ich liebe – und die Liebe selbst. Ich liebe ja nicht die Liebe, ohne sie als eine liebende zu lieben. Denn es gibt keine Liebe, wo nichts geliebt wird, Drei sind es also – der Liebende, das Geliebte und die Liebe.“<sup>105</sup>

Wenn man nun die Selbstliebe betrachtet, fallen Subjekt und Objekt zusammen, wobei das Subjekt dieser Selbstliebe der „Geist“ (*mens*) ist, „wodurch er [gemeint ist Augustinus, K.L.] für den Fall der Selbstliebe das Paar ‚Geist‘ (*mens*) und ‚Liebe‘ (*amor*) erhält (ebd. 9,2). Beide sind zwei, aber im Prozess des Liebens doch ‚ein Wesen‘ (*una essentia*) und ‚ein Geist‘ (*unus spiritus*).“<sup>106</sup> Da allerdings zur Selbstliebe auch die Erkenntnis von sich selbst, die Kenntnis (*notitia*), notwendig ist, „ergibt sich die Trias ‚Verstand/Geist – Kenntnis – Liebe‘ (*mens – notitia – amor*) , wobei die Betrachtung dieser Trias verdeutlicht, dass es drei sind, die ‚ohne jegliche Vermengung‘ (*nulla commixtione*) zugleich zu einem Wesen (einer *essentia*) gehören“.<sup>107</sup> Damit gehen die Liebe und die Erkenntnis aus dem einen Geist hervor und weisen auf ihn zurück. In gleicher Weise ist das innertrinitarische Verhältnis von

---

<sup>104</sup> KREUZER, Augustinus zur Einführung, 91.

<sup>105</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, IX, 2,2., 51.

<sup>106</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 124. Mit Verweis auf Augustinus, De trinitate 9,2. „Wie sollte es etwa anders sein, wenn ich nur mich selbst liebe? Sind es da nicht bloß zwei: das, was ich liebe, und die Liebe? Denn der Liebende und das Geliebte sind ja ein und dasselbe, wenn man sich selbst liebt. [...] Zwei sind es also, wenn jemand sich liebt: Die Liebe und das Geliebte. Das Liebende und Geliebte sind ja in diesem Falle eines. Es scheint daher nicht folgerichtig zu sein, daß überall dort, wo Liebe ist, drei sich einsehen lassen. Nehmen wir also aus unseren Überlegungen alles, woraus der Mensch besteht [...] heraus und handeln wir [...] nur vom menschlichen Geist. Wenn sich also der Geist liebt, dann weist er zwei Dinge auf: den Geist und die Liebe.“ AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, IX, 2,2., 51.53.

<sup>107</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 123. Mit Verweis auf De trinitate: „In diesen Dreien aber, da der Geist sich kennt und sich liebt, bleibt die Dreieinheit Geist, Liebe, Kenntnis; sie wird durch keine Vermischung vermengt [numma commixtione; K.L], wenngleich die einzelnen in sich selbst und wechselseitig ganz in jedem anderen als Ganzem sind, sei es daß jedes einzelne in je zweien ist oder je zwei in jedem einzelnen sind, und so alles in allen.“ AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, IX, 5,8., 63.

Vater Sohn und Geist zu beschreiben: Sohn und Geist gehen aus dem Vater hervor und verweisen auf ihn zurück. Zudem werden Vater und Sohn durch den Geist als Band der Liebe zu einer Einheit, zur Selbstliebe verbunden.<sup>108</sup>

Einen weiteren Zugang zum trinitarischen Wesen Gottes entwickelt Augustinus in *De Trinitate* 10-11 durch die **Einheit des Geistes**, die aus der Erinnerung (*memoria*), der Einsicht/dem Begreifen (*intelligentia/intellectus*) und dem Willen (*voluntas*) besteht.<sup>109</sup> So schreibt Augustinus zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Erinnerung, Einsicht und Wille, dass sie gerade nicht drei Leben/Geister/Substanzen sind, sondern eben ein Leben, ein Geist und eine Substanz:

„Ich erinnere mich nämlich, daß ich Erinnerung, Einsicht und Willen habe; und ich sehe ein, daß ich einsehe, will und mich erinnere; ich will, daß ich will, mich erinnere und einsehe, ich erinnere mich schließlich zugleich meiner ganzen Erinnerung, meiner ganzen Einsicht und meines ganzen Willens. Was ich nämlich meines Erinnerns nicht erinnere, das ist nicht in meiner Erinnerung. Nichts aber ist so sehr in meiner Erinnerung wie die Erinnerung selbst. Also erinnere ich mich ihrer ganz. Ebenso weiß ich, daß ich einsehe, was immer ich einsehe, und weiß, daß ich will, was immer ich will; was ich aber weiß, das erinnere ich. Also erinnere ich meine ganze Einsicht und meinen ganzen Willen. Ebenso sehe ich, wenn ich diese drei einsehe, sie gleichzeitig ganz ein. Von Einsichtigem sehe ich nämlich nur das nicht ein, was ich nicht weiß. Was ich aber nicht weiß, das erinnere ich weder, noch will ich es.“<sup>110</sup>

Damit gehören Erinnern, Einsicht und Wille für das menschliche Denken untrennbar zusammen: „Die Erinnerung erinnert sich an das, was sie eingesehen und gewollt hat. Die Einsicht nimmt etwas in den Blick, wenn sie sich daran erinnert und sich ihm zuwenden will. Der Wille schließlich richtet sich auf das, was ihm Erinnerung und Einsicht vorstellen.“<sup>111</sup> Zwar verwahrt sich Augustinus explizit dagegen, dass man die Elemente dieser Triade mit Vater (*memoria*), Sohn (*intelligentia*) und Geist (*voluntas*) gleichsetzt; dennoch zeigen die Herleitungen der Trinität sowohl aus der Triade *mens – notitia – amor* als auch der Triade *memoria – intelligentia – voluntas* „noch (wenngleich in abgeschwächter Form) die Funktionsdifferenzierung, die seit den Frühschriften bei Augustinus anzutreffen ist und der zufolge

---

<sup>108</sup> Vgl. dazu DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 124 und STOSCH, Trinität, 47.

<sup>109</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, X, 18., 123.

<sup>110</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate, X, 18., 125.

<sup>111</sup> STOSCH, Trinität, 48.

die zweite Größe bzw. der Sohn mit Erkenntnis, die dritte Größe bzw. der Geist mit Wollen bzw. Liebe verbunden ist.“<sup>112</sup>

Beide Zugänge zur Trinität, *mens – notitia – amor* und *memoria – intelligentia – voluntas* – zeigen letztlich Augustins Ringen und das Bemühen um die Betonung der Einheit im Wesen und im Handeln Gottes. Dieses Bemühen bestimmt auch lange Zeit die Trinitätslehre des Westens. Auch in der gegenwärtigen Theologie geht bspw. Thomas Schärtl von intrapersonalen Analogien zur Erläuterung der Trinitätstheologie aus. Inwiefern diese Ansätze die notwendige Verschiedenheit der trinitarischen Personen oder Hypostasen würdigen können, wird noch zu diskutieren sein.

An dieser Stelle soll nun der theologiegeschichtliche Blick auf die Entwicklung des trinitätstheologischen Dogmas und die Entwicklung der ersten trinitätstheologischen Ansätze beendet werden. Wir konnten zunächst sehen, wie sich ausgehend von den ursprünglichen Glaubenserfahrungen im Laufe der ersten vier Jahrhunderte eine dogmatische Festlegung des trinitätstheologischen Dogmas entwickelte. Zudem wurden zwei bedeutsame Ansätze der Trinitätstheologie vorgestellt, die bis heute großen Einfluss auf die Trinitätstheologie haben. Dabei ist es vor allem der kappadokische Ansatz, der in der Lage ist, die Verschiedenheit der trinitarischen Personen zu würdigen und durch ihre jeweiligen Relationen zueinander die Einheit zu wahren. Demgegenüber ist es Augustins Verdienst, intrapersonale Analogien zur Veranschaulichung der Trinitätstheologie heranzuziehen und damit vor allem die Einheit des Wesens Gottes zu betonen.

---

<sup>112</sup> DRECOLL, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums, 126f.

### 3 KRITIK AUS EINER ANDEREN PERSPEKTIVE: TRINITÄT IM GESPRÄCH MIT DEM ISLAM

Nachdem wir nun im zweiten Kapitel dieser Arbeit Etappen der Entwicklung des trinitätstheologischen Dogmas sowie zwei frühe trinitarische Positionen beleuchtet haben, soll im Folgenden nun die Perspektive auf muslimische Stimmen gewechselt werden. Interessant scheint es mir hierbei zu sein, dass muslimische Theologen der ersten Jahrhunderte Kritikpunkte an trinitätstheologischen Konzeptionen formuliert haben, an denen sich auch gegenwärtige Ansätze abarbeiten müssen, wie sich im vierten Kapitel zeigen wird.

Das Gespräch mit dem Islam soll unter drei Schwerpunkten stattfinden: Im ersten Schritt soll zunächst die koranische Kritik aufgegriffen werden. Daran anschließend wird sich die Arbeit exemplarisch mit zwei Theologen des 9. Jahrhunderts beschäftigen, mit dem christlichen Theologen Theodore Abū Qurrah und dem muslimischen Theologen Abū 'Isā al-Warrāq. Während Theodore Abū Qurrah auf die Kritik seiner muslimischen Kollegen reagiert und die Trinitätstheologie verteidigt, stellt Abū 'Isā al-Warrāq muslimische Argumente gegen die Trinitätstheologie zusammen. Anhand dieser beiden Theologen lässt sich so nachvollziehen, wie der Diskurs zwischen Islam und Christentum stattgefunden hat und welche Kritikpunkte jeweils aufgegriffen wurden. Abschließend werden die Anfragen an die Trinitätstheologie von muslimischer Seite aus systematisiert dargestellt und in den Kontext der vorliegenden Arbeit eingeordnet.<sup>113</sup>

#### 3.1 Koranische Kritik an der Trinitätstheologie

Ein erster Ansatzpunkt für die Frage nach der muslimischen Kritik an der Trinitätstheologie ist die Auseinandersetzung mit dem Koran, der aus muslimischer

---

<sup>113</sup> Im folgenden Kapitel werden viele muslimische Theologen zitiert, deren Werke in die englische Sprache übersetzt wurden, wohingegen eine deutsche Übersetzung nicht vorliegt. Aus diesem Grund wird jeweils die englische Übersetzung zitiert.

Perspektive als Offenbarung Gottes begriffen wird. Um den muslimischen Offenbarungsanspruch allerdings richtig zu würdigen, kann es eben nicht darum gehen, Christus und Muhammad zu vergleichen. „Wort Gottes im strengen Sinne ist in der christlichen Perspektive nur Christus selber, während in muslimischer Sicht diese Würde gerade nicht Muhammad, sondern allein dem Koran zukommt.“<sup>114</sup> Inwiefern der Koran als Offenbarung Gottes verstanden wird, ist in der gegenwärtigen muslimischen Theologie allerdings umstritten. Zwar besteht immer noch eine Dominanz eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses, das im Koran in erster Linie die (wortwörtliche) Offenbarung des Willens Gottes sieht.<sup>115</sup> In diesem Sinne wird oftmals darauf hingewiesen, dass Christentum und Islam grundsätzlich unterschiedliche Offenbarungsansprüche vertreten, wobei der Koran den göttlichen Willen offenbare und damit keine direkte Selbstoffenbarung darstelle.<sup>116</sup> Dennoch sollten diese scheinbaren Differenzen nicht einfach zu einer grundsätzlichen Unterscheidung beider Religionen führen. So stellt etwa Klaus von Stosch heraus:

„Sicher kann man konstatieren, dass die göttliche Transzendenz im muslimischen Denken in ganz anderer Weise gewahrt bleibt als im christlichen, und sicherlich ist zumindest tendenziell die Gegebenheitsweise der Offenbarung in beiden Religionen verschieden. Aber man sollte vorsichtig sein, Tendenzen in den jeweiligen Religionen so gegeneinander auszuspielen, als seien die jeweiligen Offenbarungsansprüche und die jeweiligen Konzeptionen des Gott-Welt-Verhältnisses schlechterdings unvermittelbar.“<sup>117</sup>

In diesem Zusammenhang könnte vor allem das Verständnis der ästhetischen Dimension des Korans als Ausgangspunkt einer Rekonstruktion des Offenbarungsanspruchs Beachtung finden, das vor allem in der liberalen Theologie von *Navid Kermani* und auch von *Milad Karimi* vertreten wird. Dabei wird in Bezug auf die gnoseologische Grundlage der Offenbarungsbehauptung im Islam in der Regel auf die „Unnachahmlichkeit des Qur'an [...verwiesen. Die Unnachahmlichkeit wird da-

---

<sup>114</sup> KLAUS VON STOSCH, Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie. In: JOACHIM NEGEL / MARGARETA GRUBER (Hg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch (JThF 24), Münster 2012, 173–203, hier 187. Mit Verweis auf JOSEF VAN ESS, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert nach der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd.4. Berlin/New York 1997, 625.

<sup>115</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, Offenbarung (Grundwissen Theologie), Paderborn 2010, 119.

<sup>116</sup> Vgl. STOSCH, Drei Religionen – ein Gott? 190.

<sup>117</sup> STOSCH, Drei Religionen – ein Gott? 192.

bei] anfangs primär inhaltlich, dann aber mehr und mehr mit der sprachlich-stilistischen Gestalt des Qur'an“<sup>118</sup> begründet. So führt Navid Kermani aus:

„Zur Logik des Wunderbeweises gehört nicht nur, daß die Araber den Koran aufgrund seiner stilistischen Vollkommenheit als göttliches Werk anerkannt haben, sondern auch, daß diese Araber das Dichervolk schlechthin und gerade sie es waren, welche das Sprachwunder eingestehen mußten, dasjenige Volk also, das die Kunst der Beredsamkeit über alles schätzte und beherrschte und nur durch ein sprachliches Wunder überzeugt werden konnte.“<sup>119</sup>

Auch wenn dieser Zugang auch innerhalb einer liberalen Theologie nicht unumstritten ist, macht Klaus von Stosch deutlich, dass, „[s]ollte ein solcher primär ästhetisch begründeter Geltungsaufweis möglich sein, [...] es jedenfalls möglich [wäre], den muslimischen Offenbarungsanspruch mit Mitteln der Vernunft zu verantworten, ohne ihn in ein Konkurrenzverhältnis zum Christentum zu setzen.“<sup>120</sup>

Damit gilt es für die Beschäftigung mit dem Koran zu berücksichtigen, dass die Kritik an dem Bekenntnis zu einem trinitarischen Gott von Muslimen durch den Koran als Offenbarung Gottes verstanden wird, die dementsprechend erstzunehmen und zu würdigen ist.<sup>121</sup>

Im Kontext der Auseinandersetzung mit den entsprechenden koranischen Suren stellt sich zunächst einmal die Frage, welche christlichen Strömungen und Positionen der Koran in seiner Kritik vor Augen hat und in welchem geschichtlichen Kontext diese Suren zu betrachten sind. In einem nächsten Schritt kann geschaut werden, welche inhaltlichen Kritikpunkte aufgegriffen werden und inwiefern sie auch für die heutige Trinitätstheologie relevant sind.

Natürlich lässt sich grundsätzlich die Frage stellen, ob das Christentum nicht durch die Trinitätstheologie Gott etwas beigesellt und damit in muslimischem Verständnis *shirk* betreibt. So gibt es muslimische Stimmen, die nicht zwischen Christen und Polytheisten unterscheiden und das muslimische Glaubensbekenntnis, die *Schahāda* („Es gibt keinen Gott außer Gott“), als eindeutige Absage an einen trinitarischen Gott verstehen. Dass muslimische Theologie nicht grundsätzlich das Christentum der Beigesellung beschuldigt, lässt sich allerdings dadurch ableiten, dass es auch koranische Stellen gibt, in denen zwischen Christen und Polytheisten unterschieden wird. So finden wir etwa in

---

<sup>118</sup> STOSCH, Offenbarung, 116.

<sup>119</sup> NAVID KERMANI, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 32007, 23.

<sup>120</sup> STOSCH, Drei Religionen – ein Gott?, 195.

<sup>121</sup> Zum Offenbarungsbegriff im Islam vgl. STOSCH, Offenbarung, 109-122.

## Sure 22:17

Wahrlich, was jene angeht, die Glauben (an diese heilige Schrift) erlangt haben, und jene, die dem jüdischen Glauben folgen, und die Sabier und die Christen und die Magier (einerseits) und jene, die darauf aus sind, etwas anderem als Gott Göttlichkeit zuzuschreiben (andererseits) – wahrlich, Gott wird am Auferstehungstag zwischen ihnen entscheiden: denn, siehe, Gott ist über alles Zeuge.<sup>122</sup>

Diese Aufzählung zeigt, dass es sich bei Christen und Polytheisten um unterschiedliche Gruppierungen handelt. In diesem Sinne schreibt *Mohammad Asad* zur Erläuterung:

„Die Christen und die Magier (Zoroastrier) werden zur ersten Kategorie gezählt, denn obwohl sie anderen Wesen neben Gott göttliche Eigenschaften zuschreiben, betrachten sie diese Wesen grundsätzlich nur als Manifestationen – oder Inkarnationen – des Einen Gottes und bilden sich somit ein, daß sie Ihn allein anbeten; während ‚jene, die *darauf aus sind*, anderen Wesen als Gott göttliche Eigenschaften zuzuschreiben‘ (*alladhina aschraku*), offensichtlich implizit das Prinzip seiner Einheit und Einzigkeit verwerfen.“<sup>123</sup>

Daneben finden wir bspw. in Sure 5:82 eine besondere Wertschätzung von Christen, wenn der Koran sagt:

## Sure 5:82

Du wirst sicher finden, dass unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die Polytheisten sind. Und du wirst sicher finden, dass unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Lieben am nächsten stehen, die sind, welche sagen, „Wir sind Christen.“ Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.

Auch hier zeigt sich, dass Christen nicht zwangsläufig als *mušrikūn*, als „Beigeseller“, verstanden wurden, sondern dass ihnen mit Achtung begegnet wurde. So kann auch hier nochmals auf *Mohammad Asad* verwiesen werden, der erklärt:

„Es ist bemerkenswert, daß der Qur'an in *diesem Zusammenhang* die Christen nicht zu denjenigen zählt, ‚die darauf aus sind, etwas anderem neben Gott Göttlichkeit zuzuschreiben‘ [...]: denn obwohl sie durch ihre Vergöttlichung Jesu der Sünde des *schirk* (Die Zuschreibung von Göttlichkeit zu einem oder etwas anderem neben Gott) schuldig sind, beten die Christen nicht *bewußt* eine Mehrzahl von Gottheiten an, da ihre Theologie in der Theorie den Glauben an den Einen Gott postuliert, der Sich nach dieser Konzeption in der Trinität von Aspekten oder ‚Personen‘ manifestiert, von denen Jesus vermeintlich eine ist. Wie unvereinbar auch immer dieses Dogma mit den Lehren des Qur'an sein mag, so beruht ihr *schirk* jedenfalls nicht auf bewußter Absicht, sondern ergibt sich vielmehr aus ihrer ‚Überschreitung der Grenzen der Wahrheit‘ in ihrer Verehrung von Jesus (Siehe 4:171, 5:77).“<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Hier wurde folgende Übersetzung verwendet: MOHAMMAD ASAD, Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Düsseldorf 2009, 638.

<sup>123</sup> ASAD, Die Botschaft des Koran, 638.

<sup>124</sup> ASAD, Die Botschaft des Koran, 218.

Im Ausgang von diesen beiden Suren versteht diese Arbeit die koranische Kritik als Kritik an der konkreten Ausgestaltung der Trinitätstheologie und geht damit nicht von einer grundsätzlichen Ablehnung des Christentums durch den Koran aus.

Konkret greift der Koran lediglich an zwei Stellen die christliche Trinitätslehre auf, einmal in der Sure 4:171 und einmal in der Sure 5:73.<sup>125</sup>

#### **Sure 4: 171**

O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von Ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, dass Er ein Kind habe. Er hat, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.

#### **Sure 5:73**

Ungläubig sind diejenigen, die sagen: „Gott ist der Dritte von dreien“, wo es doch keinen Gott gibt außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, so wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhafte Pein treffen.<sup>126</sup>

In Auseinandersetzung mit dem Koran wurde im deutschsprachigen Raum lange Zeit die These vertreten, dass sich der Koran vor allem in der Kritik an trinitäts-theologischen Modellen gegen häretische Strömungen wendet und so die entsprechenden Suren nicht zwangsläufig den Graben zwischen beiden Religionen verstärken. In diesem Sinne wäre die lehramtliche Theologie nicht von dieser Kritik betroffen. So argumentiert *Martin Bauschke*, wenn er darauf hinweist, dass das „Gottesbild der Christen, das dem Koran vor Augen steht und dem er direkt widerspricht, [...] eine Art *familiärer Drei-Götter-Glaube* [ist], der aus der ‚Dreiheit‘ (*tatlît*) von Gott, dem Vater, Maria, seiner göttlichen Gefährtin, und aus Jesus, als ihrem gemeinsamen göttlichen Sohn besteht.“<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Vgl. SIDNEY H. GRIFFITH, The Unity and Trinity of God. Christian Doctrinal Development in Response to the Challenge of Islam – An Historical Perspective. In: MICHAEL ROOT/JAMES J. BUCKLEY (Ed.), Christian Theology and Islam, Cambridge 2014, 1-30, hier 2f.

<sup>126</sup> Die koranischen Verse werden im Folgenden - soweit nicht anders angegeben - zitiert aus: Der Koran. Übersetzt von ADEL THEODOR KHOURY. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh 4<sup>2007</sup>, 78.89.

<sup>127</sup> MARTIN BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29), Köln/Weimar/Wien 2000, 153. Bauschke verweist in diesem Zusammenhang auf Sure 5,116. Eine ähnliche Deutung verfolgen bspw. *Al-Zadījād* und *al-Farrā'* wenn sie den Vers 4:171 auch in Zusammenhang mit Vers 5:116 deuten und als Trinität die drei Götter Vater, Mutter und Sohn annehmen. Vgl. dazu ADEL THEODOR KHOURY, Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Band 5: Sure 4,1-176, Gütersloh 1994, 272.

In die gleiche Richtung geht auch *Hans Küng*, wenn er im Zusammenhang mit der Kritik der Sure 4:171 herausstellt:

„Als christliche Trinität erscheint im Koran freilich bisweilen nicht wie in der christlichen Orthodoxie die Dreiheit Gott Vater, Sohn und Geist, sondern [...] die [...] Dreiheit von Gottvater, Gottesmutter Maria und Gottessohn Jesus. Den Hintergrund der koranischen Polemik bilden die heftigen christlichen Kontroversen und kirchenpolitischen Kämpfe, die mit der Formulierung der Christologie in hellenistischen Kategorien und Vorstellungen einhergehen und in der Kirche, wie auch der Koran vermerkt, zu Uneinigkeit und Unfrieden führen.“<sup>128</sup>

In diesem Kontext wird dann häufig der Collydiranismus als die Irrlehre aufgegriffen, gegen die sich der Koran wehrt.<sup>129</sup> Diese Tendenz, die Kritik des Korans als Kritik an häretischen Gruppierungen zu verstehen, sieht auch *Sidney Griffith* und führt aus:

„Most often, researchers have looked for Christian influences on Qur’anic and other early Islamic doctrinal formulae that seem to them to reflect Christian teachings at variance with the main-line Christian views of the Qur’ān’s own day, but that seem to accord well with the Qur’ān’s own judgements. This endeavour has led many scholars to postulate the influence of such earlier groups as those vaguely classified as ‘Jewish Christians’, the heretical ‘Nazarenes’, the ‘Ebionites’, the ‘Elchasaites’ and even the ‘Collyridians’.“<sup>130</sup>

Zwar hat diese Tendenz das Potenzial, muslimische Kritikpunkte an der Trinitätstheologie zu schmälern und damit den Dialog zwischen Christentum und Islam zu vereinfachen, weil die Kritik ja nicht die orthodoxe Lehre des Christentums,

---

Neben diesem Hinweis auf Sure 5,116 führt Martin Bauschke weiterhin aus: „Es ist zur traditionsgeschichtlichen Erklärung für die koranische Wiedergabe der christlichen Gottesvorstellung darüber hinaus die *Volksfrömmigkeit* der orientalischen Christen insbesondere aus dem syrischen, ägyptischen, äthiopischen und arabischen Raum, mit denen Muhammad es zu tun hatte, zu berücksichtigen.“ Dabei zeichnete sich die orientalisch-christliche Frömmigkeit dadurch aus, dass sie „von Angang an zu einer mehr tritheistischen als monotheistischen Gottesauffassung [neigte], was sich für die Christen in Ägypten und Äthiopien aufgrund der dort immer noch gegenwärtigen altägyptischen Vorstellung von Göttertriaden erklären lässt.“ BAUSCHKE, Jesus – Stein des Anstoßes, 154.

<sup>128</sup> HANS KÜNG, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München/Zürich 3<sup>2007</sup>, 605f.

Auch Geoffrey Parrinder schreibt: „[It] seems more likely that it is heretical doctrines that are denied in the Qur’ān, and orthodox Christians should agree with most of its statements.“ EDWARD GEOFFREY PARRINDER, Jesus in the Qur’ān, London 1982, 133.

<sup>129</sup> Vgl. dazu auch Mun’im Sirry: „The charge that the Qur’ān misrepresents the doctrine of the Trinity with tritheism is further reinforced by Q.5:116, which implies that Christians were accused of believing in three gods: God, Jesus, and Mary, rather than Father, Son, and Holy Spirit. Scholars have for a while been searching for possible sources of this unorthodoxy conception. The standard explanation is that [...] the Qur’ān might refer to the early Cult of Mary, called the Collyridians, which existed in Arabia in the first centuries of the Christian era.“ MUN’IM SIRRY, Scriptural polemics. The Qur’ān and other religions, Oxford 2014, 155f.

<sup>130</sup> SIDNEY H. GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur’ān“: Who were „those who said ,Allāh is third of three“ according to al-Mā’ida 73? In: MEIR M. BAR-ASHER, SIMON HOPKINS/SARAH STROUMSA/BRUNO CHIESA (Ed.), A word fitly spoken. Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur’ān presented to Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 2007, 83–110, hier 87.

Vgl. dazu auch GRIFFITH, The Unity and Trinity of God, 3.

sondern nur häretische Strömungen betrifft.<sup>131</sup> Doch birgt diese christliche Ver-  
einnahmung auch große Schwierigkeiten. Denn, so Klaus von Stosch:

„Aus muslimischer Sicht ist dieses Friedensangebot allerdings mit größter Vorsicht zu genießen, weil der Koran selbst ja eindeutig meint, sich auf Christen zu beziehen und auch die gesamte muslimische Theologiegeschichte davon ausging, dass sich der Koran kritisch mit dem Christentum auseinandersetzt. Von daher wäre es für Muslime gelinde gesagt etwas peinlich, wenn man zugeben müsste, dass sich die muslimische Tradition hier in ihrer Gänze irrt und der Koran nur einfach bestimmte Häresien auf der arabischen Halbinsel mit dem Christentum verwechselt.“<sup>132</sup>

In diesem Sinne gibt es in der gegenwärtigen Forschung Stimmen, die davon ausgehen, dass der Koran eben nicht christliche Strömungen kritisiert, die gegen den Mainstream der Zeit stehen, sondern schon sehr genau die neuralgischen Punkte einer Trinitätstheologie der Zeit aufgreift. So betont Sindey Griffith, dass „in early Islamic times both Christian and Muslim scholars alike understood the Qur'an's constant affirmation that God is one (*at-tawḥīd*) to be directed against the contrary Christian affirmation that the one God is also three (*at-tathlīth*): Father, Son, and Holy Spirit.“<sup>133</sup>

Das Christentum zur Zeit der Entstehung des Korans ist geprägt durch verschiedene Gruppierungen, die sich vor allem vor dem Hintergrund christologischer Fra-  
gestellungen voneinander differenzieren.<sup>134</sup> Allerdings ist der Befund, „Arabien als Sammelbecken für christliche Häresien anzusehen“<sup>135</sup>, kritisch zu prüfen. So zeigt etwa Klaus von Stosch im Kontext des Forschungsprojekts „Jesus im Koran“ auf, dass die Existenz der in diesem Zusammenhang am häufigsten genannten Gruppierungen der Judenchristen und Marianiten nur sehr schwer historisch belegbar sei und vielfach ein großes Maß an Spekulationen bedürfe.

<sup>131</sup> Vgl. dazu MOUHANAD KHORCHIDE/KLAUS VON STOSCH, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i.Br. 2018 (in Erscheinung), 46: „Leider gibt es aber eine unselige Tradition der westlichen Koranlektüre, die den Koran dadurch zu diskreditieren sucht, dass er ihn vorwiegend mit christlichen Splittergruppen beschäftigt sieht. Im Hintergrund kann hier auch das noble Interesse einer Versöhnung zwischen Islam und Christentum durch die Einsicht stehen, dass die koranischen Aussagen gar nicht auf das Christentum selbst, sondern nur auf häretische Splittergruppen ziehen.“

<sup>132</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 46.

<sup>133</sup> GRIFFITH, The Unity and Trinity of God, 3f.

<sup>134</sup> „[T]he Christians in the Islamic world were not themselves a single community; they professed different ecclesial allegiances largely based on differing Christologies inherited from the church-dividing controversies of the immediately preceding, pre-Islamic times. Indeed the several Christian communities carried these controversies with them into Islamic times, and their 'Denominations', if we may so call their divided communities, came into full articulation of their distinctive identities only in Islamic times“. GRIFFITH, The Unity and Trinity of God, 7.

<sup>135</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 46f. Mit Verweis auf THERESE HAINTHALER, Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung (Eastern Christian Studies 7), Leuven 2007, 56.

„Um die koranische Kritik am Christentum verstehen zu können, braucht man jedenfalls keine sonst unbekannten Häresien ins Feld zu führen. Vielmehr lassen sich alle Invektiven des Korans auch dann gut verstehen, wenn man nur die allgemein anerkannten Hauptströmungen des Christentums annimmt, die es zur damaligen Zeit gab. Wir gehen also davon aus, dass der Verkünder des Korans sich mit byzantinischen, ostsyrischen und miaphysischen Christen auseinandersetzt. [...] Der Verkünder des Korans setzt sich also mit dem Christentum seiner Zeit auseinander, nicht mit häretischen Rand- und Sondergruppen. Wenn uns die Positionen der im Koran referierten Christen fragwürdig vorkommen, so liegt das einfach an der Fragwürdigkeit des Christentums selbst – zumindest in seiner Gestalt im siebten Jahrhundert.“<sup>136</sup>

Im Zentrum der Kritik des Korans stehen also damit die trinitätstheologischen Positionen der bekannten christlichen Gruppierungen des 7. Jahrhunderts. Diese Gruppierungen sind in erster Linie die Melkiten/Katholiken, die Jakobiten/Westsyrer und die Nestorianer/Ostsyrer<sup>137</sup>. So stellt auch Sidney Griffith heraus,

„that the Christians whose doctrines and practices are subject to critique in the ‚Arabic Qur’ān‘ are Arabic-speaking Christians associated with the largely Aramaic-speaking denominations, the existence of whom to Arab tribesmen in the early seventh century is a matter of historical record. They are the ‚Melkites‘, ‚Jacobites‘ and ‚Nestorians‘ of whom the later Syriac and Arabic sources both Muslim and Christian regulatory speak.“<sup>138</sup>

Trotz der unterschiedlichen Gruppierungen, die es innerhalb des Christentums zur Zeit des Islams gab, waren sie sich doch in Bezug auf die Verteidigung der christlichen Trinitätslehre gegenüber den Muslimen größtenteils einig. Das verbindende Element stellt hier das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis dar mit dem Verweis auf Gottes Wesen in einer Substanz und drei Hypostasen bzw. Personen.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> KHORCHIDE/STOSCH, *Der andere Prophet*, 54..

<sup>137</sup> GRIFFITH, *The Unity and Trinity of God*, 28. Die Begriffe „Jakobiten“, „Nestorianer“ und „Melkiten“ wiesen eine recht polemische Konnotation auf, sodass in dieser Arbeit die Bezeichnungen Westsyrer für Jakobiten, Ostsyrer für Nestorianer und Katholiken für die melkitische Gruppierung verwendet werden. In Zitaten werden die jeweils dort verwendeten Bezeichnungen beibehalten.

Die Bezeichnung „Jakobiten“ für die westsyrische Kirche geht auf den miaphysischen Bischof Jakob Baradai (gest. 578) zurück. Dies wird insofern der westsyrischen Kirche nicht gerecht, als „die viel älteren historischen Wurzeln dieser Kirche vernachlässigt werden“ (JOHANNES OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirche*, 2., aktualisierte Auflage, Regensburg 2008, 23). Die Kennzeichnung der ostsyrischen Kirche als „nestorianisch“ ist gleich doppelt irreführend. Zum einen müsste genauer ausdifferenziert werden, ob mit dem „Nestorianismus“ die Häresie des Adoptionismus verbunden wird und ob dies, angesichts der Theologie des Nestorius, wirklich gerechtfertigt ist (vgl. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, 254f.). Zum anderen weist Johannes Oeldeleman darauf hin, dass eine nestorianische Christologie – wird sie häretisch verstanden – zu keinem Zeitpunkt von der ostsyrischen Kirche vertreten wurde und diese Bezeichnung insofern unangebracht ist (vgl. OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens*, 9f., 27). Die „Anhänger des Konzils von Chalcedon [wurden] in der Regel von den byzantinischen Kaisern unterstützt, weshalb sie von ihren Gegnern polemisch als ‚Melkiten‘ (Kaisertreue) bezeichnet wurden“ (ebd., 22f.). Hier wird deutlich, dass auch diese Bezeichnung aufgrund ihres polemischen Charakters mit Vorsicht zu verwenden ist.

<sup>138</sup> GRIFFITH, *Syriacisms in the „Arabic Qur’ān“*, 85f.

<sup>139</sup> Vgl. GRIFFITH, *The Unity and Trinity of God*, 7.

Die vierte Sure *an-Nisa'* (die Frauen) handelt in vielen Passagen von den Rechten der Frau und allgemein vom Familienleben, weshalb sie den entsprechenden Titel trägt. Sie entstand wohl vier Jahre nach der Hidschra (622), sprich 626, und gehört damit in die medinensische Zeit.<sup>140</sup> „Ein großer Teil der *sura* ist praktischer Gesetzgebung gewidmet, bezogen auf Probleme von Frieden und Krieg wie auch die Beziehungen von Gläubigen zu Nichtgläubigen, insbesondere Heuchlern.“<sup>141</sup> Dabei geht die Sure zunächst in Vers 150-152 darauf ein, dass ein Glaube an Gott ohne den Glauben an die Propheten nicht möglich ist. Dieser Punkt führt zur Kritik am Judentum, welches weder Mohammad noch Jesus als Prophet anerkennt. Von dort aus ergibt sich schließlich die Kritik am Christentum, wenn es Jesus Christus als Sohn Gottes bekennt und Mohammed nicht als Prophet anerkennt (4,171f.).<sup>142</sup>

Wenn man nun die Sure 4:171 selbst betrachtet, gibt es zunächst eine klare Anweisung an „die Leute des Buches“ – oder, wie Muhammad Asad übersetzt, die „Anhänger des Evangeliums“ –, in ihrem religiösen Eifer nicht zu übertreiben und über Gott nur die Wahrheit zu sagen.<sup>143</sup> So ist dieser einleitende Satz als Aufforderung und direkte Ansprache an die Christen zu verstehen.

Im nächsten Satz finden sich zur Beschreibung der Rolle Jesu Christi zwei Begriffe, die auch im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie eine Rolle spielen: Es ist die Rede von Christus Jesus als „Gesandter Gottes und sein Wort“ und „ein Geist von Ihm“. Jesus als Geist Gottes ist an dieser Stelle nach *Adel Theodor Khoury* so zu verstehen, dass „Jesus [...] einer der edlen Geister [ist], die Gott erschaffen hat.“<sup>144</sup> Er beruft sich hier auf *Rāzī*, der noch zwei weitere Deutungen für Jesus als Geist aufzeigt: „Jesus sei Geist, weil er Leben in die Menschen durch seine Botschaft bringt, oder weil er eine Barmherzigkeit von seiten Gottes ist.“<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Vgl. MOHAMMAD ASAD, Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Düsseldorf 2009, 146. Asad weist allerdings darauf hin, dass „einige ihrer Verse zu einer früheren und Vers 58 zu einer späteren Zeit gehören mögen.“

<sup>141</sup> Mohammad Asad, Die Botschaft des Koran, 146.

<sup>142</sup> Vgl. MOHAMMAD ASAD, Die Botschaft des Koran, 146.

<sup>143</sup> Vgl. MOHAMMAD ASAD, Die Botschaft des Koran, 192.

<sup>144</sup> ADEL THEODOR KHOURY, Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Band 5: Sure 4,1-176, Gütersloh 1994, 271. Da die klassischen Kommentare wie bspw. Von RĀZĪ, TABARĪ und ZAMAKHSHARĪ nicht in englischer Sprache vorliegen, können an dieser Stelle nur die Verweise eingearbeitet werden, die Khoury in seinem Kommentar anführt.

<sup>145</sup> KHOURY, Der Koran. Band 5: Sure 4,1-176, 271. Diese Deutung Jesu Christi ist auch christlich gut zu rezipieren, wenn wir betonen, dass uns in Jesus die Botschaft der Liebe Gottes personal begegnet.

Wort und Geist können aus christlicher Perspektive als die „in der Geschichte erfahrbaren Elemente der Trinität“<sup>146</sup> verstanden werden, die hier an Jesus als den Christus rückgebunden werden. Es ist zu vermuten, dass diese Übernahme der christlichen Begrifflichkeiten durch den Koran kein Zufall ist, sondern sehr bewusst geschieht. In diesem Sinne könnte dieser Satz durchaus auch als Würdigung dessen verstanden werden, was christliche Trinitätstheologie ursprünglich aussagen will, nämlich die Möglichkeit der geschichtlichen Erfahrung Gottes in Wort und Geist.<sup>147</sup> Da allerdings Wort und Geist muslimisch deutlich enger verbunden gedacht werden, als dies im Christentum der Fall ist, kann dieser Punkt als Kritik an einer zu starken Differenzierung der heilsgeschichtlichen Personen verstanden werden. An dieser Stelle würde christliche Trinitätstheologie auf den Grundsatz „*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*“, wie *Gabriel Biel* es formuliert, verweisen.<sup>148</sup>

Wie bereits oben gezeigt wurde, schließt sich eine Deutung der Kritik des Korans „Sagt nicht: Drei“ als Kritik an kleineren häretischen Gruppierungen aus. Zwar wurde von einigen Kommentatoren wie *al-Zadijādj* und *al-Farrā'* ein enger Bezug zwischen Sure 4:171 und Sure 5:116 hergestellt, durch den man zu einem Verständnis gelangen könnte, dass Maria ein Teil der Trinität sei und Gott demnach aus Vater, Mutter und Sohn bestünde. Dieser Deutung schließt sich allerdings der klassische Kommentator *Tabarī* nicht an, was noch einmal mehr zeigt, dass die koranische Kritik nicht als Kritik an häretischen Gruppierungen verstanden werden kann, die die übliche Trinitätstheologie konterkarieren.

Als Erläuterung zu der Kritik „Und sagt nicht: Drei“ schreibt Adel Theodor Khoury in seinem Kommentar: „d.h. [gemeint ist das christliche Bekenntnis: Drei]: Wir glauben an den einen Gott in drei Hypostasen, oder: Wir glauben an drei Götter.“<sup>149</sup> Hierin zeigt sich die große Schwierigkeit der Trinitätstheologie im Dialog mit dem Islam. Natürlich darf man christlich unter keinen Umständen von drei Göttern sprechen. Die zentrale Frage ist allerdings, inwiefern der Hypostasenbegriff inhaltlich bestimmt wird. Scheinbar werden die beiden Sätze „Wir glauben an den einen Gott in drei Hypostasen“ und „Wir glauben an drei Götter“ von Khoury in

---

<sup>146</sup> Vgl. hierzu KHORCHIDE/Stosch, Der andere Prophet, 170.

<sup>147</sup> Vgl. hierzu KHORCHIDE/Stosch, Der andere Prophet, 170.

<sup>148</sup> GABRIEL BIEL, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Prologus et Liber primus, Tübingen 1973, distinctio 14, quaestio 1, articulus 1, 395.

<sup>149</sup> KHOURY, Der Koran. Band 5: Sure 4,1-176, 272.

einer bestimmten Weise gleichgesetzt. Dies ist natürlich in Bezug auf christliche Trinitätslehre fatal. Trinitätslehre darf nie so ausgestaltet werden, dass sie den Eindruck des Glaubens an drei Göttern erwecken könnte. So präzisiert Adel Theodor Khoury nochmals:

„Der Glaube an drei Hypostasen wird von den Kommentatoren und Theologen des Islam zurückgewiesen, weil diese Hypostasen – so lautet das Argument – nicht nur als Eigenschaften Gottes (die ja der Koran selbst anerkennt), sondern als drei subsistierende Wesen zu verstehen sind.“<sup>150</sup>

In diesem Sinne kann die koranische Kritik in Sure 4:171 in erster Linie als eine Kritik an trinitätstheologischen Positionen gewertet werden, die eine zu starke Betonung der Eigenständigkeit der trinitarischen Personen vorweisen können, was v.a. im Kontext der sozialen Trinitätstheologie weit verbreitet ist.<sup>151</sup> Je stärker die Eigenständigkeit der Hypostasen gedeutet wird, desto schwieriger wird es, die koranische Kritik zu widerlegen. So sieht auch Klaus von Stosch in dem Satz „Sagt nicht: Drei“, „dass durch dieses Bekenntnis der Gedanke abgewehrt werden soll, dass man im Blick auf Gott in irgendeiner Weise zählen kann, und es pragmatisch gesehen besser für den Menschen ist, sich nicht in trinitätstheologische Spekulationen zu verlieren.“<sup>152</sup> In diesem Zusammenhang kann auf die Diskussionen zur kappadokischen Trinitätstheologie verwiesen werden. Durch die dort vorgenommene Differenzierung der Begriffe der *ousia* und der *hypostasis* wurde eine Differenzierung in das Wesen Gottes eingetragen, die es auf den ersten Blick doch scheinbar ermöglichte, die Hypostasen wie Personen zählen zu können. Allerdings verweist Sarah Cooley in Auseinandersetzung mit der Theologie Gregor von Nyssas darauf, dass für ihn klar ist, dass keine Zahlen auf Gott übertragen werden können und man innerhalb der Trinität eben nicht zählen kann: „Although the *hypostaseis* have relational ,distinguishing marks', it is only in a Pickwickian sense, that they are ,three“.<sup>153</sup> Gottes Wesen ist durch seine Unendlichkeit jeder Bestimmung durch endliche Wesen wie den Menschen kategorial entzogen.<sup>154</sup> So greift

<sup>150</sup> KHOURY, Der Koran. Band 5: Sure 4,1-176, 272.

<sup>151</sup> Vgl. hierzu KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 170.

<sup>152</sup> Vgl. KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 170.

<sup>153</sup> SARAH COACLEY, „Persons' in the ‚Social‘ Doctrine of the Trinity. A Critique of Current Analytic Discussion. In: STEPHEN DAVIS/DANIEL KENDALL/GERALD O‘COLLINS (Hg.), The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, Oxford 1999,123-144, hier 134.

<sup>154</sup> Vgl. WOLF-DIETER HAUSCHILD/VOLKER HENNING DRECOLL, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, 101.

hier der Koran ein Problem auf, dass auch innerhalb des Christentums auftauchte und dementsprechend diskutiert wurde.

In eine andere Deutungsrichtung des Verses 4:171 geht *Sayyid Quṭb* in seinem Koran-Kommentar.<sup>155</sup> Er sieht die christliche Trinitätstheologie vor allem beeinflusst von paganen Strömungen, gegen die sich der Koran wendet. Christen überschreiten demnach die Grenzen der Wahrheit, sofern sie behaupten, dass Jesus Christus der Sohn Gottes sei.<sup>156</sup>

„If we closely follow the history of the Christian faith, we are bound to come to the conclusion that the concept of trinity and that of Jesus being the son of God, (limitless is God in His glory) were unknown to the early Christians. [...] These concepts were introduced into Christianity much later, at different times, when pagans embraced Christianity without altogether abandoning their pagan and polytheistic concepts. It is perhaps more likely that the concept of the trinity was imported from ancient Egyptian religions, such as the concept of the trinity of Osiris, Isis and Horus, as well as the many other trinities in ancient Egyptian religions.“<sup>157</sup>

An dieser Stelle ist aus christlicher Perspektive zu betonen, dass es in der Ausbildung des trinitätstheologischen Dogmas in erster Linie um die Auseinandersetzung mit den ursprünglichen Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger Jesu ging.<sup>158</sup> Trinitätstheologie versucht diese ursprünglichen Erfahrungen nachzuvollziehen und zur Sprache zu bringen. Dennoch lässt sich an diesem Erklärungsversuch Quṭbs sehr gut erkennen, dass christliche Theologie noch deutlicher erklären muss, dass es um konkrete heilsgeschichtliche Erfahrungen geht, wenn versucht wird, Gottes Wesen als trinitarisch zu beschreiben, und nicht nur um spekulative Denkformen.

So lässt sich Sure 4:171 als Warnung lesen, eine zu starke Eigenständigkeit und damit verbunden Göttlichkeit Jesu Christi anzunehmen und so schließlich im Sinne einer zu radikalen sozialen Trinitätstheologie zur Annahme dreier Götter zu gelangen. Viel eher sollte man sich auf die Weisen konzentrieren, in denen Gott uns heilsgeschichtlich begegnet, nämlich im Wort und im Geist Gottes. In dieser Lesart kann die Sure 4:171 für eine christliche Trinitätstheologie als Mahnung dienen, sich nicht in spekulativen Denkstrukturen zu verirren, sondern immer eine heils-

---

<sup>155</sup> Neben den beiden klassischen Autoren *Rāzī* und *Tabarī* soll mit *Sayyid Quṭb* zumindest ein bekannter Theologe des 20. Jahrhunderts aufgegriffen werden.

<sup>156</sup> Vgl. SAYYID QUṬB, In the Shade of the Qur’ān. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Vol. III Sūrah 4 Al-Nisa’. Transl. and ed. by ADIL SALAHI and ASHUR SHAMIS, Leicester 2001, 403.

<sup>157</sup> QUTB, In the Shade of the Qur’ān, 402.

<sup>158</sup> Vgl. hierzu auch Kap. 2.1. Auch innerhalb des Christentums gab es die Tendenz die Trinitätstheologie durch eine Hellenisierung des ursprünglichen Glaubens zu erklären. Vgl. dazu die Hellenisierungsdebatte im Ausgang von Adolf von Harnack: HARNACK, Das Wesen des Christentums.

geschichtliche Verortung als Grundlage zu bestimmen, die dann auch ein Gespräch mit dem Islam ermöglichen kann.

Bedingt durch die Parallele zwischen dem Ausdruck „Der Dritte von Dreien“ in Sure 5:73 und der Sure 4:171, in der die Phrase „Sagt nicht: Drei!“ aufgegriffen wird, kommt auch die Sure 5:73 als Kritik an der Trinitätstheologie in Betracht.<sup>159</sup> Im Zusammenhang mit dieser Sure ist zunächst zu beachten, dass sich die Kritik des Korans an denen, „die sagen: ‚Gott ist der Dritte von Dreien‘“ an die christlichen Gruppierungen der westsyrischen, ostsyrischen und katholischen Kirche richtet – und nicht an eine häretische Gruppierung.<sup>160</sup> Inhaltlicher Schwerpunkt der Sure 5:73 ist die Kritik an der Annahme der Göttlichkeit des Menschen Jesu.<sup>161</sup> Dies wird schon durch die vorhergehende Sure 5:72 deutlich:

„Ungläubig sind diejenigen, die sagen ‚Gott ist Christus, der Sohn Marias‘, wo doch Christus gesagt hat: ‚O ihr Kinder Israels, dienet Gott meinem Herrn und eurem Herrn‘. Wer Gott (andere) beigesellt, dem verwehrt Gott das Paradies. Seine Heimstätte ist das Feuer. Und die, die Unrecht tun, werden keine Helfer haben.“

Die für Christen unübliche Redeweise „Gott ist Christus, der Sohn Marias“, anstatt „Jesus Christus“ oder „Jesus ist der Sohn Mariens“ erklärt Griffith damit, dass „the Qur'an's adoption of a different phraseology was for the purpose of rhetorically more forcefully expressing its negative judgement of a Christian teaching.“<sup>162</sup>

*Muhammad Taqī-ud-Dīn Al-Hilālī* und *Muhammad Muhsin Khān* stellen in ihrer Auslegung des Verses 5:73 in Bezug auf *Ibn Kathīr* heraus: „Allāh states that the Christians such sects as Monarchite, Jacobite and Nestorite are disbelievers, those among them who say that Ḥisā is Allāh. Allāh is far holier than what they attribute to Him.“<sup>163</sup> Der eigentliche Kritikpunkt liegt damit an dieser Stelle in der Gleichsetzung Jesu Christi mit Gott. In diesem Zusammenhang zeigt auch Klaus von Stosch in Auseinandersetzung mit der Sure 5:72 auf, dass die Kritik

<sup>159</sup> Zur Erklärung der Bedeutung dieser Parallele führt Sidney Griffith an: „Here is the evidence of the realization in the Qur'ān that from the Islamic perspective, the Christian doctrine of the divinity of Christ leads to the equally objectionable doctrine of the Trinity. This too reflects a rudimentary Christian consciousness – namely, that the doctrine of the divinity of Christ entails the doctrine of the Trinity.“<sup>159</sup> GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 101f.

<sup>160</sup> Vgl. dazu GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“.

<sup>161</sup> Vgl. dazu GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 100f.

<sup>162</sup> GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 101.

<sup>163</sup> MUHAMMAD TAQĪ-UD-DĪN AL-HILĀLĪ / MUHAMMAD MUHSIN KHĀN, Interpretations of the Meanings of the Noble Qur'ān in the English Language. With comments from Tafsir At-Tabari, Tafsir Al-Qurtubi and Tafsir Ibn Kathir and Ahadith from Sahih Al-Bukhari, Sahih Muslim and other Ahadith books. Part 1 (Sūrah 1 to 5), Riyadh.

„im Kontext des Theopaschitenstreits im Umfeld des Kaisers Justiniens [steht, bei dem] durchaus theologisch dafür argumentiert wurde, dass man nicht nur Christus als *Gott* bezeichnen könne, sondern auch umgekehrt Gott als *Christus*. [...] Im Hintergrund dieses theologischen Gedankens steht eine Idee, die allerdings heute noch gelegentlich in der christologischen Debatte vertreten wird, nämlich die Idee, dass es nichts gibt, was wir über Gott sagen können, das nicht in Jesus Christus gesagt ist, sodass man den Eindruck gewinnt, dass Gott sich in Christus erschöpft hat.“<sup>164</sup>

Die Bedeutung der Phrase „Dritter von Dreien“ kann nach Griffith allerdings nur dadurch erklärt werden, dass es sich hier um einen Syriakismus handelt, der im Kontext des arabischsprachigen Christentums durchaus geläufig war. Dabei entspricht der syrische Begriff *tlīthāyā* dem arabischen *thālith*.<sup>165</sup> *Thālith* ist, wie auch *David Thomas* herausstellt, „the normal Muslim designation for the doctrine of the divine Trinity, in the same way as *tawhīd* [...] is used to designate the divine Unity.“<sup>166</sup> Interessant ist nun nach Griffith die Tatsache, dass der Begriff *tlīthāyā* als Syriakismus durchaus von Theologen wie *Ephraem dem Syrer* oder *Jacob von Sarug* als Beinamen Jesu Christi verwendet wurde.<sup>167</sup>

„The recognition of this use of the Syriac epithet *tlīthāyā* as a title of Christ should now add depth to the understanding of the Qur'ān's rejection of those who say God is *thālithu thalāthain* (V al-Mā'ida 73), if the phrase is seen to be a Syriacism. In context, the Qur'ān is surely rejecting the divinity of Christ, as we have seen. And Christians in the Qur'āns audience, whose patristic, liturgical and theological heritage was Aramaic, and specifically Syriac, would undoubtedly have been the ones prepared to describe Christ as *tlīthāyā*, thereby alluding to the full range of typological reminiscences we have described above.“<sup>168</sup>

Bedingt dadurch, dass *thālith* eine Übersetzung des syrischen *tlīthāyā* darstellt, gehen aber die vollen Bedeutungsnuancen des Begriffs *tlīthāyā* leider abhanden, was dann erklärt, warum die Sure 5:73 den Ausdruck „Dritter von Dreien“ im Sinne der Zahl „drei“ verwendet. Wenn Jesus also durch Ephraem den Syrer u.a. der Beiname *tlīthāyā* gegeben wurde, wurden dadurch implizit (biblische) Motive der

---

<sup>164</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 166f.. Mit Verweis auf KARL-HEINZ UTHEMANN, Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe. In: Augustinianum 33 (1999), 5-83, hier 20.

<sup>165</sup> Vgl. GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 103: „The Syriac term is *tlīthāyā*, approximately congruent in meaning with the Arabic term *thālith* and usually defined in English as meaning „third, threefold, triple, treble, trine.“ Mit Verweis auf J. PAYNE SMITH (Ed.), A compendious Syriac Dictionary. Based upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith, Oxford 1903, 614.

<sup>166</sup> DAVID THOMAS, Art. *Thālith*. In: Encyclopaedia of Islam 10 (2000), 373-375, hier 373.

<sup>167</sup> „In a number of instances in his religious poetry St. Ephraem the Syrian, who was by far the most often quoted of the early Syriac writers, spoke of Christ as *tlīthāyā* within several frames of references“. GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 104.

„They [Ephraem, Jacob of Sarug and others; K.L.] came eventually to employ the term *tlīthāyā* as a personal epithet of Christ. For them in this context Christ was the one whose truth was to be discerned in terms of the several mystical triads in reference to which, from their typological viewpoint, Jesus, the Messiah, can be accurately characterised. GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 106.

<sup>168</sup> GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 106. Gemeint sind hier die Verweise auf die Verwendung von Ephraem dem Syrer vom Begriff *tlīthāyā* in Bezug auf die drei Tage, die Jesus vor der Auferstehung im Grab lag, auf seine dreifache Rolle als Priester, Prophet und König etc. Vgl. Dazu GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 104.

Zahl *drei* angesprochen, wie die *drei* Tage, die Jesus vor seiner Auferstehung im Grabe lag oder seine *drei* Ämter als Priester, Prophet und König sowie der Verweis auf Gen 22:4, wo auch der Begriff *tlīthāyā* verwendet wird. Diese vollständigen Bedeutungsnuancen und Hintergründe werden in dem Ausdruck *thālithu thalāthātin* nur Christen bekannt gewesen sein. So greift der Koran an dieser Stelle einen sehr zentralen Kritikpunkt der Christologie auf, indem er eine Vergöttlichung Jesu und damit verbunden eine Depotenziierung und Verendlichung Gottes angreift. Als explizite Kritik an der Trinitätstheologie scheidet er jedoch aus.

In Anbetracht der bisher dargestellten Erkenntnisse kann die koranische Kritik an trinitarischen Positionen als Kritik verstanden werden, die auch christlicherseits durchaus nachzuvollziehen ist und nicht übersehen werden darf. So kann die Sure 4:171 als grundsätzliche Anfrage an den Begriff der Hypostase gesehen werden; Sure 5:73 fordert hingegen zu einer christologischen Positionierung auf, bei der das wahre Menschsein und das wahre Gottsein gewahrt bleiben, die dabei aber eine nachträgliche Vergöttlichung des Menschen Jesu ausschließt. So wird schon an dieser Stelle deutlich, inwiefern der Koran und damit auch der Islam das christliche Bekenntnis herausfordert, das Bekenntnis zu einem trinitarischen Gott präzise zu formulieren und zu erläutern, welche Erfahrungen mit dem mir in Christus begegnenden Gott hinter diesem Bekenntnis stehen.

### 3.2 Trinitätstheologie im 8. bis 10. Jahrhundert im Dialog mit dem Islam: Theodore Abū Qurrah und Abū ’Isā al-Warrāq

Nachdem der Fokus der Arbeit im vorherigen Kapitel auf der koranischen Kritik an der Trinitätstheologie lag, soll es nun im nächsten Schritt darum gehen, die Auseinandersetzungen um die Trinitätstheologie zwischen Muslimen und Christen um das 9. Jahrhundert anhand zweier Beispiele zu beleuchten. Dabei geht es zum einen um den christlichen Autor Theodore Abū Qurrah, der sich in besonderer Weise mit dem Dialog zu Muslimen im Kontext des 9. Jahrhunderts auseinanderge-

setzt hat, und zum anderen um den muslimischen Autor Abū 'Isā al-Warrāq, der eine sehr ausführliche Widerlegung der christlichen Trinitätstheologie und der Christologie vorgelegt hat. Diese beiden Autoren wurden zum einen deshalb ausgewählt, weil sie zu den prominentesten Ansätzen im theologischen Gespräch zwischen Christentum und Islam um das 9. Jahrhundert sind, deren Beiträge auch in englischer (und bei Abū Qurrah sogar in deutscher) Übersetzung zur Verfügung stehen. Zudem kann an diesen beiden Autoren exemplarisch gut herausgearbeitet werden, wie die Diskurse in diesem Zeitraum verliefen. So wird man an Abū Qurrah gut ablesen können, mit welchen Anfragen sich das Christentum im Hinblick auf Trinitätstheologie und Christologie konfrontiert sah und wie es auf diese reagierte. Bei Abū 'Isā al-Warrāq wird man hingegen einen der detailliertesten Entwürfe der Widerlegung der Trinitätstheologie finden, der sich durch ein hohes Maß an Kenntnis der christlichen Theologie auszeichnet. Das beginnende 9. Jahrhundert wähle ich als Untersuchungszeitpunkt, weil sich die islamische Schultheologie hier mehr und mehr zu konsolidieren beginnt und sich auf hohem Niveau auch mit christlicher Glaubensreflexion auseinandersetzt. Gerade für den orientalischen Raum kann man feststellen, dass sich seit *Johannes von Damaskus* auch Christen auf hohem Niveau an diesen Schuldebatten beteiligten, so dass sich schon hierdurch die geografische Auswahl der Protagonisten in den nachfolgenden Auseinandersetzungen ergibt.

### 3.2.1 Theodore Abū Qurrah: ein christlicher Theologe im Gespräch mit dem Islam

#### 3.2.1.1 Biographische Einordnung

Theodore Abū Qurrah ist ein christlicher Theologe des späten 8. und frühen 9. Jahrhunderts. Er gehört nach Sidney Griffith als Anhänger des Konzils von Chalzedon der Gruppe der Melkiten an, die er als „Arabic-speaking Christians in the world of Islam who accepted the doctrinal formulae determined by the first six ecumeni-

cal councils of Roman or Byzantine orthodoxy“<sup>169</sup> definiert, was dem Glauben der katholischen Kirche entspricht.

Genaue biographische Daten Theodore Abū Qurrahs sind leider nicht erhalten, sie können ausschließlich aus seinen Selbstzeugnissen sowie aus Verweisen auf ihn durch andere Autoren erschlossen werden.<sup>170</sup> Wahrscheinlich lebte er zwischen 740/750 und 820/830.<sup>171</sup> Er wurde vermutlich in Edessa geboren<sup>172</sup> und war möglicherweise ein Mönch des Klosters Mar Sabas in der judäischen Wüste nahe Jerusalem, in jedem Fall unternahm er aber eine Reise zu diesem Kloster.<sup>173</sup> Dort stand er „unter dem unmittelbar persönlichen oder doch wenigstens literarischen Einfluss des hl. Johannes von Damaskus.“<sup>174</sup> Zwar stellt *Georg Graf* heraus, dass direkte Zeugnisse, „daß er ein Schüler des heil. Johannes von Damaskus war, fehlen.“ Dennoch herrscht eine auffallende Ähnlichkeit in der schriftstellerischen Tätigkeit zwischen Johannes von Damaskus und Theodore Abū Qurrah:

„Die Grundlehren des Christentums mit besonders ausgedehnter Behandlung der diophysitischen Lehre und die Darbietung derselben in polemischer Form. Beide wenden sich in ihrer Polemik gegen die gleichen Gegner: Juden Mohammedaner, Nestorianer, Monophysiten, Mo-

<sup>169</sup> SIDNEY H. GRIFFITH, Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychios of Alexandria: Christian Self-Definition in the world of Islam. In: RIFAAH EBIED/ HERMAN TEULE (ed.) Studies on the Christian Arabic heritage: In Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir, S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Leuven 2004, 65-90, hier 65.

Vgl. dazu auch SIDNEY H. GRIFFITH, The Melkites and the Muslims. The Qur'an, Christology, and Arab Orthodoxy. In: Al-Qantara 33 (2012) 413-443, hier 414.

Vgl. auch REINHOLD GLEI/ADEL THEODOR KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 3), Altenberge 1995, 47.

<sup>170</sup> Vgl. THOMAS W. RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. The Development of the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu, Minneapolis 2013, 55f.

GEORG GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820). Literaturhistorische Untersuchungen und Übersetzung (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte Bd. 10; 3./4. Heft), Paderborn 1910, 5.

Lamoreaux stellt zur Biographie Abu Qurrahs heraus: „He is one of those too numerous figures about whose theology we know a great deal, while their lives remain shrouded in darkness.“ JOHN C. LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah (Library of the Christian East Vol. 1), Birmingham 2005, xii.

<sup>171</sup> Die genaue Herleitung seiner Lebensdaten findet sich in: GEORG GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 1-20. Im Gegensatz zu Georg Graf nimmt Ignace Dick das Jahr 750 als Geburtsjahr an. Vgl. dazu GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 47. Mit Verweis auf IGNACE DICK, Théodore Abu-qurra. In: Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1963, 39 (nicht eingesehen).

SIDNEY GRIFFITH nimmt als Lebensdaten 755 bis 830 an und greift zur Herleitung der Daten auf zwei zeitgeschichtliche Zeugnisse zurück, die wiederum Daten Abu Qurrahs Wirken aufgreifen. Beides sind Dokumente von syrisch Orthodoxen, jakobitischen Autoren: zum einen die Aufzeichnungen von Michael dem Syrer und zum anderen die anonymen Aufzeichnungen von 1234 von einem unbekannten Autor aus Edessa. Vgl. dazu SIDNEY H. GRIFFITH (transl.), A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.), Louvain 1997, 2; 7-12

<sup>172</sup> Dass er gebürtig aus Edessa stammt, kann aus dem Hinweis „our city, the blessed Edessa“ in seiner Verteidigung der Verehrung der heiligen Ikonen (Treatise on the Veneration of the Icons) geschlossen werden. Vgl. hierzu: ALEXANDER TREIGER, New Works by Theodore Abū Qurra preserved under the name of Thaddeus of Edessa, in: Journal of Eastern Christian Studies 68 (1-2), 1-51, hier 2. Mit Verweis auf GIFFITH (transl.), A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.).

<sup>173</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 47.

<sup>174</sup> GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 20.

notheleten, Manichäer. [...] Schon dieses Interesse an der Polemik lässt auf eine nahe geistige Verwandtschaft beider schließen.“<sup>175</sup>

Abū Qurrah könnte zumindest für eine kurze Zeit der Bischof von Harran in Mesopotamien gewesen sein.<sup>176</sup>

Zentrales Anliegen Abū Qurrahs war es, den christlichen Glauben als Monotheismus auszuweisen und dabei gegen den paganen Glauben, gegen das Judentum, den Islam und andere religiöse Strömungen zu verteidigen. Gleichzeitig versuchte er, die chalzedonische Christologie gegen nicht-chalzedonische, miaphysische Strömungen der westsyrischen und gegen den angeblichen Nestorianismus der ostsyrischen Kirche zu verteidigen.<sup>177</sup>

Das Besondere an Theodor Abū Qurrah ist die Tatsache, dass er der erste christliche Autor ist, der in einem muslimisch geprägten Umfeld in arabischer Sprache den christlichen Glauben verteidigte.<sup>178</sup> Die Verwendung der arabischen Sprache wird vor allem durch seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in Arabien begründet. Die arabischen Katholiken waren es nämlich, die als erste „das Arabische als ihre Sprache anerkannten, sodass sie schon bald nach dem Tod Muhammads zum Hauptgesprächspartner der Muslime wurden.“<sup>179</sup> Nach *Reinhold Glei* und Adel Theodor Khoury gilt Abu Qurrah dabei als ein „besonders begabte[r] Vermittler der christlichen Theologie byzantinischer Tradition in die arabische Welt hinein.“<sup>180</sup> Die Verwendung der arabischen Sprache ist deshalb so bedeutsam, weil

---

<sup>175</sup> GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 9-10.

<sup>176</sup> Vgl. hierzu: SIDNEY H. GRIFFITH, Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on discerning the True Religion. In: SAMIR KHALIL SAMIR/ JØRGEN S. NIELSEN (Ed.), Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258) (Studies in the history of religions, Bd. 63), Leiden/New York/Köln 1993, 6.

<sup>177</sup> Vgl. RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 55f. Vgl. dazu auch S. H. GRIFFITH (transl.), A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.), Louvain 1997, 2.

Vgl. dazu auch GRIFFITH (transl.), A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.), 16: „Throughout his career, Abū Qurrah's principal claim to fame was his skill as an apologist for Chalcedonian Christianity in the Arabic language. He was a controversialist, a *mutakallim*, who not only argued on behalf of his Melkite faith, but who went to some trouble to elaborate a conceptual framework in Arabic, in terms of which he hoped to commend the veracity of his confessional position to others, particularly to members of other Christian denominations, those whom he called ‚Jacobites‘ and ‚Nestorians‘, as well as to the Muslims.“

<sup>178</sup> GRIFFITH (transl.), A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.), 2.

Vgl. dazu auch LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah (Library of the Christian East Vol. 1), xi f.

<sup>179</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 64. Mit Verweis auf S. H. GRIFFITH, The Melkites and the Muslims, 423.

<sup>180</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 57.

Arabisch zum einen natürlich die Sprache des Islams und des Korans an sich ist<sup>181</sup>; zum anderen stellt *John Lamoreaux* heraus:

„When Muslims conquered the Near East in the seventh century, a process was set in motion whereby Melkite Christians living under Islam began gradually to be isolated from their fellow religionists in Byzantium. As a result of this isolation in the new environment ushered in by the Muslim conquests, these Christians slowly commenced to craft their own distinctive theological tradition – a tradition no longer expressed in Greek but in Arabic.“<sup>182</sup>

Die Schriften Abu Qurrahs widmen sich zum einen den Themen des Ikonoklasmus und der Verteidigung der Orthodoxie gegenüber den Manichäern, andererseits aber auch der Verteidigung der christlichen Lehre gegenüber dem Islam. Bekannt sind insgesamt 15 Traktate in arabischer Sprache,<sup>183</sup> „die aus einem wahrscheinlich umfangreicheren Werk übrig geblieben sind.“<sup>184</sup> Der bekannteste Traktat unter diesen 15 ist der Traktat mit dem Titel „Über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion“ (*Theologus Autodidactus*). „Auch in syrischer Sprache hat er Texte geschrieben zur Widerlegung der Monophysiten, als deren prominentester Vertreter Abū Rā’ita, Metropolit von Takrit im Irak, gilt. Diese Werke sind verloren gegangen.“<sup>185</sup> Daneben gibt es 43 *Opuscula* in griechischer Sprache, von denen sich 17 den Streitgesprächen mit Muslimen widmen.<sup>186</sup>

„All diese Texte sehen aus wie Handreichungen über die gängigen Themen der damaligen religiösen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen. Sie beziehen sich zwar auf Streitgespräche, die stattgefunden haben, beinhalten jedoch nicht bloß eine Wiedergabe die-

---

<sup>181</sup> „He spoke and wrote the language at a time when it was just becoming the cultural language of classical Islamic civilization, as well as the *lingua sacra* oft he Qur'an and of the new world religion.“ GIFFITH (transl.), *A Treatise an the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.)*, 3.

<sup>182</sup> LAMOREAUX, *Theodore Abu Qurrah* (Library of the Christian East Vol. 1), xii.

<sup>183</sup> Zehn dieser Traktate liegen in der arabischen Ausgabe von CONSTANTIN BACHA, Minmars de Théodore Abuqurra, évêque de Harran, Beirut 1904, vor. Georg Graf hat diese Traktate in die deutsche Sprache übersetzt: GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820)*. GLEI und KHOURY weisen auf die unterschiedlichen Ordnungen der Traktate zwischen Graf und Constantin Bacha hin. Die Zählung richtet sich hier nach der Übersetzung von GEORG GRAF.

<sup>184</sup> GLEI/KHOURY, *Schriften zum Islam*. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 48.

<sup>185</sup> GLEI/KHOURY, *Schriften zum Islam*. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 48.

<sup>186</sup> Eine Liste dieser 17 *Opuscula* findet sich in: GLEI/KHOURY, *Schriften zum Islam*. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 50f.

Über die ursprüngliche Sprache dieser *Opuscula* herrscht zwischen Reinholt Glei und Sidney Griffith Uneinigkeit: Während Sidney Griffith davon ausgeht, dass die 43 in Griechisch verfassten *Opuscula* Übersetzungen aus dem Arabischen sind, geht Reinholt Glei davon aus, dass sie im Original in griechischer Sprache verfasst wurden.

„Moreover, there survie in Greek forty-three works attributed to him, which are arguably translations from Arabic.“ GIFFITH (transl.), *A Treatise an the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.)*, 3.

Dagegen Reinholt Glei: „Gleichwohl braucht man nicht zu meinen, daß diese Texte ursprünglich in arabischer Sprache vorlagen und dann ins Griechische übertragen wurden. Die Originalfassung ist wohl griechisch gewesen, was damals eine angezeigte Vorsichtsmaßnahme war.“ GLEI/KHOURY, *Schriften zum Islam*. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 52.

ser Gespräche. Einige Überlegungen sind später, bei der Redaktion der Texte, aufgekommen und werden dann eingefügt.“<sup>187</sup>

In den von Abū Qurrah dargestellten Streitgesprächen wird der muslimische Gesprächspartner als ein selbstbewusster Gegner dargestellt, der sich „mit den Mitteln der Logik und des Wissens ausgerüstet [weiß] und die Kunst des Streitens gelernt hat.“<sup>188</sup> Es scheint also zunächst so, als ob die Begegnungen auf Augenhöhe stattfinden können. Doch zeigt sich nach kurzer Zeit schon, dass der christliche Gesprächspartner dem muslimischen Kollegen deutlich überlegen ist. Die Texte

„liefern also das Bild eines Muslims, der zwar theologisch nicht mehr unbedarf ist, der jedoch nur seine ersten Schritte auf dem Gebiet des philosophischen Denkens macht und die Methoden und Feinheiten des logischen Argumentierens noch nicht ausreichend beherrscht.“<sup>189</sup>

Dagegen ist es das Ziel des christlichen Theologen – und dies ist dann Abū Qurrah selbst – aufzuzeigen, was denn nun die wahre Religion sei. So werden muslimische Positionen widerlegt und Kriterien entwickelt, die eine wahre Religion begründen sollen. Da Abū Qurrah sehr wohl weiß, dass biblische Argumentationen von muslimischen Theologen abgelehnt werden, ist er bemüht, „die Einwände der Muslime zu widerlegen, und dies nicht durch Heranziehen biblischer Stellen, sondern auf der Grundlage rationaler Begriffe, die zu notwendigen Schlussfolgerungen führen und allgemein anerkannt sind.“<sup>190</sup> So geht Abū Qurrah in seiner Argumentation grundlegend von der Vernunft aus, die für ihn nicht im Gegensatz zum Glauben steht; vielmehr besteht eine grundsätzliche Übereinstimmung von Glauben und Vernunft.<sup>191</sup> „Dies besagt jedoch nicht“, so betonen Glei und Khoury ausdrücklich, „[...] daß die Vernunft den offenbarten Glauben beweisen kann. Man kann weder den Schleier von den übernatürlichen Geheimnissen lüften, noch eine apodiktische Evidenz erreichen.“<sup>192</sup>

Für die vorliegende Arbeit werden aus dem Bereich der arabischen Schriften vor allem der Traktat „Über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion“ (Theologus Autodidactus), Traktat III „Über die Dreifaltigkeit“, Traktat IV „Über die Er-

---

<sup>187</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 51.

<sup>188</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 53.

<sup>189</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 54.

<sup>190</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 55.

<sup>191</sup> Vgl. GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 54.

<sup>192</sup> GLEI/KHOURY, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, 55f.

kenntnis Gottes und die Existenz des Sohnes Gottes“ und Traktat VIII „Über den Tod Christi“ Beachtung finden.<sup>193</sup>

### 3.2.1.2 Kernthesen der Trinitätstheologie

Im Folgenden sollen drei Schwerpunkte der Auseinandersetzung Theodore Abū Qurrahs mit seinen muslimischen Gesprächspartnern herausgearbeitet werden, die auch für die im Fokus dieser Arbeit stehende Fragestellung des Gesprächs gegenwärtiger trinitätstheologischer Ansätze mit dem muslimischen Gottesbild relevant sind. Zum einen wird es dabei um die für die Trinitätstheologie wichtige Unterscheidung der Bedeutung der Begriffe *Natur* und *Person* gehen, zum anderen um die göttlichen Attribute des *Zeugens* und des *Herrschens*, die dem Aufweis einer notwendigen trinitarischen Struktur in Gott dienen. In der Tat ist die (Trinitäts-) Theologie Abū Qurrahs auch grundsätzlich beachtenswert und sicher wird hier nur eine sehr kleine Auswahl an Thesen betrachtet. Allerdings würde eine ausführlichere Beschäftigung mit seinen theologischen Positionen den Rahmen dieser Arbeit sprengen und auch an der ursprünglichen Fragestellung – dem Gespräch neuerer Ansätze der Trinitätstheologie mit dem Islam – vorbeiziehen.<sup>194</sup> Die hier ausgewählten Schwerpunkte fokussieren sich darauf, Querverbindungen zwischen theologischen Ansätzen aus den ersten Zeiten des christlich-islamischen Dialogs zu gegenwärtigen Ansätzen herzustellen.

#### 3.2.1.2.1 Person und Natur

Einen ersten Ansatzpunkt in der Auseinandersetzung um die Begründung der Trinitätstheologie stellt für Abū Qurrah die Unterscheidung der Begriffe *Natur* und *Person* dar. Diese arbeitet er im Traktat „Über die Trinität“ sehr gründlich heraus. So stellt er dar, dass es zum einen Namen gibt, die die Natur angehen, wie bspw.

---

<sup>193</sup> Alle genannten Traktate sind sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache zugänglich. Deutsche Übersetzung nach: GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820).

Englische Übersetzung nach: LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah (Library of the Christian East Vol. 1).

<sup>194</sup> An dieser Stelle sei bspw. verwiesen auf NAJIB GEORGE AWAD, Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in its Islamic Context (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation Vol. 3), Boston/Berlin 2015.

Mensch, Pferd, Stier etc.<sup>195</sup> Zum anderen werden hiervon Namen unterschieden, die einer Person direkt zugeordnet werden müssen, wie bspw. Petrus, Paulus und Johannes.

„Wenn du aber mehrere Personen zählen willst, welche nur eine Natur haben, so darfst du die Zahl nicht auf den Namen anwenden, welcher die Natur bezeichnet, sonst gibst du den Personen verschiedene Naturen. [...] Ebenso sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist drei Personen, welche eine einzige Natur haben: ihre Natur ist Gott. Wenn du sie aberzählst, so darfst du nicht die Zahl auf den Namen ‚Gott‘ anwenden, welcher der Name der Natur ist, sonst machst du ihre einzige Natur, welche der Name ‚Gott‘ anzeigt, zu verschiedenen Naturen und begehst (damit) offenbar Sünde.“<sup>196</sup>

Damit kann eine numerische Vielfalt nicht auf einen Namen bezogen werden, der die Natur meint, sondern nur auf die Namen, die einzelne Personen benennen: „The fundamental difference between the two categories is that number may be predicated of person but not of nature.“<sup>197</sup> Die Namen *Vater*, *Sohn* und *Heiliger Geist*, wie auch Petrus, Paulus und Johannes, beziehen sich so auf die Person, nicht auf die Natur. Der Name *Gott* ist jedoch streng auf die Natur anzuwenden, die eine einfache ist.<sup>198</sup> Diese Analogie wurde in ähnlicher Weise auch schon von Basilius von Caesarea aufgegriffen, wie wir in Kapitel 2.2 sehen konnten. Auch Basilius von Caesarea versuchte zunächst ausgehend von der Differenzierung von Wesen und Namen eine Differenzierung zwischen *ousia* und *hypostasis* zu erarbeiten. Allerdings stellt sich bei der Verwendung dieser Analogie die Frage, inwiefern sie wirklich geeignet ist, auf das Wesen Gottes übertragen zu werden. Petrus, Paulus und Johannes sind – auch wenn sie sich zwar alle die Menschennatur teilen – dennoch drei eigenständige Menschen. Auf Gott übertragen hieße das, dass Vater, Sohn und

<sup>195</sup> Vgl. Drittes Mimar Über die Trinität. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 144.

<sup>196</sup> Vgl. Drittes Mimar Über die Trinität. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 145.

<sup>197</sup> Vgl. dazu SARA LEILA HUSSEINI, Early Christian-Muslim debate on the Unity of God. Three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century C.E.) (History of Christian-Muslim Relations 21), Leiden 2014, 61.

Husseini zeigt hier den Querverweis zur aristotelischen Argumentation auf: „Aristotle identified five types of unity whereby something could be indivisible (and therefore one) in one respect, and at the same time divisible (and therefore many) in another respect. His categories included; one by accident, one by continuity, unity of substratum, unity of genus and unity of species. For Aristotle, it seems, the latter three categories were to some degree interchangeable and it is the ‚unity of species‘ which most Christian philosophers seemed to accept as most suitable. The ‚unity of species‘ allowed that two individuals of the same species could be described as one in the sense that they are both ‚humans‘ for example. The example Aristotle gave ist hat of Socrates and Plato being described as one category, that of ‚rational animal‘.“

<sup>198</sup> Vgl. dazu RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 69: „Thus we see that Abu Qurrah makes a conceptual distinction not only between person and nature, but also between different types of names as they are applied to beings, with number being applicable to the ‚logical name‘ – the name that is be used in an ontological taxonomy – but not being applicable to the particular, nonlogical name.“

Geist jeweils Anteil an der Natur Gottes haben, aber dennoch als eigenständige Gottheiten gedacht werden müssten, was einer Preisgabe des Monotheismus gleichkäme.

Zur Veranschaulichung der Unterscheidung von Person und Natur greift Abū Qurrah zwei weitere Analogien auf: Zum einen die schon von *Dionysius Areopagita* angeführte Analogie des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes mit drei Lampen, die in einem dunklen Zimmer leuchten. „Das Licht einer jeden derselben verbreitet sich im ganzem Zimmer, wenn auch dein Auge nicht den Lichtschein der einen vom Lichtschein der anderen und das Licht aller zusammen vom Licht einer jeden einzelnen unterscheiden kann.“<sup>199</sup> Aber auch hier stellt sich die Frage, wie wirklich eine Einheit zu denken ist. Die drei Lampen sind schließlich verschiedene Entitäten, die gemeinsam handeln. Auf die Trinitätstheologie übertragen, wären Vater, Sohn und Geist in diesem Sinne wieder drei Gottheiten, die zwar gemeinsam handeln, aber kein gemeinsames Wesen aufweisen können.

Zum anderen greift Abū Qurrah auf die ursprünglich von Gregor von Nyssa stammende Gold-Analogie zurück:

„In deinen Händen liegen drei Stücke aus reinem Gold. Da sagst du nun, ein jedes der drei Stücke sei ganz Gold; du sagt nicht, die drei (Stücke) seien drei Gold (Pl.), sondern nur ein Gold. Wenn dies aber so ist, dann hat auch der Vater und der Sohn und der Heilige Geist das voraus, daß die Zahl nicht auf den Namen ihrer Natur anzuwenden ist, und daß man nicht sagt, sie seien drei Götter.“<sup>200</sup>

Durch die Verwendung des Person-Begriffs bezieht Abū Qurrah zumindest scheinbar eine Individualität in das Wesen Gottes ein, die es schwer macht, vollkommene Einheit zu denken. Zumindest legt der Begriff der Person es nahe, in diese Richtung zu denken und so drei eigenständige „Instanzen“ in Gott zu denken – doch gerade dies wollte der Personbegriff in seiner ursprünglichsten Verwendung eben nicht.<sup>201</sup> In gewisser Weise versucht Abū Qurrah diese Gefahr dadurch zu überwinden, indem er von den „Namen“ der Personen und der Natur spricht, so dass man vermuten kann, er wolle hier auch auf die begriffliche und funktionale Unterscheidung der Begriffe Person und Natur hinaus – in dem Sinne, dass die

---

<sup>199</sup> Vgl. Drittes Mimar Über die Trinität. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 147.

<sup>200</sup> Drittes Mimar Über die Trinität. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 148.

<sup>201</sup> Vgl. dazu die dogmengeschichtliche Herleitung in Kap. 1.

„Namen“ *Vater*, *Sohn* und *Geist* anders funktionieren als der „Name“ *Gott*. Der Name Gott, sofern er sich ja auf die Natur und damit auf das eine Wesen Gottes bezieht, ist numerisch einer, die Namen Vater, Sohn und Geist hingegen beziehen sich dann auf die heilsgeschichtlichen „Seinsweisen“ Gottes und sind damit drei.

So zeigt sich hier ein, wenn auch nicht überzeugender, Versuch Abu Qurrahs, durch eine begriffliche Unterscheidung von Person und Natur eine trinitarische Struktur in Gott zu begründen. Einen ähnlichen Versuch hatten wir schon bei Basilus von Caesarea im Kontext der kappadokischen Trinitätstheologie gesehen, allerdings entwickelte Basilius an dieser Stelle aus dieser begrifflichen Differenzierung die Unterscheidung von *ousia* und *hypostasis*.

### 3.2.1.2.2 Zeugung als göttliches Attribut?

Ein weiterer Argumentationsstrang Abū Qurrahs setzt sich mit der Frage nach der Zeugung des Sohnes Gottes und damit mit einer auf den ersten Blick christologischen Fragestellung auseinander. Für diesen Kontext ist sie dennoch bedeutsam, weil vor allem im Hinblick auf die muslimische Kritik an trinitätstheologischen Ansätzen christologische Fragestellungen immer wieder im Zentrum stehen. Pneumatologische Fragestellungen werden von Abū Qurrā hingegen so gut wie nicht berücksichtigt.

Wie schon zur Veranschaulichung der Unterscheidung von Person und Natur verwendet Abū Qurrā auch im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Eigenschaften Gottes Analogien.<sup>202</sup> Nach Abū Qurrā ist Erkenntnis zunächst einmal über vier Wege möglich: „Ein jedes Ding wird nur erkannt entweder durch Augenschein oder mittels einer Spur oder mittels einer Ähnlichkeit oder mittels eines Gegenteils“<sup>203</sup>. In Bezug auf die Gotteserkenntnis schließt sich die erste Möglich-

---

<sup>202</sup> Vgl. auch HUSSEINI, Early Christian-Muslim debate on the Unity of God, 61.

„The use of analogy in describing the nature of God is an interesting phenomenon in Christian Arabic texts of this period. In some ways, it is very unremarkable, as Christians are told in the very first book of the Bible that ‚God created man in His own image‘ (Gen. 1:27), thus allowing some link between God and his creation. Trinitarian analogies are a very traditional Christian tool, found in the earliest Christian works concerning the Trinity. They were frequently employed by the Cappadocian Fathers, who had much to do with developing and refining the doctrine into its widely accepted form. They were also a source of influence for John of Damascus, and therefore almost certainly for Abū Qurrā too.“ Ebd. 63.

<sup>203</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurrā, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 160.

keit direkt aus, damit bleiben die Wege zwei, drei und vier.<sup>204</sup> Zentral für Abū Qurrah's Argumentationslinie ist aber vor allem der Ausgang von der Ähnlichkeit zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Abū Qurrah geht im Weiteren nämlich von der Frage aus, ob es diese Ähnlichkeiten gibt, die sowohl vom Menschen als auch von Gott ausgesagt werden und kommt zu folgenden Aussagen:

„Ein jeder sagt, Gott ist lebendig, hörend, sehend, weise, mächtig, gerecht, gütig, und was es dergleichen gibt. Dieses alles sehen wir aber in uns und bei uns. Wenn nichts von den Geschöpfen in irgendeinem Zustande Gott ähnlich wäre, so könnte gar keine einzige Eigenschaft auf ihn und auf uns angewendet werden.“<sup>205</sup>

Nicht zufällig werden an dieser Stelle Eigenschaften aufgegriffen, mit denen auch der Koran und insbesondere die aš'aritische Attributenlehre Gott beschreibt und die Muslime als wichtige Eigenschaften Gottes betonen: Leben, Macht, Wille, Wissen, Rede, Hören und Sehen. Abū Qurrah baut hier sehr bewusst eine Brücke zu den muslimischen Argumentationslinien in Bezug auf die Attribute Gottes, da seine muslimischen Gesprächspartner an dieser Stelle nur schwerlich seiner Argumentation nicht folgen können, denn das hieße, sich letztlich gegen den Koran und die eigene Tradition selbst zu wenden.<sup>206</sup>

Die Erkenntnis Gottes ist also durch den Verweis des Geschöpfes auf seinen Schöpfer in Bezug auf gemeinsam ausgesagte Eigenschaften möglich. „Gott hat sein Wesen nicht durch etwas Außergeschöpfliches zu erkennen gegeben, weil unser Verstand dies nicht zu fassen vermöchte, sondern er lässt vielmehr die Schöpfung Wegweiser zu ihm sein. Die Geschöpfe sind das Abbild und Spiegelbild Gottes.“<sup>207</sup> So schreibt Abū Qurrah selbst:

„Wir erkennen Gott nur entweder daraus, daß er sich selbst uns beschrieben hat, oder daraus, daß wir zu ihm mittels seiner Geschöpfe gelangen, über welche unser Verstand reflektiert. Aber aus beiden Behauptungen ergibt sich ohne Zweifel die Schlußfolgerung, daß die Geschöpfe Gott in irgendeinem Zustande ähnlich sind. Denn wenn Gott selbst sich uns beschrieben hätte mit etwas, wovon wir nicht sehen, daß es ihm ähnlich ist, so gäbe es für seine Beschreibung (seiner Eigenschaften) keinen Platz in unserem Verstande.“<sup>208</sup>

<sup>204</sup> In diesem Zusammenhang führt Abu Qurrah auch einen kosmologischen Gottesbeweis an, der Gott als Erstursache sieht: Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 162.

<sup>205</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 163.

<sup>206</sup> Vgl. dazu auch RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 73: „As such, it would be very difficult for any Muslim reader to object to the assertion that these are attributes that can be predicated of both God and human beings.“

<sup>207</sup> GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 30.

<sup>208</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 163.

Damit sind die Eigenschaften, die von Menschen ausgesagt werden, ursprünglich aufgehoben in den Eigenschaften Gottes und ihnen dementsprechend ähnlich.

Die Analogie des Spiegelbildes greift Abū Qurrah nicht nur im Traktat IV zur *Erkenntnis Gottes und die Existenz des Sohnes Gottes* auf, sondern in noch ausführlicherer Weise im Traktat *Über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion* (Theologus Autodidactus).

„While God is unseen, through the likeness of our own nature's virtues, notwithstanding that God transcends and is contrary to our nature, our minds can see both Him and the attributes according to which He is to be worshipped. [...] We cannot see our own face as it is in reality, but only through its likeness. Take, for instance, the man who looks in a mirror and sees his face from the likeness in it. When he does this, it is clear that he, through its likeness, has seen something unseen along with all its attributes.“<sup>209</sup>

Das Prinzip der Ähnlichkeiten genügt jedoch nicht allein. Andersherum gilt natürlich auch bei der Verwendung von Analogien, dass „[a]lle von den Geschöpfen hergenommenen Eigenschaften [...], welche im Wesen Gottes bejaht werden, [...] mit ihren Unvollkommenheiten in ihm wieder verneint werden“<sup>210</sup> müssen. Dieser Aspekt ist im Kontext des Gesprächs mit dem Islam sehr bedeutsam. Muslime betonen in besonderer Weise die Einzigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes. Dadurch, dass Analogien nur in mittelbarer Weise auf Gott verweisen, ist dieser letzten Unvergleichbarkeit Gottes Rechnung getragen, so dass es hier nicht darum gehen kann, anthropomorphe Aussagen zu formulieren; vielmehr sind sich gerade diese Analogien immer der nur mittelbaren Bezugnahme bewusst.

Die interessante Wendung in dem Gebrauch von Analogien besteht nun in der Tatsache, dass Abū Qurrah gerade mit der Ähnlichkeit der göttlichen und der menschlichen Attribute die Zeugung des innertrinitarischen Sohnes begründet, welche einen zentralen Punkt der muslimischen Kritik an der Trinitätstheologie darstellt.<sup>211</sup> So heißt es in verschiedenen Stellen im Koran:

---

<sup>209</sup> THEODORE ABU QURRAH, Theologus autodidactus. Übers. nach: LAMOREAUX, Theodore Abu Qurra, 73f.

<sup>210</sup> GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 30.

<sup>211</sup> Vgl. dazu RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 75f.: „Having established his argument on common terminological ground with Muslims, Abū Qurrah now turns his argument rather abruptly to the attribute that the Qur'ānic text most emphatically denies of God, the power of begetting. Whereas the attributes mentionet up to this point – existence, life, and knowledge – are not only obvious common ground but also readily supported by Qur'ānic language, begetting is explicitly denied as a divine attribute, and is even associated specifically with weakness or defect in the Qur'ānic text.“

Sure 6, 101:

Der Schöpfer der Himmel und der Erde, woher soll Er ein Kind haben, wo Er doch keine Gefährtin hat und Er (sonst) alles erschaffen hat? Und Er weiß über alle Dinge Bescheid.

Sure 17,111:

Und sprich: Lob sei Gott, der sich kein Kind genommen hat, und der keinen Teilhaber an der Königsherrschaft hat und keinen Freund als Helfer aus der Erniedrigung! Und rühme mit Nachdruck seine Größe.

Sure 23,91f:

Gott hat sich kein Kind genommen. Und es gibt keinen Gott neben Ihm, sonst würde jeder Gott das wegnehmen, was er geschaffen hat, und die einen von ihnen würden sich den anderen gegenüber überheblich zeigen. Preis sei Gott, (der erhaben ist) über das, was sie da schildern, der über das Unsichtbare und das Offenbare Bescheid weiß! Erhaben ist Er über das, was sie (Ihm) beigesellen.

Sure 72, 3

„Und ergaben ist die Majestät unseres Herrn. Er hat sich weder eine Gefährtin noch ein Kind genommen“

Sure 112, 1-4:

„Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, Gott der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm ebenbürtig.“

Auf diese Einwände gegen die Vorstellung einer biologischen Zeugung, auf das der koranisch verwendete Begriff *walada* abzuzielen scheint, kann man natürlich antworten, dass der Begriff der Zeugung innertrinitarisch lediglich der Beschreibung der innergöttlichen Relation zwischen Vater und Sohn dient und die Einheit in Verschiedenheit betonen soll. Abū Qurrah geht an dieser Stelle aber anders vor. Er versteht das Zeugen als ein Attribut, welches sowohl Gott als auch dem Menschen zugeschrieben werden muss. Wenn nämlich Gott, der Vater, nicht die Fähigkeit besäße, einen ihm wesensgleichen Sohn zu zeugen, wäre dies als Unvollkommenheit zu bewerten, was dem Wesen Gottes widerspräche. Hier würde man allerdings muslimisch sicher antworten, dass auch Gott nichts logisch Unmögliches realisieren kann.

Allerdings wird hier auch die Bedeutung der Spiegel-Analogie für die Argumentation Abū Qurrahs deutlich:

„Thus is why it is so important to note that Abū Qurrah's mirror analogy necessitates an analogous divine attribute in order for a human attribute to exist at all. His reader has been led to

affirm divine attributes supported by the Qur'ān, and then to affirm that these attributes are mere reflections.“<sup>212</sup>

Durch die Spiegel-Analogie konnte er aufzeigen, dass jede menschliche Fähigkeit einen Ursprung in Gott haben muss. Wenn man diesen Punkt nun weiterdenkt, hieße es nämlich im Umkehrschluss, dass es eine Überlegenheit des Menschen darstellen würde, wenn nur er zeugen könne und nicht Gott.

„Sagst du, daß Gott etwas erzeugen könne, so wie er ist, oder daß er es nicht könne? Wenn du meinst, Gott könne nicht etwas erzeugen, das so ist wie er, so führst du in Gott die größte Unvollkommenheit ein, indem du zugibst, daß von uns einer etwas sich Gleiches erzeugen könne, und vorgibst, daß Gott einen solchen Vorzug nicht vermöge, den wir vermögen.“<sup>213</sup>

Es gibt lediglich drei Gründe, aus denen Gott auf diese Zeugung des Sohnes verzichten könnte:

„entweder infolge von Ermüdung, welche ihn in der Erzeugung überkommt, indem er dann dieselbe unterläßt und schwach wird, oder weil er aus Eifersucht nicht etwas will, was ihm ebenbürtig ist, oder weil in ihm zwar eine Kraft dazu ist, die er aber nicht kennt und aus Unkenntnis nicht zu gebrauchen fähig ist.“<sup>214</sup>

Alle drei Annahmen sind natürlich in Bezug auf die Vollkommenheit Gottes nicht durchzuhalten, so dass schließlich gelten muss, dass Gott einen Sohn erzeugt hat, „der ihm ohne Zweifel ebenbürtig ist.“<sup>215</sup>

So bleiben den muslimischen Adressaten Abū Qurrahs letztlich nur drei Möglichkeiten auf diese Herleitung der Analogie zur Zeugung des innertrinitarischen Sohnes zu reagieren:

*Entweder* (1) man sieht Zeugung nicht als göttliches Attribut – dann hätte allerdings die menschliche Eigenschaft des Zeugens keinen göttlichen Ursprung; *oder* (2) man nimmt die Zeugung als göttliches Attribut an, was dann aber den koranischen Stellen widersprechen würde; *oder* (3) man nimmt die Zeugung zwar als göttliches Attribut an, deutet aber die koranischen Stellen so um, dass sie der Argumentation nicht widersprechen.<sup>216</sup> Abū Qurrah selbst favorisiert die dritte Variante. Im Traktat VIII *Über den Tod Christi* stellt er heraus, dass sich widerspre-

<sup>212</sup> Vgl. dazu RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 76.

<sup>213</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 166.

<sup>214</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 166.

<sup>215</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 166.

„Was aber Gott – den Allerhöchsten! – anlangt, so ist er durchaus nicht unfähig, etwas sich Gleiches zu erzeugen, noch ist er in sich darüber unwissend, daß er etwas sich Gleiches erzeugen kann, noch ist er etwa unwillens, etwas sich Gleiches zu erzeugen, damit ihm nicht die oben erwähnten Mängel inhärieren, und er braucht nichts anderes, um zu erzeugen.“ Ebd., 167.

<sup>216</sup> Vgl. dazu RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 76.

chende Eigenschaften in verschiedenen Kontexten unter verschiedenen Gesichtspunkten unterschiedlich gedeutet werden können:

„Nun trifft sich aber, daß die Dinge, auch jedes für sich allein gestellt, nach ihren (verschiedenen) Gesichtspunkten in sich einen Widerspruch tragen. So findest du in einem Lehrsatz der Leute der Wahrheit einen Widerspruch, indem du siehst, wie sie sahen ‚ja‘, und doch auch ‚nein‘ bei einer und derselben Sache. Ihr Verstand betrachtet nämlich aufmerksam die Dinge, trennt ihre Gesichtspunkte auseinander und stellt jeden einzeln, um ihn zu beschauen, greift dann das, was für ihn eine Eigenschaft in irgendeiner Beziehung ist, heraus und belegt ihn mit dieser Eigenschaft; alsdann greift er eine (solche) Eigenschaft heraus, welche der ersten in einer anderen Beziehung entgegengesetzt ist und behandelt sie in der Weise, daß er sie mit der ersten in Beziehung setzt und nicht beiseite läßt, sondern die eine Eigenschaft auf die entgegengesetzte zurückführt und mit ihr in Zusammenhang bringt und sie die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge zusammenhält und alle ihre Eigenschaften vereinigt.“<sup>217</sup>

Diese Argumentationsfigur hilft ihm auch an dieser Stelle weiter, wenn er das Attribut der Zeugung auf verschiedene Weise in Bezug auf Gott und in Bezug auf den Menschen gedeutet wissen will. Somit können nämlich die Suren des Korans, die die Zeugung als Attribut Gottes verneinen, so verstanden werden, dass sie sich auf das Verständnis menschlicher Zeugung berufen. Bei Gott meint dann Zeugung etwas deutlich anderes als beim Menschen.

„So, following Abu Qurrah’s principle about the predication of attributes, begetting may be affirmed of God insofar as his being the origin of a Son of like nature with himself, while it may be denied of him insofar as ‚begetting‘ connotes cooperation with a partner, a process of growth or development, or precedence in time.“<sup>218</sup>

Die Nachteile des Menschen in Bezug auf die Zeugung liegen dementsprechend darin, dass er immer notwendigerweise auf einen Partner und auf eine Form der Entwicklung und des Wachstums angewiesen ist.

Abū Qurrah greift in diesem Kontext auch die Frage nach der zeitlichen Vorrangigkeit des Vaters vor dem Sohne und die Frage danach, warum Gott nur einen Sohn und nicht mehrere Söhne gezeugt habe, auf. Der Gedanke, dass der Vater zeitlich vor dem Sohn existiert haben muss, ist auszuschließen, da in Gott keine Zeitlichkeit existiert, weil diese eine Unvollkommenheit darstellen würde.<sup>219</sup>

„Was aber Gott – den Allerhöchsten! – anbelangt, so ist er durchaus nicht unfähig, etwas sich Gleicher zu erzeugen, noch ist er in sich darüber unwissend, daß er etwas sich Gleicher erzeu-

<sup>217</sup> Achtes Mimar Über den Tod Christi. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 198f.

<sup>218</sup> RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 77.

<sup>219</sup> „Du mußt dich aber erinnern, daß wir mit Notwendigkeit darin übereinstimmten, daß wir Gott Auszeichnungen beiliegen, die wir haben, und daß wir unsere Unvollkommenheiten von ihm negieren, weil sie seinem einzig majestätischen Wesen entgegen sind. Die Vorzeitlichkeit des Vaters gegenüber dem Sohne ist eine Unvollkommenheit der Natur des Erzeugers bei uns.“ Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 166f.

gen kann, noch ist er etwa unwillens, etwas sich Gleiches zu erzeugen, damit ihm nicht die oben erwähnten Mängel inhärieren, und er braucht nichts anderes, um zu erzeugen Zwischen seinem Willen und dem, daß das ist, was er will, ist bloß ein Augenblick. Sonst wäre dies an ihm eine Schwäche und Unfähigkeit in seinem Wesen. Gott hat also unzweifelhaft erzeugt, ohne daß Gott früher da ist als der von ihm Erzeugte.“<sup>220</sup>

Wie diese Gleichzeitigkeit zu denken sein könnte, bleibt Abū Qurrah dem Leser schuldig. An dieser Stelle könnte Bernhard Nitsches Ansatz eines schon prätemporal zueinander vermittelten Kommerziums dreier Freiheiten weiterführen, der noch eigens zu thematisieren sein wird (vgl. Kap. 4.2.3).

Im Zusammenhang mit der Frage nach einer möglichen Mehrfachinstantiierung Gottes stellt Abū Qurrah heraus: „Du sagst jedoch, Leugner des Gottessohnes: Was ist denn mit Gott, daß er nur einen Sohn erzeugte?“<sup>221</sup> Wäre es denn nicht auch als ein göttliches Defizit zu werten, dass Gott, wenn er doch zeugen kann, nur einen einzigen Sohn gezeugt hat? Auch hier gibt er wieder verschiedene Antwortmöglichkeiten zur Auswahl: Entweder Gott hat nur einen Sohn oder er hat mehr als einen Sohn gezeugt. Wenn er mehr als einen Sohn gezeugt hätte, „so ist der eine Sohn unvollkommen, denn er genügte dann nicht, um dem Vater wohlzugefallen.“<sup>222</sup> Wenn Gott also mehrere Söhne gezeugt hätte, hieße das, dass Gott Vater selbst unvollkommen sein müsste, da Vater und Sohn ja wesensgleich sind und der eine Sohn zum Wohlgefallen des Vaters nicht ausreichte. Deshalb bleibt auch an dieser Stelle nur die Annahme der ersten Option.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle in Bezug auf die Zeugung des Sohnes festhalten, dass Abū Qurrah versucht, seine muslimischen Gesprächspartner in eine Argumentation einzubinden, bei der sie nicht wirklich widersprechen können, ohne scheinbar von eigenen Glaubensüberzeugungen abzuweichen. Wenn man Gott als Urbild und den Menschen als Spiegelbild verstehen will, muss man alle Eigenschaften, die der Mensch hat, in vollkommener Weise auch in Gott denken, die den Ursprung der Eigenschaften des Menschen darstellen. Wenn dem aber so ist, muss Gott auch in der Lage sein, einen Sohn zu zeugen und dieses auch getan haben. Dieser Sohn muss als einziger Sohn vollkommen sein und dem Wesen des

---

<sup>220</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 167.

<sup>221</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 167.

<sup>222</sup> Viertes Mimar Über die Erkenntnis Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 167f.

Vaters in seiner Vollkommenheit entsprechen, so dass es keines weiteren Sohnes bedarf. Zudem sind Gedanken über zeitliche Vor- und Nachrangigkeit auszuschließen, da in Gott keine Zeitlichkeit zu denken ist.

Allerdings muss man eingestehen, dass die hier von Abu Qurrah vorgelegte Argumentation auch christlich nicht wirklich überzeugend ist. Wenn man im Sinne der Spiegel-Analogie davon ausgeht, dass jede menschliche Fähigkeit einen Ursprung in Gott hat und es eine Überlegenheit des Menschen darstellen würde, wenn nur er zeugen könne und nicht Gott, und damit versucht zu begründen, dass Gott zeugen kann, würde einem allzu anthropomorphen Denken Tor und Tür geöffnet, welches es zulässt, alle menschlichen Fähigkeiten auf Gott übertragen zu können. In dieser Logik könnten dann nämlich auch Fähigkeiten wie Lesen oder Malen oder Häkeln auf Gott übertragen werden. Auch die Annahme, dass Gott einen Sohn gezeugt haben „muss“, ist christlich nicht durchzuhalten. In Gott, so betont Jürgen Werbick deutlich, gibt es kein „Müssen“. Gott überschreitet in seiner Unendlichkeit jegliches menschliche Denken, so dass wir nicht vom Menschen aus gedacht zu einem „Müssen“ in Gott kommen dürfen.<sup>223</sup>

Und schließlich ist auch die Begründung, warum Gott nur einen Sohn und nicht mehrere Söhne – oder auch Töchter – gezeugt hat, schwer nachzuvollziehen. Auch menschlich ist der Gedanke, ein zweites, weiteres Kind zu bekommen, um die Unvollkommenheit des ersten Kindes auszugleichen, recht abwegig. Vielleicht entscheiden sich Eltern doch viel eher für ein zweites oder drittes Kind, weil es einfach schön ist, Kinder zu haben. So könnte sich auch Gott dafür entscheiden, mehrere Söhne zu zeugen, ohne dass dies gleich bedeuten würde, dass der eine Sohn nicht schon vollkommen ist.

### 3.2.1.2.3 *Herrschaft und Hervorgang*

Neben der Zeugungsfähigkeit gibt es ein weiteres göttliches Attribut, welches die Annahme eines wesensgleichen Sohnes in der Argumentation Abū Qurrahs notwendig erscheinen lässt: die Herrschaftsmacht Gottes. So stellt Abū Qurrah im VII. Mimar heraus: „Wenn du es leugnest, daß Gott einen Sohn hat, so führst du in ihn

---

<sup>223</sup> Vgl. dazu JÜRGEN, WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube – Abkehr vom Monotheismus? In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 217-230.

eine Unvollkommenheit ein und entziehest ihm die Majestät seiner Gottheit und nimmst ihm die Hoheit seiner Herrschermacht.“<sup>224</sup>

Wenn Gott als Herrscher verstanden wird, kann nicht allein die Schöpfung seiner Herrschaftsgewalt unterliegen, da er in diesem Falle von der Schöpfung abhängig wäre, weil er ohne sie seine Herrschaft nicht verwirklichen könnte. „Die Herrschaft Gottes muß vielmehr beruhen auf etwas ihm Ebenbürtigen oder auf etwas unter ihm Stehenden oder auf etwas über ihm Stehenden und Vollkommeneren.“<sup>225</sup>

Da Gott notwendigerweise vollkommen ist, schließt sich die dritte Möglichkeit aus: Es kann nichts Vollkommeneres geben als Gott selbst. Die zweite Möglichkeit, bei der sich die Herrschaft Gottes auf etwas ihm Unterstehendes bezieht, schließt sich dadurch aus, dass Gott dann in einem ihm unwürdigen Verhältnis zu dem ihm Unterstehenden stehen würde.<sup>226</sup> So stellt Abū Qurrah recht ausführlich heraus, dass auch der Mensch sich nicht „damit zufrieden gäbe, Herr zu sein über die Ameisen oder die Esel oder noch Geringeres als dies“.<sup>227</sup> Da aber nun der Unterschied zwischen Gott und Schöpfung noch größer ist als zwischen Mensch und Ameise, fällt auch diese Möglichkeit weg und die Herrschaftsmacht Gottes muss sich auf etwas ihm Ebenbürtiges beziehen.<sup>228</sup> „God exercises headship over a communion of persons of like essence because otherwise his headship would be exercised over his creatures only.“<sup>229</sup>

---

<sup>224</sup> Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 185.

<sup>225</sup> GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 31.

<sup>226</sup> „Damit, daß du meinst, die Herrschaft Gottes gründe sich lediglich auf die Schöpfung, machst du sie zu der am tiefsten stehenden und niedrigsten (aller) Herrschaften, und hältst damit Gott in einem begrenzten Bereich zurück, von welchem du den niedrigst stehenden Menschen fernhältst, und der auch diesen selbst nicht befriedigt.“ Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 185.

<sup>227</sup> Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 185.

<sup>228</sup> Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 187.

Ähnlich argumentiert Abu Qurrah auch im Theologus Autodidacus, hier im Zusammenhang mit Adam: „[W]ould it not be absurd that Adam is head of one like himself but God is head only of his creation? Adam would not be pleased to be head of the creation. Indeed, neither he nor any of us would be pleased to be head of pigs, asses, flies, bedbugs, fleas, scarabs, and worms. If Adam and we are not pleased with this, how is it that we attribute to God that with which we ourselves are not pleased? If we were to say that God is head, but only over angels and humans, this also would be degradation. After all, by nature, angels and humans stand further from God than do pigs, lice, and scarabs from us. While we and those animals share the nature of living being, angels and humans share absolutely nothing with God.“

LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah (Library oft he Christian East Vol. 1), 13.

<sup>229</sup> RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 84.

Ein Herrschaftsverhältnis kommt entweder durch Zwang oder durch Einverständnis des Beherrschten zustande oder es handelt sich um ein natürliches Herrschaftsverhältnis.<sup>230</sup> Auch an dieser Stelle sind wieder zwei Möglichkeiten auszuschließen, da sie dem Gottesbegriff widersprechen:

„Wenn du sagst, die Herrschaft Gottes bestehe nur infolge von Zwang, so führst du in Gott die Schwäche ein, denn wir sind darin übereingekommen, daß sich seine Herrschaft auf etwas gründet, was ihm ebenbürtig ist. [...]“

Wenn du sagst, seine Herrschaft bestehe mit Einverständnis, so gibst du Gott eine geborgte Herrschaft, deren Dauer nicht (mehr) verbürgt ist, wenn in ihr etwas zugunsten dessen eintritt, der in das Beherrschwerden eingewilligt hat. [...]

So bleibt also nur übrig, daß seine Herrschaft natürlich ist.“<sup>231</sup>

Eine natürliche Herrschaft besteht zwischen Vater und Sohn. Dieses Verhältnis hat keinen Endpunkt und wird auch nicht durch Gewalt hervorgerufen und bedarf auch nicht eines Einverständnisses. Es wird getragen von der Liebe des Vaters zum Sohn.<sup>232</sup> Wenn Gott also ein Herrscher ist und das Herrschaftsverhältnis als natürliches zu bestimmen ist, benötigt er notwendigerweise einen Sohn.

Durch die Argumentation, dass es einen Mangel in Gott darstellen würde, wenn er nur über seine Geschöpfe herrschen könnte und er deshalb innergöttlich auf eine natürliche Herrschaft angewiesen ist, kann Abū Qurrah nun wiederum einen sehr zentralen Punkt des muslimischen Gottesbildes aufgreifen: die absolute Transzendenz Gottes. Wäre Gott nur Herrscher über seine eigene Schöpfung, wäre das wie oben schon dargestellt, als ein Defizit zu werten, da er in bestimmter Hinsicht von seiner Schöpfung abhängig wäre. Diese Herrschaft wäre dann eine contingente, zeitlich bestimmte und damit nicht ewige Herrschaft. Um die absolute Transzendenz Gottes zu wahren, benötigt es also auch innergöttlich einer natürlichen Herrschaft und diese ist durch die innertrinitarische Zeugung des Sohnes gegeben. Dieses Argument weist die gleiche Struktur auf, wie sie in der sozialen Trinitätstheologie vorliegt, wenn Gott als Liebe gedacht wird. Auch hier muss in Gott ein Gegenüber gedacht werden, um Gottes Wesen als Liebe zu beschreiben, da er sonst von seiner Schöpfung abhängig gemacht würde. Abū Qurrah verknüpft so

<sup>230</sup> Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 187.

<sup>231</sup> Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 187.

<sup>232</sup> Siebtes Mimar Über die Vaterschaft Gottes. Nach der Übersetzung von GRAF, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820), 188.

an dieser Stelle wieder sehr geschickt ein christliches Argument mit einer für Muslime zentralen Grundannahme zum Gottesbild, der Transzendenz, und entwickelt eine Argumentationsfigur, aus der Muslime nur schwerlich aussteigen können. „Without divine headship over a communion of persons like essence and dignity, God’s lordship is associated not with transcendence but with defect, since it would be a headship that is not only of lesser dignity than Adam’s headship, but timebound and dependent upon his creatures.“<sup>233</sup>

### 3.2.1.3 Zusammenfassung

Abū Qurrah greift zur Begründung der Trinität zwei Argumentationslinien auf: zum einen die begriffliche Unterscheidung von Person und Natur und zum anderen die Herleitung der Attribute Zeugung und Herrschaft, die eine trinitarische Struktur Gottes notwendig erscheinen lassen.

Im Zusammenhang mit der Unterscheidung der Begriffe Person und Natur konnte der Versuch aufgezeigt werden, Einheit und Differenz so zu vermitteln, indem der Personbegriff als das Unterscheidende, die Natur aber als das einende, zusammenführende bestimmt wird. Gottes Natur ist damit als *eine* zu bestimmen, wohingegen Vater, Sohn und Geist als Namen die trinitarischen Personen benennen. Er greift hier einen Argumentationsstrang auf, der auch schon im Kontext der kappadokischen Trinitätstheologie begegnet ist, allerdings gelingt ihm diese begriffliche Differenzierung nicht sehr überzeugend. Letztlich bleibt die Frage, wie drei Personen, die der Natur des Menschen angehören, als Einheit gedacht werden.

Die zweite Argumentationslinie greift die beiden Attribute Zeugung und Herrschaft auf. So führt Abū Qurrahs Argumentation recht geschickt von der Annahme eines transzendenten, souveränen Gottes, die für Muslime maßgeblich ist, zu der Annahme, dass Gott notwendigerweise einen Sohn gezeugt haben muss und damit implizit zur Annahme eines trinitarischen Gottes. Da alle menschlichen Eigenschaften ihren Ursprung in Gott haben müssen, muss auch die Zeugungsfähigkeit Gott zugeschrieben werden, da ansonsten der Mensch aufgrund seiner Zeugungsfähig-

---

<sup>233</sup> RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 86.

keit vollkommener als Gott zu denken wäre. Zudem muss Gott auch unabhängig von der Welt in einem natürlichen Herrschaftsverhältnis stehen, da er ansonsten auf die Welt angewiesen wäre, um seine Herrschaftsmacht zu vollziehen, was wiederum die Zeugung eines wesensgleichen Sohnes notwendig erscheinen lässt.

Thomas Ricks stellt in diesem Zusammenhang heraus, inwiefern beide Argumentationen Abū Qurrahs zur Zeugungsfähigkeit Gottes und zur Herrschaft Gottes unmittelbar miteinander verknüpft sind:

„First, the headship/dominion that he attributes to God arises from the divine attribute of begetting and is of course entirely dependent upon it. Second, both concepts are described as specific instances of human attributes mirroring divine ones. Third, both begetting and headship are ways that he approaches Trinitarian doctrine with the language of attributes. Fourth, in both lines of argument he seeks to overcome Muslim objections to Trinitarian doctrine by demonstrating that the attribute in question is a manifestation of divine transcendence and perfection, rather than a violation or diminution of it.“<sup>234</sup>

Interessant an dieser Argumentationsfigur ist zudem Folgendes: Dadurch, dass Abū Qurrah zunächst das Zeugen und das Herrschen und zumindest implizit auch den Hervorgang aufgreift, versucht er eine Brücke zu dem muslimischen Verständnis von Attributen zu bauen. Damit greift er implizit die für die christliche Trinitätstheologie so wichtigen innertrinitarischen Proprietäten des Vaters (*generare/spirare*), des Sohnes (*generari/spirare*) und des Heiligen Geistes an (*spirari*) auf. Diese drei Proprietäten werden im Theologus Autodidactus explizit angesprochen: „In a similar manner, Adam has yet other, more noble virtues that are also in God. [...] I am speaking of begetting and headship. We seem that something resembling Adam in nature was begotten and proceeded from him.“<sup>235</sup>

Sara L. Husseini übersetzt diese Stelle etwas anders und bezieht schon im ersten Teil *procession* mit ein, da sie sich hier auf die Übersetzung von Dick stützt: „Likewise Adam has other more noble virtues which are in God... I mean begetting and procession and headship.“ Sie verweist auf diese unterschiedlichen Übersetzungen von Dick and Lamoreaux:

„The word ‚*inbithāq*‘ appears in Dick’s Arabic but not Lamoreaux’s English translation. However, Lamoreaux does use ‚proceeding‘ in the next sentence and so it was either not present in the manuscript he consulted or has been accidentally omitted, or has been added by Dick. Later, in section 30 of Dick’s edition, Abū Qurra uses the phrase ‚begetting and headship‘ twice

---

<sup>234</sup> RICKS, Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology, 83.

<sup>235</sup> LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah (Library of the Christian East Vol. 1), 13.

without ‚procession‘ – though this makes sense as most of time he refers to the Father and the Son, often the inclusion of the Holy Spirit is implied.”<sup>236</sup>

Unabhängig davon, welcher Übersetzung man folgen möchte, zeigt sich an dieser Stelle nochmals die implizite Argumentationsstrategie Abū Qurrahs. Im Ausgang von den muslimisch maßgeblichen Eckpunkten des Gottesbildes zeigt er auf, dass die Annahme einer trinitarischen Struktur Gottes quasi notwendig ist, so dass Muslime nur schwerlich widersprechen können. Allerdings wird man eingestehen müssen, dass Abu Qurrah diesen Aufweis aus heutiger Perspektive nicht besonders überzeugend erbringt.

Was ist nun abschließend durch die Beschäftigung mit Theodore Abū Qurrah für das Thema der vorliegenden Arbeit festzuhalten? Im Dialog mit seinen muslimischen Gesprächspartnern entwickelt Abū Qurrah Argumentationsansätze, die die zentralen Punkte im Dialog zwischen Christentum und Islam aufgreifen: die Frage, wie Einheit bei der gleichzeitigen Annahme von Verschiedenheit gedacht werden kann, die Frage nach der Zeugung eines innertrinitarischen Sohnes und die Frage nach der Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes.

Der Versuch, über eine begriffliche Differenzierung zwischen Namen und Natur das Verhältnis zwischen *ousia* und *hypostasis* zu beschreiben, begegnete uns schon bei Basilius von Caesarea im vierten Jahrhundert. Allerdings kann diese Differenzierung nicht wirklich überzeugen. Wenn sich gegenwärtige Trinitätstheologie eine solche Differenzierung zu eigen machen möchte, muss sie dies plausibler tun als durch den Verweis, dass Johannes und Paulus auch beide Menschen sind. Dies wird vor allem für die Diskussion des Ansatzes von Thomas Schärtl (4.1) nochmals wichtig sein.

Daneben zeigt vor allem die Diskussion um die Zeugung und die Herrschaft, dass im Kontext des muslimisch-christlichen Dialogs versucht wird, eine Brücke zwischen der muslimischen Attributenlehre und der Trinitätstheologie zu schlagen. Inwiefern dieser Vergleich gelingen kann, wird in Kapitel 3.3.2 zu thematisieren sein.

---

<sup>236</sup> HUSSEINI, Early Christian-Muslim debate on the Unity of God. 65. Mit Verweis auf IGNACE DICK (ed.), Thawdūrus Abū Qurra, Maymar fī wujūd al-khāliq wa-al-dīn al qawīm, Jūniyah 1982 (nicht eingesehen) und LAMOREAUX, Theodore Abu Qurrah (Library of the Christian East Vol. 1), 12.

## 3.2.2 Abū 'Isā al-Warrāq

### 3.2.2.1 Biographische Einordnung

Abū 'Isā Muammad b. Hārūn b. Muhammad al-Warrāq lebte in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts.<sup>237</sup> Viele Punkte seiner Biographie liegen im Umklaren und er wurde von seinen Zeitgenossen durchaus auch kritisch betrachtet. So schreibt David Thomas:

„He was regarded by his contemporaries with a mixture of admiration and suspicion: some drew freely from his works, many admitted that he was a prodigious intellect, and most agreed that he was a dangerous heretic.“<sup>238</sup>

Trotz dieser doch harschen Beschreibung muss Abū 'Isā al-Warrāq in jedem Falle als ein „extremely interesting and provocative thinker“<sup>239</sup> wahrgenommen werden, der sich in besonderer Weise mit dem Christentum seiner Zeit beschäftigte und hier großen Sachverstand vorweisen konnte.<sup>240</sup>

Abū 'Isā al-Warrāq beschäftigte sich, wie viele seiner Zeitgenossen auch, vor allem mit den von ihm diagnostizierten Defiziten der zeitgenössischen trinitätstheologischen Ansätze. So betont David Thomas:

„By the time Abū 'Isā composed the *Radd 'alā al-Naṣāra* in the middle of the third/ninth century, anti-Christian polemical writing had become an integral part of the theological discourse in Islam. Nearly all of the major theologians active at that time are known to have participated in debates or to have written attacks of some kind. But it seems that none of those whose works survive approached Abū 'Isā, either in the depth of his knowledge about Christian teachings or in the skill with which he was able to refute them.“<sup>241</sup>

Zwar ist keines seiner Werke im Original erhalten, doch kann die Schrift „Radd 'alā al Thalāth Firaq min al-Naṣāra“ (engl. *Against the trinity*) durch die Gegen- schrift des im 10. Jahrhundert lebenden Christen Yahyā Ibn 'Adī rekonstruiert werden und liegt in der englischen Übersetzung von David Thomas vor.<sup>242</sup> Abū

<sup>237</sup> Vgl. DAVID THOMAS (Ed. and transl.), Anti-Christian polemic in early Islam. Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity", Cambridge 1992, 3.

<sup>238</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 9.

<sup>239</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 9.

<sup>240</sup> Welcher religiösen Strömung Abū 'Isā al-Warrāq genau zugeordnet werden muss, kann so einfach nicht beantwortet werden. So schreibt David Thomas: „The picture of Abū 'Isā [...] shows a very complicated figure. On the one hand he has distinctly Shi'ite sympathies which he enforces with defences of the Islamic view of God and refutations of other religions. But on the other hand he seems interested in these other religions to the point of fascination, and provides opportunities for those who wish him harm to make the accusation of dualist. The true position may have been that he was drawn to study the religions of his day out of a Mu'tazilite-influenced loyalty to the use of reason coupled with some unease over certain forms in which Islam was being presented.“ THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 22.

<sup>241</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 31.

<sup>242</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 3.

'Isā's Hauptanliegen in der Schrift ist das Herausstellen von Schwachstellen und Argumentationsfehlern innerhalb der trinitarischen Konzeptionen. Er selbst galt als ausgewiesener Kenner der zeitgenössischen christlichen Strömungen. Im Vergleich zu anderen Widerlegungen des christlichen Glaubens des 8./9. Jahrhunderts besticht die Abhandlung Abū 'Isā al-Warrāqs durch ihre genaue Analyse der christlichen Trinitätstheologie. In Bezug auf muslimische Theologen wie 'Alī b. Rabban al-Ṭabarī, Abū Muhammad al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Hasanī al-Rassī und Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī stellt David Thomas heraus:

„None of these three surviving refutations of the Trinity rivals Abū 'Isā's *Radd* either in length or attention to detail. If they are at all typical of the early third/ninth century, they possibly show that most polemicists followed the example of the *Qur'ān* in centring their arguments upon the divine Sonship of Jesus. If so, they help us see that Abū 'Isā's work, with its discussion of both main Christian doctrines, has an originality which separates it from all other works of this time.“<sup>243</sup>

So erklärt sich bspw. auch seine sehr differenzierte Argumentation, die sehr detailliert bspw. zwischen ostsyrischen, westsyrischen und katholischen Positionen unterscheidet.<sup>244</sup>

Die Quellen, auf die sich Abū 'Isā al-Warrāq in seiner Schrift bezieht, sind zum einen mündliche Quellen – aktuelle Debatten mit Christen und Gespräche, in denen Christen ihm die Lehren des Christentums direkt erklärten – und zum anderen schriftliche Quellen, bei denen er sich unter anderem auch auf die Schriften Theodore Abū Qurrahs bezieht.<sup>245</sup> Seine Argumentation geht in zwei Richtungen: Zum einen zeigt er Inkohärenzen aus seiner Sicht in christlichen Glaubensüberzeugungen auf, zum anderen weist er nach, dass bestimmte Glaubenswahrheiten mit der Logik oder dem gesunden Menschenverstand nicht vereinbar sind.<sup>246</sup>

Abū 'Isā al-Warrāq differenziert in seiner Argumentation – wie schon erwähnt – sehr stark zwischen katholischen Positionen auf der einen und west- und ostsyrischen Positionen auf der anderen Seite und stellt für jede Position die entsprechenden Widerlegungen dar. Es wäre aus heutiger Sicht falsch, diese drei Gruppierungen als (häretische) Randströmungen des christlichen Glaubens im 8./9. Jahrhundert wahrzunehmen. Wie schon im Kapitel 3.1 zur koranischen Kritik an der

---

<sup>243</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 37.

<sup>244</sup> Vgl. dazu THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 31.

<sup>245</sup> Vgl. dazu THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 58f.

<sup>246</sup> Vgl. dazu THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 59.

Trinitätstheologie aufgezeigt, wenden sich der Koran und Muslime nicht gegen kleinere häretische Gruppierungen, sondern setzen sie sich mit den damaligen Hauptströmungen der christlichen Kirchen auseinander.<sup>247</sup> Deshalb trifft die Kritik vonseiten Abū 'Isā al-Warrāqs auch die Mitte des christlichen Bekenntnisses der Kirchen des 8./9. Jahrhunderts. Katholiken bzw. Melkiten, wie der im vorherigen Kapitel schon vorgestellte Theodore Abū Qurrah, sind Anhänger des Konzils von Chalzedon, wohingegen die Ost- und Westsyrer die Lehren des Konzils ablehnen. Während sich die Ostsyrer schon nach dem Konzil von Ephesus von der ursprünglichen Gemeinde abgespalten haben und eher dyophysitische Tendenzen vertreten, sind die westsyrischen (nestorianischen) Gemeinden in der alexandrinischen Tradition miaphysisch orientiert. Der Begriff Nestorianismus wird „in der neueren Forschung in der Regel als diskriminierend zurückgewiesen. Wenn von Nestorianern die Rede ist, ist normalerweise die ostsyrische Kirche gemeint, die sich starkt in die Tradition der antiochenischen Christologie stellte und von daher die theologischen Grundoptionen von Nestorius teilte.“<sup>248</sup> Die antiochenische Christologie betonte im Gegensatz zu der Schule von Alexandrien die

„Integrität des Menschseins Jesu Christi ebenso wie sein Gottsein, ohne die Einheit beider Elemente zureichend bestimmen zu können. Sie stand so in der Gefahr, ein bloß äußerliches Beieinander der beiden Naturen in Jesus Christus anzunehmen, ohne seine Personeinheit begrifflich angemessen einholen zu können. [...] Dem gegenüber stand die *Schule von Alexandria*, die die Personeinheit Jesu Christi so stark betonte, dass sie nicht von zwei Naturen in Jesus Christus sprechen wollte. Sie gab sich nicht damit zufrieden nur von einer funktionalen Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Jesus zu sprechen, sondern wollte die wesenhafte Verbindung beider Seiten betonen.“<sup>249</sup>

Die Katholiken sind im Gegensatz zu den Ost- und Westsyrern die Gruppierung, die dem Konzil von Chalcedon und damit dem dogmenpolitischen Kompromiss folgten. Sie wurden aufgrund ihrer Kaisertreue im arabischen Raum mit dem „nicht unbedingt schmeichelhaften Beinamen der *Melkiten*“<sup>250</sup> belegt. Sie sind jedoch diejenigen, die – schon aufgrund der Verwendung der arabischen Sprache – in besonderer Weise den Dialog mit Muslimen pflegten, wie wir es auch schon an Theodore Abū Qurrah sehen konnten.

<sup>247</sup> Vgl. dazu KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 54; GRIFFITH, Syriacisms in the „Arabic Qur'ān“, 83–110.

<sup>248</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 28.

<sup>249</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 19f.

<sup>250</sup> KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 64.

An dieser Stelle wird nochmals die große Relevanz der christologischen Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Kirchen für die Fragen der Trinitätstheologie und die Kritik an dieser deutlich. Muslimische Kritik an Trinitätstheologie vollzieht sich im Gefolge der durch christologische Fragestellungen maßgeblich begründeten Gruppierungen und Positionen. Auch Abū Qurrah ging in seiner Argumentation zur Begründung der Trinitätstheologie und der Widerlegung muslimischer Kritik in erster Linie christologisch vor, wie bspw. die ausführliche Beschäftigung mit der Frage nach der Zeugung des Sohnes zeigt. Und auch im Zusammenhang mit der koranischen Kritik in Sure 5:73 konnte aufgezeigt werden, dass vor allem die Fragen nach der Bedeutung Jesu Christi im Hintergrund der formulierten Kritik stehen.

### 3.2.2.2 *Kritik an der Trinitätstheologie*

In der Schrift *Radd 'alā al-Naṣāra* setzt sich Abū 'Isā al-Warrāq mit der christlichen Trinitätstheologie in den verschiedenen Spielarten der Westsyrer, Ostsyrer und Katholiken auseinander. Die Schrift besteht aus drei Hauptteilen:<sup>251</sup>

0. 1-15: Einleitung
1. 16-69: Verhältnis von Hypostase und Substanz zueinander und die unterschiedliche Interpretation des trinitarischen Dogmas durch die Jakobiten, Nestorianer und Melkiten
2. 70-125: Generelle Fragen zum Verhältnis von Hypostase und Substanz
3. 126-150: Die verschiedenen trinitarischen Hypostasen und ihre jeweilige Charakterisierung

Im Folgenden soll vor allem ein Punkt der Kritik Abū 'Isā al-Warrāqs an der Trinitätstheologie herausgearbeitet werden, der inhaltlich an die Diskussion der vorliegenden Arbeit anknüpft und aufzeigen kann, dass ähnliche Fragen, wie sie in den heutigen Diskursen zur Trinitätstheologie eine Rolle spielen, auch schon im neunten Jahrhundert formuliert wurden. Hierbei geht es um die Fragen nach dem

---

<sup>251</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 55f.

*Zusammenhang von Hypostase und Substanz* und das richtige Verständnis des Hypostasenbegriffs, da diese letztlich auch den Kern der Diskussion um die Trinitästheologie bilden.

In seiner Widerlegung der Trinitätstheologie geht Abū 'Isā al-Warrāq in den ersten beiden Teilen sehr ausführlich auf das *Verhältnis von Hypostase und Substanz* ein. Er differenziert in diesem Kontext immer wieder zwischen den verschiedenen Gruppierungen<sup>252</sup>, wobei der katholischen Position deutlich mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird, als es bei den west- und ostsyrischen Positionen der Fall ist. Hier zeigt sich nochmals die besondere Stellung der Katholiken für den Dialog mit muslimischen Theologen, die wir auch bei Theodore Abū Qurrah wahrnehmen konnten.

Der Kern der Kritik Abū 'Isā al-Warrāqs an den west- und ostsyrischen Positionen besteht in dem zwangsläufig erscheinenden logischen Widerspruch im Zusammendenken von Einheit und Vielfalt im Wesen Gottes in Bezug auf die Substanz und die göttlichen Hypostasen. Wenn die göttliche Substanz eine einzige ist, die zu unterscheidenden göttlichen Hypostasen aber dieser Substanz entsprechen sollen, muss entweder die göttliche Substanz doch eine geteilte oder die Hypostase eine einzige sein. „[I]f you claim that the substance is the hypostases you are claiming that what is differentiated is what is not, which is contradictory.“<sup>253</sup> Auch der christliche Verweis auf die unterschiedlichen trinitarischen Proprietäten innerhalb des einen göttlichen Wesens hilft hier für Abū 'Isā al-Warrāq nicht weiter, da sie letztlich ja doch auch der einen göttlichen Substanz entsprechen: „You claim that they are differentiated as individuals or as properties though not in substantiality. But are not the properties according to you, the substance?“<sup>254</sup> Inwiefern kann also bei einer Substanz letztlich eine Verschiedenheit der Hypostasen und damit der Proprietäten gedacht werden? Was meint überhaupt Hypostase und wie ist der Zusammenhang von Substanz und Hypostase?

---

<sup>252</sup> Dies zeigt sich bspw. in Teil 1 in der Differenzierung zwischen den jakobitische und nestorianische Positionen (16-29) und der melkitische Position (30-69).

<sup>253</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 77.

<sup>254</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 77.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung oder dem Wesen der Hypostase ist immer noch eine der Hauptfragen der Trinitätstheologie – auch in der Gegenwart, wie es in den Ansätzen von Bernhard Nitsche und Thomas Schärtl immer wieder deutlich wird. Es ist die Frage nach der angemessenen Verwendung von Begriffen, die die trinitarischen „Seinsweisen“ beschreiben. So spricht, wie wir später noch sehen werden, Thomas Schärtl bewusst von *Instanzen* anstatt von Hypostasen oder Personen<sup>255</sup> oder Bernhard Nitsche bewusst von *Hypostase* als Träger des wesentlich Gemeinsamen und der spezifischen Eigentümlichkeiten im Sinne Gregor von Nyssas und Johannes von Damaskus', anstatt den Personenbegriff zu verwenden.<sup>256</sup> So könnte folgende Kritik auch an Magnus Striet im Sinne der Kritik an interpersonalen Ansätzen und der Verwendung eines starken Personenbegriffs in der Trinitätstheologie gerichtet sein:

„[I]f the hypostases are differentiated as individuals and the individuality of each is its substance, then it must follow that they are three differentiated substances just as they are three differentiated individuals.“<sup>257</sup>

Abū 'Isā al-Warrāq greift nämlich an dieser Stelle genau die Frage auf, die auch im Kontext der Diskussion gegenwärtiger interpersonaler Ansätze so relevant ist: Wie viel Selbststand, wie viel Individualität kann den einzelnen trinitarischen Hypostasen/Instanzen/Personen/Seinsweisen zugesprochen werden, ohne die Einheit des Wesens Gottes zu gefährden und ohne sie als eigenständige Substanzen zu denken? Und ab wann ist eine tritheistische Schieflage nicht mehr zu vermeiden? Je stärker die Hypostasen in ihrem Selbststand wahrgenommen werden und je stärker der direkte Zusammenhang von Hypostase und Substanz gedacht wird, desto schwieriger wird es, eine Einheit des Wesens Gottes zu denken. Dies wird sich nochmals in der Diskussion um die Verwendung eines neuzeitlich geprägten Personbegriffs innerhalb der interpersonalen Ansätze bspw. von Magnus Striet zeigen. Und dies ist bereits der zentrale Punkt innerhalb der Diskussion um den Zusammenhang von Hypostase und Substanz in der Diskussion Abū 'Isā al-Warrāqs.

---

<sup>255</sup> Vgl. dazu Kap. 2.2.3.2.

<sup>256</sup> Vgl. dazu Kap. 2.1.3.2.

<sup>257</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 81.

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt, der die inhaltliche Bestimmung des Begriffs der Hypostase nochmals erschwert und vor allem im Dialog für zusätzliche Verwirrung sorgt: Im Zusammenhang der Christologie ist die Hypostase des Sohnes dasjenige, das die menschliche und göttliche Natur des Sohnes vereint. So kommt dem Hypostasenbegriff christologisch eine einheitsstiftende Funktion, trinitästheologisch aber eine differenzierende Funktion zu und hat damit in unterschiedlichen Kontexten konträre Bedeutungen.

Katholiken stellen sich in Bezug auf den Zusammenhang von Substanz und Hypostasen zunächst dieselben Anfragen wie den west- und ostsyrischen Gruppierungen.<sup>258</sup>

„All these questions, or most of them, also attach to the Melkites in their claim that the hypostases are the substance, even though they refrain from claiming that the substance is the hypostases. The most obvious is that, if they claim that the hypostases are the substance, and the substance is not differentiated while the hypostases are, then they have inescapably made what is differentiated not differentiated. The consequences of this and similar points are unavoidably forces upon them, just as we have forced them upon the Jacobites and Nestorians above.“<sup>259</sup>

Im Hinblick auf die Identität von Substanz und Hypostasen ergeben sich demnach in der Argumentation Abū 'Isā al-Warrāqs drei unterschiedliche Optionen: entweder Substanz und Hypostasen sind in jeder Hinsicht identisch, in keiner Hinsicht identisch, oder die Identität besteht nur in bestimmten Punkten.

Sofern Substanz und Hypostasen in allen Aspekten identisch sein sollten, wäre die Substanz, wie oben schon gezeigt, entweder in sich geteilt oder es gäbe nur eine Hypostase. Denn wäre nämlich die Substanz in jeder Hinsicht identisch mit den drei Hypostasen, wäre sie auch in der Partikularität identisch mit den zu unterscheidenden Hypostasen.

„If the substance is identical with the hypostases in every respect then it will be identical with them both in substantiality and in particularity which is hypostaticity or tripleness, the numerical aspect according to the Trinitarians. Now, if it is identical with them in substantiality, then either it will be three specific substances like them, and thus three hypostases.“<sup>260</sup>

Wäre hingegen nur eine Substanz anzunehmen, gäbe es bei einer direkten Gleichsetzung auch nur eine Hypostase, denn, so Abū 'Isā al-Warrāq, „Hence, if it is

<sup>258</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 81.

<sup>259</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 81-83.

<sup>260</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 85.

three as properties it will be three as substantiality, and if it is one as substantiality it will be one as properties.“<sup>261</sup>

Die zweite Möglichkeit der Verhältnisbestimmung von Hypostase und Substanz besteht in der Unterscheidung von Hypostase und Substanz, so dass Hypostase und Substanz nicht identisch gedacht werden. An dieser Stelle folgt für Abū 'Isā al-Warrāq zunächst zwangsläufig ein Widerspruch bezüglich der Göttlichkeit von Hypostasen und Substanz, denn „since the substance is divine, that neither the Father nor the Son nor the Spirit is divine; and if each of the hypostases is divine, that the substance is not divine.“<sup>262</sup> Wenn die eine Gottheit bzw. der eine Gott aus den drei Hypostasen und aus der einen göttlichen Substanz gleichermaßen bestehen würde, so müssten immer sowohl alle drei Hypostasen als auch die eine Substanz zusammen angebetet werden, um die Gottheit angemessen zu erfassen. Wenn hingegen sowohl Hypostasen als auch die eine Substanz zwar jeweils göttlich gedacht werden, aber dennoch zu unterscheiden sind, hätte man zwangsläufig zwei Gottheiten: einmal die Gottheit der drei Hypostasen und einmal die Gottheit der einen Substanz.<sup>263</sup> Diese Trennung zwischen dem Wesen Gottes und den trinitarischen Personen widerspricht allerdings den ursprünglichen Intentionen der Trinitätstheologie. Das hier aufscheinende Problem liegt wiederum im Verständnis des Hypostasenbegriffs. Die Differenzierung zwischen Hypostase und Substanz war ja gerade die Pointe der kappadokischen Trinitätstheologie: wie sich Einheit und Differenz zusammendenken lassen, indem die Hypostasen weder substanzhaft noch akzidentiell gedacht werden, wie es noch in der aristotelischen Metaphysik der Fall war, sondern als Betonung der jeweiligen Eigenständigkeit,<sup>264</sup> eben als „integrale Träger des wesentlich Gemeinsamen wie der spezifischen Eigentümlichkeiten“.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 79.

<sup>262</sup> THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 93.

<sup>263</sup> „If they say that the Divinity is the substance and the hypostases, we reply: Then the Father, the Son and the Spirit are not, according to you, divine without any other than them, and whoever worships the Father, the Son and the Spirit does not worship a Divinity, according to you, unless he worships the substance which is other than them, and whoever disbelieves in them does not disbelieve in a Divinity unless he also disbelieves in the substance which is other than them. If they say: The substance is divine and the hypostases are divine, we reply: Then you have admitted that the Father, the Son and the Spirit are divine, and that there is another Divinity other than the Father, the Son and the Spirit: thus you have a Divinity other than the Father, the Son and the Spirit. But this forces them to admit two Divinities, one of them other than his companions.“ THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 113.

<sup>264</sup> Vgl. FRANZ COURTH, Trinität. In der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte II/1a), Freiburg/Basel/Wien 1988, 187.

<sup>265</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 168.

Für Abū 'Isā al-Warrāq bleibt es allerdings an dieser Stelle bei der Annahme von einer Substanz, die nur in bestimmten Aspekten identisch ist mit den Hypostasen. Doch auch hier zeigen sich die Schwierigkeiten, Einheit und Differenz gleichermaßen zu denken. Denn die Annahme, dass die trinitarischen Hypostasen einerseits identisch sind im Hinblick auf ihre Substanz, als Hypostase andererseits zu differenzieren sind, führt wieder dazu, dass sie nicht als vollkommene Einheit zu denken sind, wie Abū 'Isā al-Warrāq formuliert:

„If someone should say: The respect in which they are uniform is the substance and the respect in which they are distinct is the hypostases [...] then we say: You have negated any kind of uniformity between these two, since the respect attaching to distinction cannot be that attaching to uniformity, just as distinction cannot be identical with uniformity. If the being of one of them is opposed to its companion, then the notion that the being of the other can be identical with what is opposed to it is negated, since a thing cannot be identical with what is opposed to it.“<sup>266</sup>

Auch im zweiten Teil seiner Schrift geht Abū 'Isā al-Warrāq auf *generelle Fragen zum Verhältnis von Hypostasen und Substanz* ein. So wirft er zunächst die Frage auf, warum die Hypostasen überhaupt in Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden sind, wo es doch nur eine göttliche Substanz gibt:

„Tell us about the one substance. Why are its hypostases differentiated so that one is Father, the other Son and the third Spirit, although the substance, according to you, is one in its substantiality, eternal and undifferentiated in its being, not composed of distinct classes?“<sup>267</sup>

Der zentrale Argumentationspunkt ist an dieser Stelle zum einen die Frage danach, wie Einheit und Differenz von Beginn an gleichermaßen zu denken sind und warum es überhaupt notwendig ist, diese Unterscheidung der göttlichen Hypostasen anzunehmen. Zum anderen geht es an dieser Stelle auch darum, wie die Unterscheidung zwischen Substanz und Hypostase im Sinne der klassischen Substanzphilosophie eingeholt werden kann. Wenn die eine göttliche Substanz und die Hypostasen zusammenfallen und die Hypostasen zu unterscheiden sind, müsste innerhalb der Substanz auch mit Differenzierungen zu rechnen sein, was der Einheit Gottes widersprechen würde. Wenn es aber nur eine Substanz des göttlichen Wesens gibt, ist dieses Wesen auch nicht in sich zu teilen.<sup>268</sup> Nimmt man einen einheitsstiftenden Grund außerhalb von Substanz und Hypostasen an, hätte man et-

<sup>266</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 91.

<sup>267</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 113.

<sup>268</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 115.

was Viertes zu denken, was zwangsläufig den Grundsätzen der Trinitätstheologie widerspricht:

„If they claim that they are uniform through something which is other than them, then a fourth by means of which they are uniform has been established. This is opposed to the doctrine of the Trinity. [...] But if they say: It is not a fourth thing, we reply: Then you have no alternative but to return to the three, which you have to say are one thing. And if they are one thing then the doctrine of the Trinity is refuted. The most obvious point in all this is that differentiation is negated.“

Abū 'Isā al-Warrāq geht in seiner Argumentation noch einen Schritt weiter und greift die Frage auf, inwiefern die trinitarischen Hypostasen voneinander zu unterscheiden seien und unterschiedliche Charakteristika aufweisen: Wie kann es so bspw. sein, dass dem Vater Eigenschaften zugesprochen werden, die dem Sohn und dem Geist nicht zugesprochen werden? Führt diese Unterscheidung nicht zwangsläufig dazu, dass die einzelnen Hypostasen als nicht vollkommen zu denken sind? So führt Abū 'Isā al-Warrāq im Hinblick auf Vaterschaft aus:

„Tell us about the fatherhood. Is it an attribute of the Divinity or not? If they claim that it is, then they exclude the Son from some of the divine attributes since they do not consider him Father and do not ascribe fatherhood to him. If they claim that it is not an attribute for Divinity, we say: Then why do you ascribe to the Divinity attributes that are not his?“<sup>269</sup>

Inwiefern sind letztlich die einzelnen Hypostasen an sich vollkommen zu denken, wenn die einzelnen Hypostasen durch ihre Unterschiedenheit zwangsläufig nicht vollkommen sind? Aus christlicher Perspektive ist die Vollkommenheit Gottes nicht auf die einzelnen Hypostasen zu beziehen, sondern auf das Wesen Gottes, welches in sich drei Hypostasen vereint. Dagegen führt Abū 'Isā al-Warrāq an:

„We are not asking you about the substance which combines them but only about one hypostasis, and we reckon you have to claim that the one hypostasis is not perfect or divine but is deficient and imperfect, even though you claim perfection for them all together.“<sup>270</sup>

Auch in Bezug auf die Unterscheidung der verschiedenen Hypostasen greift Abū 'Isā al-Warrāq eine Frage auf, die auch innerchristlich eine wichtige Rolle spielt und in gegenwärtigen Ansätzen vor allem im Gefolge der interpersonalen Ansätze immer wieder zu Tage tritt: Inwiefern hat jede Hypostase sein eigenes Bewusstsein bzw. seien eigene Ich-Bezogenheit? Und wie kann dabei eine Einheit im Wesen Gottes erreicht werden? So fragt Abū 'Isā al-Warrāq:

---

<sup>269</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 129.

<sup>270</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 149.

„Tell us about the Father, does he know he is Father? If they say: Yes, we continue: Similarly the Son, does he know he is Son? And if they say: Yes, we ask: Similarly the Spirit, does it know it is Spirit? And if they say Yes, we ask: Then is each of them knowing in itself alone? They must say: Yes, in accordance with their principles, and because there is none among the hypostases who knows he is Father except that Father, nor any who knows he is Son except the Son, nor any that knows it is Spirit except the Spirit.“<sup>271</sup>

Hier scheint eine Frage auf, die vor allem im Kontext der Verwendung eines neuzeitlich geprägten Personbegriffs eine Rolle spielen wird, nämlich die Frage danach, ob Personsein nicht zwangsläufig mit der Annahme einer Ersten-Person-Perspektive verbunden ist. Wie gegenwärtig trinitätstheologische Ansätze auf diese Anfrage reagieren, wird noch zu behandeln sein.

Was kann an dieser Stelle als Ergebnis aus der Beschäftigung mit Abū ’Isā al-Warrāqs Kritik an der Trinitätstheologie im 9. Jahrhundert festgehalten werden? Zunächst läuft die Kritik Abū ’Isā al-Warrāqs darauf hinaus, wie zu denken ist, dass es auf der einen Seite unterschiedliche Hypostasen mit unterschiedlichen Proprietäten und heilsgeschichtlichen Appropriationen gibt, die auf der anderen Seite eine einzige, göttliche Substanz und damit das ewige, vollkommene und unveränderliche Wesen sein sollen. Wie kann dies zusammengedacht werden, ohne etwas Vierteres zu denken oder ohne den Hypostasen die Göttlichkeit abzusprechen bzw. sie unterzuordnen? Die Kritik, die Abū ’Isā al-Warrāq so formuliert, trifft genau in das Zentrum der Diskussion um das richtige Verständnis des Hypostasen-Begriffs. Schon bei der kappadokischen Trinitätstheologie konnten wir sehen, wie um die richtige Verhältnisbestimmung gerungen wurde und mit welcher Verlegenheit der Hypostasenbegriff verwendet wurde. Die Kritik von muslimischer Seite bezieht sich damit nicht auf Punkte, die von muslimischen Theologen nicht richtig verstanden wurden, sondern auf die neuralgischen Punkte der Trinitätstheologie, die es zu beantworten gilt. Inwiefern neuere trinitätstheologische Ansätze hier Antworten liefern können, wird im Kapitel 4 zu untersuchen sein.

Vor allem kann diese Kritik aber als eine Kritik verstanden werden, die sich in erster Linie an eine Form immanenter Trinitätstheologie wendet, die spekulativ versucht, das Wesen Gottes zu denken. Man wird immer berücksichtigen müssen, dass auch die Konzilsväter die Begriffe *prosopon* und *hypostasis* nur aus einer Ver-

---

<sup>271</sup> Vgl. THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 155.

legenheit verwendeten, um die unsagbaren Erfahrungen mit dem Gott Jesu Christi und dem Heiligen Geist in irgendeiner Weise systematisch auszudrücken. Damit war und ist die genaue Bedeutung dieser Begriffe damals wie heute nicht recht zu bestimmen. Vielleicht ist es genau dieser Punkt, der durch die so ausführliche Kritik Abū 'Isā al-Warrāqs ins Zentrum rückt: Wie verständlich kann eine Trinitätstheologie noch sein, die in erster Linie spekulative Denkfiguren zu Verfügung stellt, um das Unsagbare aussagen zu können? Wie kann das Gespräch mit dem Islam überhaupt im Hinblick auf Gott gelingen? Hilft an dieser Stelle womöglich der zusätzliche Blick auf den Ausgang von den heilsökonomischen Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger und der nachfolgenden Christen, um sich über den einen Gott zu verständigen? Diese Fragestellungen gilt es am Ende der Arbeit nochmals aufzunehmen.

### 3.3 Systematisierung muslimischer Anfragen an trinitarische Konzeptionen

Schon durch die Auseinandersetzung mit den beiden zuvor thematisierten Autoren Theodore Abū Qurrah und Abū 'Isā al-Warrāq und durch die Auseinandersetzung mit den koranischen Suren zur Trinitätstheologie wurden Kritikpunkte am christlichen Bekenntnis zu einem trinitarischen Gott aufgegriffen. Im Folgenden sollen diese bereits angerissenen Fragestellungen sowie weitere Kritikpunkte der Diskurse um die Trinitätstheologie zwischen Christen und Muslimen systematisiert und dargestellt werden. Als Grundlage dienen an dieser Stelle vor allem die Ansätze von *al-Qāsim Ibn Ibrāhīm al-Hasanī al-Rassī* (gest. 860), *Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī* (gest. 864), *Abū 'Alī Muhammad Ibn 'Abd al-Wahāb al-Jubbā'i* (9. Jahrhundert), *Abū Maṣ'ūr Muhammad Ibn Muhammad Al-Māturīdī* (gest. 944), *'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī* (10. Jahrhundert) und *Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyya* (1263-1328).<sup>272</sup> Ich wähle also vor allem Ansätze, die direkt an die eben skizzier-

---

<sup>272</sup> Dies sind die Ansätze, die in der englischsprachigen Literatur am häufigsten aufgegriffen und referiert werden. Sie liegen teilweise in englischer Übersetzung vor (so z.B. im Falle von *ibn*

ten Debatten anschließen. Gerade das 9. und 10. Jahrhundert sind für unsere Frage deshalb so interessant, weil sich im Laufe des 9. Jahrhunderts zumindest im Rahmen des sunnitischen Islams der Glaube an die Ungeschaffenheit des Korans konsolidierte und zudem der Einfluss griechischen Denkens zunahm, so dass die spekulativen Fragen der Trinitätstheologie auch im islamischen Kontext zur Herausforderung wurden. Als einzigen späteren Ansatz wähle ich den von ibn Taymiyya. Seine Position stellt ein bis heute relevantes Gerüst muslimischer Kritik an christlichen trinitarischen Entwürfen dar, wobei er bis heute auch als Hauptgewährsmann für fundamentalistische Positionen herangezogen wird und die islamische Kritik deshalb in besonders zugesetzter Form vorzutragen verspricht. Die genannten Ansätze werden jetzt nicht mehr historisch Schritt für Schritt rekonstruiert, sondern auf ihr systematischen Zentralperspektiven befragt und entsprechend zusammengefasst. Wenn ich gerade den sehr polemisch vorgetragenen Anfragen von Ibn Taymiyya viel Raum gebe, dann deshalb, weil ich zeigen will, dass komparativ theologische Denkbewegungen keineswegs immer zu einer Harmonisierung interreligiöser Unterschiede führen und dass sich auch solche Polemik noch einmal konstruktiv für den Dialog wenden lässt.<sup>273</sup>

Vor allem die Auseinandersetzung mit Theodore Abū Qurrah hat schon aufzeigen können, wie von christlicher Seite versucht wurde, die göttlichen Hypostasen mit der Attributenlehre im Islam zu verbinden. Daneben zeigte die Kritik Abū 'Isā al-Warrāqs in erster Linie eine Auseinandersetzung mit dem Hypostasenbegriff auf. Aus diesem Grund wird es zunächst einmal darum gehen, das Verhältnis zwischen Hypostase und Attributen Gottes systematisch näher zu beleuchten. Sodann soll die Frage nach einer möglichen Mehrfachinstantiierung in Gott aufgegriffen werden, die auch schon im Kontext des Ansatzes Abū Qurrah im Zusammenhang mit der Frage, warum Gott nur einen Sohn gezeugt habe, zur Sprache kam. Schließlich werden die Punkte *Vollkommenheit und Zeitlosigkeit* und die *Handlungseinheit* in Gott aufgenommen. Beide Punkte werden durch muslimische Autoren angefragt, sind darüberhinaus aber auch innerchristlich immer wieder zu thematisieren:

---

Taymiyya) und teilweise werden wichtige Passagen in der Sekundärliteratur in die englische Sprache übertragen.

<sup>273</sup> Dies heißt natürlich nicht, dass im Umkehrschluss alle nicht-fundamentalistischen Positionen per se auf eine Harmonisierung herauslaufen müssen. Es kann auch hier eine wertschätzende Anerkennung von Andersheit geben, die den Dialog weiterträgt.

Während sich die Frage der Handlungseinheit schon im Kontext der kappadokischen Trinitätstheologie stellte, ist die Frage nach der Zeitlosigkeit in Gott vor allem für gegenwärtige Ansätze relevant.

### 3.3.1 Zusammenhang von Hypostase und Attribut

Im Kontext um die Debatte der Bedeutung des Hypostasenbegriffs kommt es im Dialog mit dem Islam immer wieder zum Vergleich des **christlichen Hypostasenbegriffs** mit dem **muslimischen Konzept der Attribute Gottes**. Diese Gleichsetzung konnten wir auch schon bei Theodore Abu Qurrah wahrnehmen, wenn er versuchte über die Zeugung und die Herrschaft eine notwendige trinitarische Strukturierung in Gott zu begründen.

Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328) geht in seiner Argumentation gegen die Trinitätstheologie zunächst vom christlichen Bekenntnis aus, dass in der trinitarischen Redeweise Gott als lebend und sprechend bekannt wird. Trinitäts-theologie will nach dieser Argumentation vor allem zwei Offenbarungsweisen Gottes betonen, die in Wort und Geist dem Menschen zuteilwerden. In Wort und Geist begegnet Gott dem Menschen. Dies sind genau die Daseinsweisen, die auch schon in besonderer Weise in Sure 4:171 im Koran gewürdigt wurden, wenn der Koran hier sagt: „Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von Ihm.“

Dennoch stellt sich an diesem Punkt für Ibn Taymiyya die berechtigte Frage, warum nur diese beiden Aspekte herausgegriffen werden: „It is well known among them, as among people of other religions, that God is existing, living, knowing, acting, speaking. Three attributes of His are not singled out, nor are three of His attributes ever referred to by an expression which [does not] indicate that.“<sup>274</sup> Demgemäß versteht Ibn Taymiyya „Wort“ und „Geist“ im Sinne der muslimischen Lehre der Attribute Gottes.

---

<sup>274</sup> THOMAS F. MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity. Ibn Taymiyya's *Al-Jawab Al-Sahih*, New York 1984, 256.

In eine ähnliche Richtung der Kritik an christlichem Trinitätsverständnis gehen auch andere Ansätze muslimischer Theologen wie bspw. der Ansatz von *Abū 'Alī Muhammad Ibn 'Abd al-Wahāb al-Jubbā'i* (9. Jahrhundert). Seine Argumentationen lassen sich durch die Schrift *Mughnī* von *'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī* (10. Jahrhundert) rekonstruieren, da er sich stark auf *Abū 'Alī Muhammad Ibn 'Abd al-Wahāb al-Jubbā'i* (9. Jahrhundert) bezieht.<sup>275</sup> 'Abd al-Jabbār stellt hier in Bezug auf Abū 'Alī heraus, dass Christen *Leben* (life) und *Wissen* (knowledge) als die Attribute herausstellen, die dem Sohn und dem Geist zugesprochen werden, diese aber nicht ausreichen, um Gottes Wesen zu beschreiben, denn „you must affirm that he has power, because an act can only come from one who is powerful. The need for the agent of an act to be powerful is greater than for him to be living and knowing“.<sup>276</sup> Vor allem im Rückgriff auf die Schöpfung müsse Gott viel eher machtvoll als wissend und lebend sein, um überhaupt schöpfen zu können. Im Hintergrund steht auch hier der Versuch, die trinitarischen Hypostasen als Attribute im Sinne der muslimischen Theologie zu verstehen.

Die Attributenlehre innerhalb der muslimischen Theologie beschäftigt sich mit der Frage, in welchem Sinne die Attribute Gottes, die durch die Theologie vorgegeben sind, zu verstehen sind bzw. in welchem Verhältnis sie zum Wesen Gottes stehen. Schon im 8. bis 10. Jahrhundert im Zuge der Etablierung der mu'tazilischen und der aš'aritischen Schule wurde diese Frage unterschiedlich beantwortet, wobei sich zunächst eine Unterscheidung zwischen Wesens- und Handlungsattributen entwickelte.<sup>277</sup> Dabei wären die Handlungsattribute diejenigen, die das Verhältnis Gottes zur Welt darstellen würden, wohingegen die Wesensattribute nur auf sein Wesen zu beziehen sind. Während die mu'tazilische Schule diese Differenzierung mit vollzog und Gottes Wesen mit seinen Wesensattributen identisch dachte, ver-

---

<sup>275</sup> DAVID THOMAS, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'i's Attack on the Trinity and Incarnation. In: R.Y. EBIED/H.G.B. TEULE (Ed.), Studies on the Christian Arabic Heritage. FS Samir Khalil Samir S.I (Eastern Christian Studies 5), Leuven 2004, 285.

<sup>276</sup> 'ABD AL-JABBĀR, Al-mughnī fi abwāb al-tawhīd wa-al-'adl. Vol. V. Ed. M.M. al Khudayrī, Cario, 91.13-92.14. Zitiert nach der Übersetzung von David Thomas in: THOMAS, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'i's Attack on the Trinity and Incarnation, 290.

<sup>277</sup> Vgl. dazu JOSEF VAN ESS, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band IV, Berlin/New York 1997, 436f.

suchte die aš'aritische Schule die Attribute gleichermaßen identisch wie nicht identisch mit Gott zu denken.<sup>278</sup>

Nun liegt es im Kontext des muslimisch-christlichen Dialogs auf den ersten Blick natürlich nahe, bei der Suche nach strukturellen Äquivalenzen zwischen muslimischer und christlicher Beschreibung des Wesens Gottes bei der muslimischen Lehre der Attribute und der christlichen Annahme von drei Hypostasen im Wesen Gottes anzusetzen, da beide auf ihre Weise versuchen, das Wesen Gottes näher zu bestimmen. Dies liegt auch aus dem Grund nahe, da sowohl die christliche als auch die muslimische Tradition „Wort“ und „Geist“ – einmal als Attribute, einmal als Hypostasen – zur Beschreibung Gottes verwenden. Allerdings sind Attribute als Zuschreibungen von Eigenschaften zu verstehen, sie qualifizieren das Wesen Gottes an sich. „For example, if a being could be called living it was qualified by the attribute of life, and if it could be called seeing it was qualified by the attribute of sight. The attribute itself qualified the being as a whole“<sup>279</sup>

Dagegen sind Hypostasen im Anschluss an die kappadokische Theologie als „ontologisches ‚Integral‘ von Gemeinsamkeit (im Wesen) und idiomatischer Besonderheit [zu denken K.L.]. Sie ist das ‚Zugleich‘ von Eigentümlichkeiten der Personen [...] und Gemeinschaft im Wesentlichen [...]“<sup>280</sup>. Der Hypostasenbegriff wurde, wie bereits in Kapitel 2 deutlich wurde, von Basilius von Caesarea verwendet, um die Unterscheidung zwischen dem einen Wesen Gottes (griech. *ousia*/lat. *substantia*) und den drei zu unterscheidenden Personen (griech. *hypostasis*/lat. *subsistentia*) zu betonen. Verwirrend wird diese Unterscheidung –wie schon gesehen – zum einen dadurch, dass die Begriffe *ousia* und *hypostasis* zunächst noch nicht unterschieden wurden und zum anderen dadurch, dass Aristoteles bei dem Begriff „Ousia“ zwischen erster und zweiter Ousia unterschieden hat.

„Der Begriff der *Ousia* kommt schon bei Aristoteles in zwei Bedeutungen vor. In der ersten Bedeutung meint Ousia das konkrete Einzelwesen, also ein Subjekt, das niemals Prädikat sein kann. Dagegen meint die zweite Ousia eher eine Idee, also ein allgemeines Subjekt, das durch-

<sup>278</sup> In der gegenwärtigen muslimischen Theologie betont Muna Tatari, dass diese Unterscheidung von Wesens- und Handlungsattributen „nur bedingt hilfreich“ zu sein scheint für die Frage, was Gottes Wesen eigentlich ausmacht. Vgl. dazu TATARI, Gottes Wesen, 136f.

<sup>279</sup> DAVID THOMAS, The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era. In: LLOYD RIDGEON (Ed.), Islamic Interpretations of Christianity, London/New York 2001, 78-98, hier 87.

<sup>280</sup> BERHARD NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre. Ureigene Anliegen und Chancen der Begegnung. In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 95.

aus auch Prädikat sein kann. Bei der zweiten Ousia geht es also um das abstrakte Wesen im Allgemeinen, während die erste Ousia das Eigentümliche und Konkrete der Natur meint.“<sup>281</sup>

Im Sinne der kappadokischen Theologie entsprechen die Hypostasen Vater, Sohn und Geist der ersten Ousia, während das Wesen bzw. die Natur Gottes der zweiten Ousia entspricht.<sup>282</sup> Die Zuschreibung von Attributen bzw. Eigenschaften Gottes ist nach dem *Symbolum Quicumque* problemlos weder auf die Natur noch auf die Personen möglich. So betont das Glaubensbekenntnis: „Wie der Vater, so der Sohn, so [auch] der Heilige Geist: [...] ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der Heilige Geist; und dennoch nicht drei Ewige, sondern ein Ewiger; [...] Ebenso allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der Heilige Geist; und dennoch nicht drei Allmächtige, sondern ein Allmächtiger.“<sup>283</sup> Alle Eigenschaften müssen also sowohl von den Personen als auch von dem Wesen ausgesagt werden. Thomas Schärtl bringt das hinter dieser Formel stehende Dilemma folgendermaßen zum Ausdruck:

- „1. Wenn Aussagen über die Natur Gottes (also über die Göttlichkeit Gottes) formuliert werden, dann dürften die dabei herausgestellten Eigenschaften Gottes eigentlich nicht für die trinitarischen Personen verwendet werden – auf jeden Fall nicht so, dass sie für die Erhellung des wechselseitigen Verhältnisses der Personen zueinander die konstitutive Rolle spielen.
2. Wenn Aussagen über die Natur Gottes nicht von den trinitarischen Personen ausgesagt werden, dann droht die Gefahr, dass diese Personen gar nicht erst als ‚göttliche Personen‘ betrachtet werden können.“<sup>284</sup>

Es geht christlicherseits darum, dass die Eigenschaften Gottes so zu formulieren sind, dass sie nicht nur auf der personunterscheidenden Ebene angesetzt werden, sondern dass sie immer so formuliert werden, dass sie das gesamte Wesen Gottes betreffen. Zuschreibungen von Eigenschaften, die „nur“ die jeweilige trinitarische Person betreffen, sind indes nur im Hinblick auf das jeweilige Welt-Verhältnis und die damit verbundene heilsökonomische Offenbarungsweise möglich. Damit sind Wort und Geist die jeweiligen heilsökonomischen Selbstoffenbarungsweisen des Wesens Gottes, des Logos und des Geistes. Christlich sind damit die Attribute wie Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit etc. streng auf das Wesen Gottes zu beziehen und

---

<sup>281</sup> STOSCH, Trinität, 37.

<sup>282</sup> Vgl. dazu NITSCHE, Gott und Freiheit, 87.

<sup>283</sup> DH 75, Abs. 7.10. 13-14.

<sup>284</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 19.

Logos und Geist sind eben in diesem Sinne nicht als eigenständige Attribute zu verstehen.<sup>285</sup>

Dass die Gleichsetzung von Attributen und Hypostasen in Gott nicht so einfach funktioniert, wurde allerdings auch schon in den Diskursen im 10. Jahrhundert herausgearbeitet. Während der ostsyrische Theologe *'Ammār al-Baṣrī* in seinem *Kitāb al-burhān* noch die besondere Bedeutung von den beiden Attributen *life* und *word* herausstellt, um eine Brücke zwischen der christlichen Trinitätstheologie und der muslimischen Attributenlehre zu finden,<sup>286</sup> ist zumindest für *'Abd al-Jabbār* im 10. Jahrhundert klar, dass die christlichen Hypostasen ontologisch von der muslimischen Attributenlehre zu differenzieren sind.<sup>287</sup> *'Abd al-Jabbār* zeigt hierfür zwei ausgeschlossene Alternativen auf, die es offensichtlich machen, dass eine Übernahme der Attributenlehre für die christliche Trinitätstheologie scheitern muss. Die erste Alternative wäre, dass man Sohn und Geist wirklich als die Attribute „Leben“ und „Wissen“ des Vaters verstehen würde. Die Konsequenz wäre allerdings, dass nur der Vater göttlich zu denken wäre, jedoch wäre hiermit die von muslimischer Seite betonte Einheit Gottes gewahrt. Die zweite Alternative besteht in der Annahme, dass allen trinitarischen Hypostasen die gleichen Eigenschaften zugeschrieben werden. Damit wäre aber der Hypostase des Geistes auch das Attribut „Leben“ zuzuschreiben, wie den anderen beiden Hypostasen des Vaters und

---

<sup>285</sup> Vgl. zur christlichen Attributenlehre: THOMAS MARSCHLER, Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 3-33. Marschler zeigt hier auf, dass in gegenwärtigen theologischen Ansätzen die Attributenlehre oftmals erst auf eine heils geschichtliche Herleitung der biblischen Gotteslehre folgt, so dass der *de deo uno*-Teil der Gotteslehre dem Traktat *de deo trino* nachgeordnet wird. Ebd. 21f.

<sup>286</sup> „If someone says: Since you have affirmed that God has Word and Spirit, and then said that he and they are three hypostases, why do you not affirm that in his substance he also has hearing, sight, wisdom, knowledge, strength, power, forgiveness, insight, mercy, generosity, open handedness, grace, volition and similar things? For just as you call him living and speaking and then affirm that he has Life and Word, so you may call him hearing, seeing, wise, knowing, mighty, powerful, forgiving, pardoning, merciful, generous, gracious, willing and things similar to this, we say: We have come to this, because we find life and speech are of the constitution of the essence and of the structure of the substance, while any others that are different from them are not.“ MICHAEL HAYEK (Ed.), *'Ammār al-Baṣrī, apologie et controverses*, Beirut 1977, 52.8-14. Zitiert nach THOMAS, A Mu'tazili Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 284.

Deutlich wird an dieser christlichen Antwort nochmals die ursprüngliche muslimische Kritik an der Trinitätstheologie, in diesem Falle vom mu'tazilitischen Theologen *Abū al-'yl*, nämlich, dass christliche Theologie davon ausgehe, die trinitarischen Personen als eigenständige Wesen zu denken, während die Hypostasen gleichzusetzen seien mit den Attributen Gottes

<sup>287</sup> THOMAS, A Mu'tazili Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 293.

des Sohnes auch. Dies hätte allerdings, wie David Thomas herausstellt, desaströse Konsequenzen:

„In the first place, logic does not allow attributes to cause in themselves the conditions they cause in others, for that would mean they were attributes of themselves. And in the second place, if the hypostases of Life, for example, were living in the same way as the Father is living, then like him it would have to possess an attribute of life. But this second attribute of life which qualified the hypostasis Life would have to be like the hypostasis and so be living by its own attribute. This would lead to an infinity of hypostases.“<sup>288</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch nochmals zu betonen, dass die einzelnen Hypostasen nicht als eigenständige Entitäten gedacht werden dürfen, wie es schon bei Abū 'Isā al-Warrāq angeklungen ist. So versteht *al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Hasanī al-Rassī* (gest. 860) in seiner Widerlegung des Christentums (Al-radd 'alā al Naṣārā) Gott als „three individuals (ashkhāṣ) who are distinct as hypostases (aqānīm), and united as nature (tabī'a) or essence (dhāt), and are equal in divinity, eternity and power.“<sup>289</sup>

*Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī* (gest. 864) beschreibt die Trinitätstheologie in ähnlicher Weise wie al-Rassī, wenn er die Trinitätslehre folgendermaßen zusammenfasst:

„three eternal hypostases (aqānīm) which exist eternally as one substance (*jawhar*); by the term ‚hypostases‘ Christians mean ‚individuals‘ (ashkhāṣ), and by ‚one substance‘ that each hypostasis exists with its own specific characteristic (khāṣṣa); so the reality of the substance exists in each hypostasis, and they are all uniform in it (*wa-hiya fihi muttafaqa*), and they each have a specific characteristic which distinguishes it from the others.“<sup>290</sup>

Damit liegt sowohl bei *al-Rassī* als auch bei *Ishāq al-Kindī* ein Verständnis der Trinitätstheologie vor, dass das Wesen Gottes als Gemeinschaft von distinkten Entitäten denkt und damit eine tritheistische Schieflage bekommt. Wie auch schon bei Abū 'Isā al-Warrāqs gezeigt wurde, muss Trinitätstheologie eine präzise Bestimmung des Hypostasenbegriffs vorlegen, die nicht in der Gefahr steht, als eigenständige Substanz missverstanden zu werden. Allerdings stellt sich in ähnlicher Weise muslimischer Theologie die Frage, inwiefern der ontologische Status der Attribute Gottes zu bestimmen ist. So können zwar Hypostasen und Attribute Got-

<sup>288</sup> THOMAS, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 293.

<sup>289</sup> THOMAS, The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era, 83. Mit Verweis auf I. DI MATTEO, Confutazione contro i Cristiani dello zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm. In: Rivista degli Studi Orientali 9 (1921), 314.23-316.3. Vgl. dazu auch THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 34.

<sup>290</sup> THOMAS, The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era, 84. Mit Verweis auf A. PERIER, Un Traité de Yahyā ben 'Adī. In: Revue de l'Orient Chrétien 22 (1920), 4.10-13.

tes selbst nicht gleichgesetzt werden, doch haben sowohl Christentum als auch Islam den (ontologischen) Status sowie das Verhältnis zwischen Gottes Wesen und seinen Attributen bzw. Hypostasen näher zu bestimmen und zu erläutern.

### 3.3.2 Vollkommenheit und Zeitlosigkeit Gottes

Ein weiterer Ausgangspunkt für die muslimische Kritik an trinitätstheologischen Konzepten ist die Frage nach der Vollkommenheit und Zeitlosigkeit Gottes. Im Hintergrund dieses Kritikpunktes steht die Frage, wie die Vollkommenheit Gottes von Beginn an gedacht werden kann, wenn aus Gott – quasi nachträglich – Sohn und Geist hervorgehen und Gott erst bestehend aus Hypostasen als vollkommen zu denken ist.

Dieser Kritikpunkt wurde durch den muslimischen Theologen Taqi al-Din Ahmad ibn Taymiyya herausgearbeitet. Ibn Taymiyya setzt sich in „*Al-Jawab al-Sahih li-Man Baddal Din al-Masih*“ („The correct answer to those who changed the Religion of Christ“)<sup>291</sup> mit der christlichen Theologie auseinander, indem er auf einen Brief *Paul von Antiochiens* an seine muslimischen Zeitgenossen reagiert. Dabei sieht Ibn Taymiyya sehr zutreffend und genau, dass die christliche Trinitätstheologie in erster Linie nicht durch die Vernunft, sondern durch die Offenbarung begründet werden kann und muss. Die Anrede Gottes als Vater, Sohn und Geist ist die Anrede, die sich durch die Offenbarung Gottes in der Geschichte entwickelt hat.<sup>292</sup>

Ausgangspunkt für Ibn Taymiyya ist zunächst das christliche Bekenntnis zu einem trinitarischen Gott. Der Vater ist der Ursprung von Sohn und Geist und kann als das Wesen, der Sohn als das Wort und der Geist als das Leben beschrieben werden.<sup>293</sup> Der Vorwurf gegen dieses Bekenntnis setzt nun an dem Punkt an, dass

---

<sup>291</sup> Vgl. MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity, vii.

<sup>292</sup> Vgl. MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity, 255.

<sup>293</sup> Vgl. MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity, 266f.

In ähnlicher Weise beschreibt auch *Abū al-'Abbās 'Abdallāh b. Muhammād al-Anbārī*, bekannt als *al-Nāshī' al-Akbar*, das christliche Bekenntnis: „The Trinitarians: People among them claim that the Creator is three hypostases and one substance, Father, Son and Holy Spirit, with the substance being the hypostases in a general way. They claim that of these the Father is the cause of the Son and Spirit, without preceding them in essence, but rather they are equal with him.“

Gott von Beginn an schon als vollkommen zu denken ist. Wenn der Vater als der Ursprung der Trinität gedacht wird und der Sohn von ihm gezeugt und der Geist aus ihm hervorgeht, wäre Gott von Beginn an als nicht vollkommen zu denken. Ibn Taymiyya geht in dieser Argumentation letztlich davon aus, dass die Hypostasen als Attribute Gottes, die die muslimische Tradition beschreibt, zu verstehen sind. Dass diese Gleichsetzung nicht möglich ist, wurde in Kapitel 3.3.1 bereits gezeigt. Jedoch bleibt die Frage, inwiefern eine Monarchie des Vaters bei gleichzeitiger Gleichrangigkeit der trinitarischen Personen gedacht werden kann – und dies von Ewigkeit an. Die Monarchie des Vaters ist vor allem auf der Grundlage des biblischen Befundes zu wahren und wurde auch schon von Gregor von Nazianz betont. Wie aber ist dabei eine Statusgleichheit aller trinitarischen Personen beizubehalten? In diesem Sinne merkt Ibn Taymiyya zu Recht kritisch an: „If they say that the Father who is the essence is the origin of life and speech, that demands that the Father exist before life and speech, for that which is the origin of something other than it is precedent to it or its maker.“<sup>294</sup> Wenn Gott als Vater, Sohn und Geist vollkommen ist, wäre er vor der Zeugung/dem Hervorgang von Sohn und Geist eben nicht als vollkommen zu denken, da durch die Zeugung und die Hauchung ihm Attribute zugeschrieben werden, die er in dieser Weise vorher nicht hatte. „It is nothing other than making God be described by attributes of perfection after He had not been described by them.“<sup>295</sup>

In engem Zusammenhang mit diesem Argument steht auch ein weiterer Aspekt, nämlich dass die Zeugung des Sohnes eine notwendige Annahme von Zeitlichkeit in Gott mit sich bringe. So argumentiert Abū Manṣūr Muhammad Ibn Muhammad Al-Māturīdī (gest. 944) in Bezug auf die Metapher des Lichtes zur Erklärung der Zeugung des Sohnes, bei der ein Licht ein weiteres Licht anzündet, ohne dadurch selbst gemindert zu werden:

„It was a part of him without there being any diminution in the wholeness of the original, like the part taken from the light, respond along the lines that if the part that was taken originated,

---

They call the Son the Creator's Knowledge and the Spirit his Life.“ DAVID THOMAS, Christian Doctrines in Islamic Theology (History of Christian-Muslim Relations 10), Leiden/Boston 2008, 37-39.

Durch die Betonung der Monarchie des Vaters in dieser Beschreibung wird der Einfluss der kappadokischen Theologie auf das Trinitätsverständnis deutlich.

<sup>294</sup> MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity, 267.

<sup>295</sup> MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity, 268.

as happens in the case of what is taken from the light, then his teaching about the eternity of the spirit, which is the Son, is disproved.”<sup>296</sup>

Wenn der Vater das ursprüngliche Licht ist, von dem das Licht des Sohnes ausgeht, ohne etwas vom Licht des Vaters wegzunehmen, geschieht dies zu einem bestimmten Zeitpunkt, so dass ein Vorher und Nachher in Gott zu denken und damit Zeitlichkeit in das Wesen Gottes einzutragen ist.

Natürlich würde christliche Trinitätstheologie darauf bestehen, dass zeitliche Kategorien wie vorher und nachher nicht in das Wesen Gottes eingetragen werden dürfen. Dennoch muss sie herausarbeiten, wie die Monarchie des Vaters, die die östliche Trinitätslehre betont und die auch vor allem im biblischen Zeugnis unübersehbar ist, vereinbar ist mit einer Statusgleichheit aller trinitarischen Hypostasen und wie subordinantianistische Tendenzen vermieden werden können.

Auch al-Rassī geht in seiner Widerlegung der christlichen Trinitätstheologie auf die Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit Gottes ein. Sofern, so argumentiert al-Rassī in diesem Zusammenhang, Gottes Wesen unveränderlich ist, kann Gott nicht als Vater und Sohn existieren, da der Vater den Sohn zeugen muss, was notwendigerweise eine Zeitlichkeit in Gott einschreiben würde. Es gäbe damit ein Vorher und ein Nachher in Gott.<sup>297</sup> Zwar meinen „Vater“ und „Sohn“ trinitarisch in erster Linie die Relationalität zwischen den beiden Hypostasen, die in ihrer absoluten Verschiedenheit jedoch unmittelbar aufeinander bezogen sind. Dennoch können diese Relationen zu leicht im Sinne einer zeitlichen Vor- und Nachrangigkeit – vor allem vor dem Hintergrund der Monarchie des Vaters – missverstanden werden. Auch an dieser Stelle muss Trinitätstheologie genau herausarbeiten, wie das Verhältnis Gottes zur Zeit und Gott damit als jenseits der Zeit zu denken ist.

---

<sup>296</sup> THOMAS, Christian Doctrines in Islamic Theology, 101.

<sup>297</sup> THOMAS, A Mu'tazili Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 280. Vgl. dazu auch THOMAS, Anti-Christian polemic in early Islam, 34.

„In the refutation which follows this description al Qāsim, like al Ṭabarī, centres on the titles „Father“ and „Son“, and argues that these must result from the act in which the one Person brought the other into being. [...] Its central point is that the doctrine of the Trinity cannot provide an accurate means of the comprehending God, since the titles upon which it rests arise from an act that occurred at a particular time.“

### 3.3.3 Möglichkeit der Mehrfachinstantiierung

Ein weiteres Themenfeld in der Auseinandersetzung der muslimischen Theologie mit der christlichen Trinitätstheologie ist die Frage nach einer **möglichen Mehrfachinstantiierung Gottes**. Warum besteht Gottes Wesen exakt aus drei trinitarischen Personen und nicht vier, fünf oder 99 oder 100? Warum reicht es, Gottes Wesen als trinitarisch zu beschreiben und warum sollte sich Gott nicht mehrfach instantiieren können? In diesem Sinne versuchte schon Theodore Abu Qurrah – jedoch wenig überzeugend – zu begründen, warum Gott Vater notwendigerweise nur einen Sohn gezeugt habe.

Warum betont die christliche Trinitätslehre also, dass sich Gottes Wesen in exakt drei Personen/Hypostasen offenbart hat und warum ist auszuschließen, dass es nicht zwei, vier oder noch mehr Hypostasen sind? Diese Frage stellt sich in besonderem Maße sozialen trinitätstheologischen Ansätzen, die von der Verschiedenheit der trinitarischen Personen her denken und wie bspw. bei *Richard von Sankt Viktor* darauf hinauslaufen, aus dem Begriff der Liebe eine notwendige Annahme dreier Personen zu begründen. Richard von St. Viktor würde an dieser Stelle so argumentieren, dass die Liebe, um vollkommene Liebe zu sein, zunächst ein Gegenüber benötigt, welches geliebt wird und liebt. Zudem bedarf es weiterhin eines Dritten, auf den sich die gegenseitige Liebe öffnen kann. In der Öffnung zu etwas Drittem ist die Liebe dann vollkommen. Allerdings stellt sich hier die Frage, warum ein Viertes nicht auch einen qualitativen und nicht nur einen quantitativen Mehrwert in die Dynamik der Liebe einschreiben würde. An dieser Stelle müsste gegenwärtige soziale Trinitätstheologie eine präzise Argumentation vorlegen.<sup>298</sup> Doch auch lateinische Trinitätstheologie muss an dieser Stelle plausibilisieren können, warum es gerade – wie bei Augustinus – genau drei Teile des Geistes sind, die auf die Trinität Gottes verweisen. Hier müssen gegenwärtige an der lateinischen Trinitätstheologie orientierte Ansätze aufzeigen, wie sie begründen können, dass eine Mehrfachinstantiierung in Gott auszuschließen ist und Gott in lediglich drei Instanzen zu denken ist.

---

<sup>298</sup> Wie in Kapitel 4 noch zu zeigen sein wird, ist dies auch ein gewichtiger Einwand in der Debatte zwischen lateinischer Trinitätstheologie und sozial-trinitätstheologischen Ansätzen.

In den Kontext der Annahme von Vielfalt in Gott ist nun die muslimische Lehre der **99 Schönsten Namen Gottes** einzuordnen.<sup>299</sup> In Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie versucht Ibn Taymiyya Gott Vater, Sohn und Geist als Namen Gottes zu verstehen und stellt ihnen die muslimische Tradition die Lehre der 99 Schönsten Namen Gottes gegenüber. Ausgangspunkt für die Lehre der koranischen und außerkoranischen 99 Namen Gottes ist u.a. die Sure 7:180:

### Sure 7:180

„Gott gehören die schönsten Namen. So ruft Ihn damit an und lasst die stehen, die über seinen Namen abwegig denken. Ihnen wird vergolten für das, was sie taten.“

Zudem gibt es verschiedene Hadithe, die auf die 99 Namen Gottes verweisen, wie der von Ibn Taymiyya aufgegriffene, der dem Propheten folgenden Satz zuschreibt: „God has 99 names; whoever counts them will enter the Garden.“<sup>300</sup>

In Reaktion auf Paul von Antiochien fasst Ibn Taymiyya die Trinitätstheologie folgendermaßen zusammen: „The three names are one God, one Lord, one creator, called from eternity to eternity, one living speaking thing – that is, essence, word life. We hold the essence to be the Father, who is the origin of the other two. The word is the son who is born from Him as the birth of speech from the mind. The life is the Holy Spirit.“<sup>301</sup> Offenkundig steht im Hintergrund ein lateinisches Trinitätsverständnis, das die Monarchie des Vaters in besonderem Maße betont und so den Ausgang des Sohnes und des Geistes vom Vater hervorhebt. Ibn Taymiyya führt gegen dieses Verständnis der Trinitätstheologie nun an, dass es doch mindestens 99 Namen Gottes gebe und warum die christliche Theologie nur drei – „essence, word, life“ oder eben Wesen, Wort und Leben – herausgreift, um Gott zu beschreiben. Eine Beschränkung auf diese drei wäre eine Beschränkung des Wesens Gottes.<sup>302</sup>

<sup>299</sup> „Die Zahl 99 steht symbolhaft für eine unabgeschlossene, da unendlich erweiterbare Zusammenstellung der Namen Gottes.“ MUNA TATARI, Gottes Wesen. Eine islamische Perspektive im komparativen Gespräch. In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 127-148, hier 139 FN 47.

<sup>300</sup> MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian’s response to Christianity, 267.

<sup>301</sup> MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian’s response to Christianity, 267.

<sup>302</sup> Vgl. MICHEL (Ed. and transl.), A Muslim theologian’s response to Christianity, 267.

Es kann an dieser Stelle allerdings nicht darum gehen, die Namen Gottes als bloße Namen zu verstehen. Dieser Vergleichspunkt träfe in dieser Form nicht die ursprüngliche Intention der Trinitätstheologie, die mehr als eine bloß unterschiedliche Namensgebung innerhalb Gottes sein will. Es reicht eben nicht, nur auf eine bloße Unterscheidung der Ansprache Gottes als Vater, Sohn und Geist zu verweisen. Trinitätstheologie will wirkliche Verschiedenheit der drei Hypostasen in Gott hineindenken, und zwar im Ausgang von den unterschiedlichen Weisen, wie Gott sich in der Geschichte den Menschen offenbart hat. Ibn Taymiyyas Hinweis kann hier Trinitätstheologie dazu auffordern, diese Unterscheidung auch verständlich zur Sprache zu bringen. Vor allem die lateinische Trinitätstheologie steht in der Gefahr, im Sinne einer Identifikationstheologie die Verschiedenheit nicht mehr genügend zu betonen, so dass Vater, Sohn und Geist nur noch als verschiedene Anreden des einen und einfachen Wesens Gottes missverstanden werden könnten.

Inwiefern gegenwärtige muslimische Theologie die Lehre der 99 Namen Gottes aufgreift, um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt näher zu beleuchten, wird im letzten Kapitel nochmals zu thematisieren sein.

### 3.3.4 Handlungseinheit in Gott bei drei Personen?

Ein letzter hier aufzugreifender Aspekt liegt in der Frage, inwiefern man eine Handlungseinheit Gottes in den drei trinitarischen Hypostasen annehmen kann. Wie kann also Gott als ein Handelnder in drei Hypostasen gedacht werden?

In diesem Kontext führt 'Abd al-Jabbār in Bezug auf Abū 'Alī aus, welche Optionen der christlichen Theologie an dieser Stelle zu Verfügung stehen:

Wenn christlicherseits angenommen würde, dass nur der Vater der Handelnde sei, wäre nur er als göttlich zu denken, was eine Unterordnung von Sohn und Geist nach sich zöge. Wenn allerdings eine Handlung die Handlung aller drei Hypostasen wäre, müsste man annehmen, dass für alle drei gilt, dass sie lebend und mächtig sind (*living* und *powerful* – die Hauptattribute in der Debatte um christliche Trinitätstheologie), was der Annahme von drei Göttern entspräche. Auch die Annahme,

dass alle drei zusammen die eine Handlung vollziehen, muss in dieser Argumentation scheitern, da es nicht möglich ist, dass eine Handlung von drei Handelnden ausgeführt werden kann. Eine Handlung kann notwendigerweise nur von einem Handelnden durchgeführt werden.<sup>303</sup> Und schließlich führt auch die Aussage, dass alle drei jeweils ein Teil der Handlung sind und zusammen den einen Handelnden bilden, nicht zur notwendigen Klärung, denn dies hätte zur Folge, eine Trennung der Handlung Gottes anzunehmen.<sup>304</sup>

Was bleibt nun übrig? Im Hintergrund dieser Argumentation steht die schon oben aufgegriffene Einsicht Abū 'Alīs, dass die Hypostasen eben nicht als Attribute Gottes zu verstehen sind. Die Alternative besteht jedoch in der Annahme von drei separaten Entitäten.

„He bases his argument on the principle that a being which exists independently is capable of acting, with the converse that a being who cannot act does not exist independently of others. It follows that if the hypostases do exist independently they must each act. But this means that they are three separate beings, and hence three divinities.“<sup>305</sup>

Wenn also in Gott drei selbstständige Entitäten zu denken sind, müssen diese drei Entitäten auch jeweils imstande sein, selbstständig zu handeln, was zur Annahme dreier Götter führen würde. So lässt sich das Argument mit David Thomas nochmals folgendermaßen zusammenfassen: „[I]f the hypostases are not part of God nor identical with God, then by a process of elimination they must be distinct from him. It follows that these hypostases are not a true part of God the creator, and more importantly that the whole doctrine can be shown to be confused by the proof of the impossibility of a multiplicity of eternals.“<sup>306</sup> So stellt sich auch im Kontext der Handlungseinheit wieder die Frage, wie die Hypostasen als eigenständig und gleichzeitig als ein Wesen zu denken sind?

Auch auf diese Frage muss die christliche Trinitätstheologie eine Antwort formulieren. Natürlich gilt letztlich für jede Trinitätstheologie der Grundsatz, dass das Handeln der Trinität nach außen nicht getrennt werden darf.<sup>307</sup> An dieser Stelle

---

<sup>303</sup> Hiergegen kann natürlich eingewendet werden, dass Handlungen sehr wohl von mehreren Handelnden durchgeführt werden können, wenn man etwa an das Tauziehen denkt.

<sup>304</sup> Vgl. THOMAS, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 294.

<sup>305</sup> THOMAS, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 295.

<sup>306</sup> THOMAS, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation, 295f.

<sup>307</sup> Vgl. STOSCH, Trinität, 48.

sind insbesondere Ansätze der sozialen Trinitätstheologie herausgefordert, diese Handlungseinheit zu begründen, da sie in einem größeren Maße von der Verschiedenheit der trinitarischen Personen her denken, als es in lateinischen Ansätzen der Fall ist.

### 3.4 Zusammenfassung: Arbeitsfelder für die gegenwärtige Trinitätstheologie

Als Ertrag der Auseinandersetzung mit muslimischer Kritik an trinitätstheologischen Positionen und vor dem Hintergrund der theologiegeschichtlichen Entwicklung sollen nun Fragen bzw. Arbeitsfelder formuliert werden, auf die gegenwärtige trinitätstheologische Konzepte Antworten geben können sollten. Anhand dieser Fragen sind dann gegenwärtige Ansätze auf den Prüfstand zu stellen, um sowohl im innerkatholischen wie im innerchristlichen als auch im interreligiösen Dialog eine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem Wesen Gottes geben zu können. So ist zunächst nochmals zu betonen, dass sich die muslimische Kritik nicht auf häretische Randströmungen bezieht, wie es in Kapitel 3.1 herausgearbeitet wurde, sondern sich an die Hauptströmungen des westsyrischen, ostsyrischen und katholischen Christentums richtet. Die hier formulierten Herausforderungen orientieren sich zunächst an den in Kapitel 3.3 erarbeiteten Anfragen der muslimischen Theologie, beziehen aber die durch die Auseinandersetzung mit der koranischen Kritik und der theologischen Diskussionsbeiträge von Theodore Abu Qurrah und Abu Isa al Warraq gewonnenen Erkenntnisse selbstverständlich mit ein.

- 1.) Vor allem in Anschluss an die Diskussion um das Verhältnis von Hypostasen und Attributen Gottes in 3.3.1 muss christliche Theologie besonderen Wert darauf legen, die Differenzen zwischen den Attributen und den Hypostasen Gottes deutlich zu markieren. So ist die Trinitätstheologie dazu aufgefordert, die Attribute Gottes wie Unveränderlichkeit, Allmacht, Ewigkeit etc. so zu formulieren, dass sie sowohl das Wesen als auch die Hypos-

tasen Gottes gleichermaßen betreffen und nicht auf der personunterscheidenden Ebene angesetzt werden.

- 2.) Zudem muss Trinitätstheologie in besonderem Maße darauf achten, dass keine zeitlichen Kategorien in das Wesen Gottes eingetragen werden und so die Zeitlosigkeit Gottes gewahrt bleibt (vgl. Kap. 3.3.2).
- 3.) Im Zusammenhang mit den Anfragen an eine mögliche Mehrfachinstantie-  
rung muss trinitätstheologisch plausibilisiert werden können, warum Got-  
tes Wesen gerade in drei Hypostasen zu denken ist (vgl. Kap. 3.3.3).
- 4.) Weiterhin ist zu erklären, wie eine Handlungseinheit bei einer Betonung  
der Verschiedenheit der Personen/Hypostasen angenommen werden kann,  
so dass die Werke Gottes nach außen als nicht getrennt betrachtet werden  
können und dennoch die Distinktheit der Personen intelligibel bleibt (vgl.  
3.3.4).
- 5.) Die zentralste Frage der Trinitätstheologie ist schließlich die Frage nach  
dem richtigen Verständnis des Hypostasen- bzw. Personbegriffs. Diese Fra-  
ge stellte sich schon im Kontext der dogmengeschichtlichen Entwicklung  
und der Ansätze der kappadokischen Kirchenväter und Augustinus und  
tritt auch in der Auseinandersetzung mit der koranischen Kritik und der  
Diskussionsbeiträge Theodore Abū Qurrahs oder Abū 'Isā al-Warrāqs im-  
mer wieder zu Tage. Trinitätstheologie muss zumindest Annäherungen an  
die Bedeutung des Begriffs der Hypostase bzw. der trinitarischen Personen  
liefern können, die eine klare Differenz zur muslimisch rezipierten Attribu-  
tenlehre aufzeigt. Dabei sind jegliche Verweise, die das Hypostasenver-  
ständnis in die Nähe eigenständiger Entitäten oder Substanzen bringen,  
strengstens zu vermeiden. Im Gegensatz dazu muss auch identifikations-  
theologischen Tendenzen, die die heilsgeschichtlich begründete Verschie-  
denheit nicht genügend wahren, ausgewichen werden. Auch schließen sich  
Ansätze aus, bei denen es so anmutet, dass das eine Wesen Gottes quasi  
etwas Viertes neben den drei Hypostasen Gottes ist. Schließlich sind auch  
alle Ansätze zu vermeiden, die subordinatianistische Tendenzen aufwei-  
sen.

- 6.) Bei all diesen spekulativen Fragen, die sich auf die immanente Trinitäts-theologie beziehen, muss jedoch gerade im Gespräch mit dem Islam her-ausgearbeitet werden, warum es heilsgeschichtlich überhaupt notwendig ist, christlich von drei Personen zu sprechen, in denen mir Gott begegnet. So ist Trinitätstheologie vor allem herausgefordert, eine ausführliche heils-geschichtliche Rückbindung vorzulegen.

In der im Kapitel 4 folgenden Auseinandersetzung mit prominenten trinitätstheo-logischen Ansätzen der Gegenwart soll sich nun zeigen, inwiefern diese Ansätze in der Lage sind, auf die oben dargestellten sechs Problemfelder zu reagieren und konsistente Antworten zu formulieren.

#### 4 GEGENWÄRTIGE TRINITÄSTHEOLOGISCHE KONZEPTIONEN IN DER INNERCHRISTLICHEN DISKUSSION

Vor allem die Debatte um den trinitätstheologischen „Vorstoß“ Magnus Striets zwischen ihm und Gisbert Greshake auf der einen und *Helmut Hoping* und *Herbert Vorgrimler* auf der anderen Seite ab dem Jahr 2002 führten zu einer intensiven Diskussion einer angemessenen Trinitätstheologie im deutschsprachigen Raum. Bei dieser Debatte stand in erster Linie die Frage im Vordergrund, in welchem Sinne der Begriff *Person* zu verstehen sei, ob er wirklich neuzeitlich mit der Kategorie der Freiheit in Verbindung gebracht werden darf oder ob dies nicht dem ursprünglichen Sinn des Begriffs der Hypostase, wie er vonseiten der Kirchenväter verwendet wurde, widerspricht.<sup>308</sup> An dieser Debatte wurde nicht zuletzt nochmals die unterschiedliche Ausgangslage von monosubjektiven und interpersonalen Ansätzen sichtbar. Seit diesen Debatten gab es in den letzten 15 Jahren zahlreiche Publikationen zur Trinitätstheologie. Maßgeblich sind an dieser Stelle zwei Autoren zu nennen, die vor allem durch die Profilierung ihrer eigenen Ansätze und ihren intensiven Diskurs untereinander viel Bewegung in die Debatte um trinitätstheologische Ansätze gebracht haben: zum einen Thomas Schärtl (\*1969) als Anhänger der monosubjektiven Trinitätstheologie und zum anderen Bernhard Nitsche als Anhänger eines interpersonalen Ansatzes (\*1963). Nicht nur ihre Ansätze sind zu unterscheiden, sondern auch ihr theologisch-philosophischer Ausgangspunkt. Während Bernhard Nitsche im Sinne einer transzentalphilosophischen Herangehensweise argumentiert, geht Thomas Schärtl von der analytischen Philosophie aus.<sup>309</sup> Aufgrund dieser Bedeutung der beiden genannten Autoren und ihrer jeweiligen Ansätze sollen im folgenden Kapitel ihre Ansätze vorgestellt und diskutiert werden. Dabei wird auch nochmals der Ansatz Magnus Striets aufzunehmen sein,

---

<sup>308</sup> Vgl. dazu HERBERT VORGRIMLER, Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre. In: Stimmen der Zeit 220 (2002) 545-552, hier 551.

<sup>309</sup> Beide haben nicht nur zahlreiche Aufsätze, sondern auch umfangreiche Monographien zur Trinitätstheologie veröffentlicht. Hier sei vor allem auf die „Theogrammatik“ Thomas Schärtls (Dissertationsschrift) und auf „Gott und Freiheit“ (Habilitationsschrift) von Bernhard Nitsche verwiesen. THOMAS SCHÄRTL, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott (ratio fidei 18), Regensburg 2003; BERNHARD NITSCHE, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (ratio fidei 34), Regensburg 2008.

der die Diskussionen um das angemessene Verständnis des trinitarischen Gottes ab 2002 angestoßen hat.

#### 4.1 Gott als Einheit denken: Lateinische Trinitätstheologie

Lateinische<sup>310</sup> bzw. monosubjektive Ansätze der Trinitätstheologie gehen in ihren Argumentationen zum Verhältnis von dem einen Wesen Gottes und seinen Hypostasen zunächst von der Einheit Gottes aus, um von dort die Verschiedenheit der drei Hypostasen in den Blick zu nehmen. Damit wenden sie sich gegen die Annahme eines relationalen Geschehens in Gott, wie es in den sozial-trinitätstheologisch verorteten Ansätzen der Fall ist. Vielmehr steht in diesen Ansätzen die Betonung der Einheit Gottes im Vordergrund.

Prominentester Vertreter eines monosubjektiven Ansatzes in der Kirchengeschichte ist der Kirchenvater Augustinus, dessen Ansatz schon in Kapitel 2.3 vorgestellt wurde. Bereits an dieser Stelle wurde deutlich, inwiefern Augustinus im Ausgang von intrapersonalen Analogien versuchte, das trinitarische Wesen Gottes zu beschreiben. Nach Augustinus haben in den verschiedenen Epochen immer wieder große Theologen an dieser Form des Denkens der Trinität festgehalten. Erwähnt seien hier nur *Thomas von Aquin* oder *Anselm von Canterbury*.

So sind auch *Karl Rahners* trinitätstheologischen Hinweise der lateinischen Trinitätslehre bzw. monosubjektiven Ansätzen zuzuordnen. Der zentrale Ausgangspunkt bei Karl Rahner ist das Verständnis der Offenbarung Gottes als Selbstmitteilung. Die Trinität ist damit als die Selbstmitteilung von Sohn und Geist zu verstehen. Der Sohn ist es, der geschichtlich im Fleisch des Menschen in der Inkarnation erscheint. Der Geist ist es, der die Annahme der Selbstmitteilung Gottes im Sohn erwirkt. Damit sind Sohn und Geist als die eine Selbstmitteilung in unterschiedlichen Weisen zu denken.

---

<sup>310</sup> Die Bezeichnung dieser Ansätze als „lateinische“ Trinitätstheologien entstammt der Beobachtung, dass vor allem die Kirchenväter des Westens und damit der lateinischen Tradition sich auf den Ausgangspunkt der Einheit wählten, um Gottes Wesen zu denken. Vgl. dazu STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 58.

Im folgenden Kapitel soll ein an der lateinischen Trinitätstheologie orientierter Ansatz vorgestellt werden, der in der gegenwärtigen Theologie in besonderem Maße diskutiert wird: der durch die Sprach- und analytische Philosophie geprägte Ansatz Thomas Schärtls. Sein Beitrag kann in der gegenwärtigen Debatte um trinitätstheologische Entwürfe als monosubjektiver Gegenentwurf zu Bernhard Nittsches interpersonalem Ansatz angesehen werden, der im Kapitel 4.2.3 vorgestellt werden soll. Schärtl setzt sich in seinen trinitätstheologischen Beiträgen immer wieder sehr ausführlich mit sozial-communial strukturierten Ansätzen auseinander und kommt zu dem Fazit, dass sie im Letzen keine wirkliche Einheit in Gott denken können und so zwangsläufig scheitern müssen. Dementsprechend kann nur ein monosubjektiver Zugang die Einheit Gottes wahren.<sup>311</sup> Besonders virulent für die Fragestellung dieser Arbeit wird sein Vorwurf, wenn er betont, dass vor allem der christlich-islamische Dialog es notwendig macht, die Einheit, Einfachheit und Einzigkeit Gottes zu betonen und es damit gar keine andere Option als ein monosubjektives Trinitätsverständnis gibt<sup>312</sup> – sofern der christlich-muslimische Dialog nicht scheitern soll.

Im Fokus der Kritik an einer interpersonalen Trinitätstheologie steht bei Thomas Schärtl die innertrinitarische Anwendung des Personbegriffs, der unweigerlich mit anthropologischen Vorstellungen von Individualität und Selbstbewusstsein verbunden sei. Wenn diese Vorstellungen auf die trinitarischen Personen übertragen werden, kann man einer tritheistischen Schieflage kaum noch aus dem Wege gehen, so die These Schärtls, die ihn schließlich dafür votieren lässt, auf den Personbegriff zu verzichten und stattdessen von *Instanzen* zu sprechen.

Der Angelpunkt für die Bearbeitung der Frage nach dem Personbegriffs sieht Schärtl – und hier schließt er sich der Argumentation Jürgen Werbicks an – in der

---

<sup>311</sup> Vgl. hierzu SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eingenschaften Gottes, bes. 56; THOMAS SCHÄRTL, Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie. In: ZKTh 135 (2013) 26-50, bes. 43-45; THOMAS SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform. In: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (ratio fidei 25), Regensburg 2005, 163-178, hier bes. 168-172.

<sup>312</sup> Vgl. hierzu SCHÄRTL, Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie, 28. Vgl. dazu auch THOMAS SCHÄRTL, Trinitätslehre. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven, Regensburg 2014, 62-130, hier 65f. „Steht die Trinitätstheologie nicht in einer über- großen Spannung zum monotheistischen Grundbekenntnis des christlichen Glaubens? Auch wenn man auf dem Feld des interreligiösen Dialoges feststellen darf, dass es nicht an Versuchen fehlt, trinitarische Elemente auch in anderen religiösen Transzendenzkonzeptionen zu entdecken, so bleibt doch auffällig, dass für solche Erkundungszusammenhänge eine ‚schwache‘ trinitarische Sprache verwendet werden muss“.

Rolle des Heiligen Geistes in der Trinität. Ansätze der ST leiten schnell von der biblisch bezeugten Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater einen Personbegriff ab, der maßgeblich mit dem Gegenüber-Sein von zwei Personen verbunden ist, der aber in Bezug auf die Rolle des Heiligen Geistes etwas ratlos dasteht. Im Heiligen Geist ist Gott nach Werbick „nicht unser Gegenüber, sondern unser innerster Beweg-Grund, der uns innerlicher ist als wir selbst zu uns einen verinnerlichenden Zugang hätten und deshalb der unverfügliche Außengrund unserer selbst genannt werden kann - aber eben nicht Person im Sinne des Gegenüberseins.“<sup>313</sup> Der in der Trinitätstheologie verwendete Personbegriff muss diesem Aspekt Rechnung tragen, damit er für die Ausbuchstabierung des trinitarischen Dogmas geeignet ist. Hier sind sich Schärtl und Werbick einig: ein neuzeitlich orientierter Personbegriff kann dies nicht leisten. Die Konsequenzen der beiden sind jedoch unterschiedlich: Während Jürgen Werbick versucht, wie wir noch in Kapitel 5 sehen werden, den Personbegriff vom biblischen und heilsgeschichtlichen Zeugnis her umzuinterpretieren, möchte Schärtl ganz auf den Begriff verzichten, da er durch eine Umdeutung nur noch sehr schwer verständlich ist und seine so stark betonte anthropologische Relevanz verliert. So zeichnet sich Schärtls trinitätstheologischer Ansatz zum einen durch das Festhalten am Substanzbegriff und die Ausbuchstabierung des Subjektseins Gottes als transzendentales, empirisches und intentionales Selbst in Anschluss an das menschliche Selbstbewusstsein aus. Zum anderen versucht Schärtl, die Rede von Gottes trinitarischem Wesen als semiotisch notwendige Grammatik der Beschreibung des Wesens Gottes einsichtig zu machen, da die Semiose in Anschluss an *Charles S. Peirce* notwendig aus den Dimensionen Gegenstand, Zeichen und Interpretant besteht, die dann auf Gottes Wesen übertragen werden.

Die Basis für die trinitätstheologischen Überlegungen Thomas Schärtls stellt die analytische Religionsphilosophie dar. Sie stellt seiner Ansicht nach Instrumentarien bereit, mit deren Hilfe es möglich ist, trinitätstheologische Ansätze zu schematisieren und auf ihre Konsistenz zu prüfen. Sie ermöglicht damit eine Art konzeptieller „Kosten-Nutzen-Rechnung“ der verschiedenen theologischen Ansätze, in

---

<sup>313</sup> Werbick, Gott verbindlich, 630.

diesem Falle der vorliegenden interpersonalen bzw. monosubjektiven Trinitätskonzeptionen.<sup>314</sup> Damit

„[...] bedeutet Analytische Theologie die Anwendung des Methodenbewusstseins der Analytischen Philosophie auf Begriffe, Modelle, Begründungsfiguren und Begründungskonzepte der Theologie unter dem Leitbilder [sic!] einer Gültigkeit von Argumenten, womit Klarheit der Begriffe, Transparenz leitender Intuitionen, aber auch Ausweis der Angreifbarkeit (und damit Kritisierbarkeit) gemeint sind.“<sup>315</sup>

Somit sieht Schärtl im Instrumentarium der Analytischen Philosophie dem Grundanliegen der Fundamentaltheologie entsprochen, nämlich dem Ausweis der Konsistenz des Gottesbegriffes.<sup>316</sup>

#### 4.1.1 Der Begriff *Gott* als Mass-Term und die Verwendung des Instanzbegriffs

Ein erster zentraler Aspekt der Argumentation Schärtls ist sein Verzicht auf den Personbegriff innerhalb der Trinitätstheologie, der ihn von den Ansätzen der sozialen Trinitätstheologie unterscheidet, die explizit diesen Personbegriff verwenden mögten, wie wir es bspw. bei Magnus Striet sehen werden. Demgegenüber setzt sich Schärtl für die Verwendung des Begriffs *Instanz* ein.

Schärtl zeigt in diesem Zusammenhang zunächst im Rückgriff auf *Bernhard Lonergan* auf, dass der Personbegriff in Bezug auf Gott ontologisch von der anthropologischen Verwendung zu unterscheiden ist. Während in der anthropologischen Verwendung des Personbegriffs Subjektsein und Substanz zusammen gedacht werden, ist dies in Bezug auf Gott eben streng zu vermeiden.<sup>317</sup> Dies zeigt sich in Bezug auf Lonergan daran, dass der Personbegriff eben in Bezug auf die Trinitätstheologie *nicht* als Universalie zu verstehen ist. Für Universalien gelten folgende Grundsätze:

(UNI-1) Universalien können auch dann für universale Eigenschaften stehen, wenn es keine reale Instantiierung gibt.

---

<sup>314</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie, 28.

<sup>315</sup> SCHÄRTL, Thomas, Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie, 49.

<sup>316</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie, 49. Vgl. dazu auch SCHÄRTL, Trinitätslehre, 89.

<sup>317</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 42 FN 66.

(UNI-2) Universalien sind grundsätzlich  $x$ -fach instantierbar; a priori kann und darf diese Zahl nicht festgelegt werden.

(UNI-3) Universalien sind graduell instantierbar, so dass man von verschiedenen Graden von Instantiierung sprechen kann.<sup>1</sup>

Schon der Blick auf die ersten beiden Grundsätze zeigt, dass diese Grundsätze nicht auf Gott zu beziehen sind, denn die Instantiierbarkeit des Gottsein Gottes ist auf genau drei Personen festgelegt; sie kann nicht restlos offenbleiben, wobei eine Nichtinstantiierung wie auch eine Vielfachinstantiierung möglich wäre.

In der Konsequenz versteht Schärtl den Begriff *Gott* als **Mass-Term**, was weitere Folgen für die Verwendung des Personbegriffs innerhalb der Trinitätstheologie mit sich bringt. Zur Erklärung der Eigentümlichkeiten von Mass-Terms kann zunächst die Gold-Analogie Gregor von Nyssas dienen. Diese Analogie wurde auch schon von Theodore Abū Qurrah zur Unterscheidung der Begriffe *Person* und *Natur* aufgegriffen und sich zu Eigen gemacht (vgl. dazu Kapitel 3.2.1.2.1). Die Pointe der Analogie ist die, dass die Substanz von drei Goldstücken dieselbe ist, wobei sich die drei Goldstücke in ihrer individuellen Ausprägung unterscheiden. In diesem Sinne und in Anlehnung an die Analogie formuliert Thomas Schärtl:

„So wie in drei Goldstücken das Gold ein- und dasselbe sei, so ist in Vater Sohn und Geist das Gottsein ein- und dasselbe. [...] Wenn es sich bei Gold um einen Mass-Term handelt, darf man; K.L.] nicht formulieren: ‚Dieser Ring ist Gold‘. Und man kann auch nicht sagen: ‚Dieser Ring ist ein Gold‘. Die korrekte Ausdrucksweise lautet vielmehr: ‚Dieser Ring ist ein Stück Gold‘ (x ist ein B - F).“<sup>318</sup>

Mass-Terms sind damit von universalen Eigenschaften ( $x$  ist  $F$ ; bspw. „Dieser Tisch ist blau“ aber eben nicht „Dieser Ring ist Gold“) sowie von sortalen Termen ( $x$  ist *ein*  $F$ ; bspw. „Dies ist *eine* Jeans“ aber nicht „Dieser Ring ist ein Gold“) zu unterscheiden. Bei den universalen Eigenschaften ist das Allgemeine (die blaue Farbe) im Individuum (dem Tisch) voll und ganz da. Allgemeines und Individuum fal-

<sup>318</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 37. Wenn Schärtl sich hier auf Gregor von Nyssa bezieht, dann macht er dies in dem gleichen Ansinnen wie Bernhard Nitsche, der sich bewusst in einer ausführlichen Analyse mit der kappadokischen Tradition auseinandersetzt hat, um die Einsichten der Geschichte der Trinitätstheologie für das gegenwärtige Verständnis fruchtbar zu machen. Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 67. Schärtl kommt aber in Bezug auf Nitsche und sein Anliegen doch zu einer kritischen Rückfrage: „Wenn uns so viel an der Tradition liegt und wenn wir uns in einen Einklang mit ihr versetzen wollen, warum sind wir dann trotzdem (ständig) bemüht, die klassische Formel (‘drei Personen – eine Substanz’) in ganz neuen Vokabeln ausdrücken zu wollen und mit ganz anderen Begriffen erfassen zu wollen? [...] In dem Maße, in dem wir versuchen, sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart gerecht zu werden, werden wir die vergangene Epoche mit Fragen konfrontieren, die eine Zumutung sind und bleiben.“ SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 34. Interessant ist hier allerdings, dass Schärtl und Nitsche sich beide auf die kappadokische Tradition berufen, durch die jeweiligen Auslegungen jedoch zu ganz unterschiedlichen Konsequenzen für ihre eigenen Ansätze kommen. Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 34-40; NITSCHE, Gott und Freiheit, 80-100.

len quasi zusammen. Dagegen ist der sortale Term von der jeweiligen Realisierung abhängig. Die eine konkrete Jeans ist die Realisierung der Jeans als allgemeinem Begriff. Dabei „bleibt das Allgemeine [die Jeans, K.L.] unterbestimmt, wenn es nicht in einem Individuum [‘Dies’], die konkrete Jeans, K.L.] realisiert wird.“<sup>319</sup> Bei Mass-Terms geht es schließlich darum, die jeweiligen Abhängigkeiten von *B* und *F* und der Instantiierung aufzuzeigen. Das Goldsein (*F*) bestimmt sich gerade dadurch, wie es ist (es ist *ein Stück (B) Gold*) und als was es *F* ist (als *ein Ring (x)* ist es Gold). Das Allgemeine/die Substanz (das Goldsein *F*) ist damit eine einzige, die Instantiierung/das Individuum (der Ring *x*) ist jedoch jeweils zu unterscheiden. Der Ring ist damit eben eine Weise/eine Instanz der einen Substanz des Goldes.

Wenn diese Besonderheit von Mass-Terms nun auf die Trinitätstheologie angewandt wird, dann verweist „[d]as Personsein von Vater, Sohn und Geist [...] gerade auf jene *B*-Artigkeit mit Blick auf das Gottsein, die vorausgesetzt ist, damit Vater, Sohn und Geist als Instanzen des Gottseins [*G(v), G(s), G(g)*] gelten können.“<sup>320</sup> In der *B*-Artigkeit (Instanz) und dem *F*-Sein (Gottsein) begründet sich für Vater, Sohn und Geist „eine starke ontologische Beziehung der Wechselverweisung. [...] Vater, Sohn und Geist sind verschiedene (verschieden *B*-artige) Ausprägungen des Gottseins, deren Distinktheit sowohl vom *F*-sein (=Gottsein) als auch von der jeweiligen *B*-Artigkeit abhängt.“<sup>321</sup> Vater, Sohn und Geist (*x*) sind in je ihrer unterschiedlichen Repräsentanz (*B*) das eine Wesen Gottes (*F*).

Wenn nun aber der Begriff *Gott* als Mass-Term zu verstehen ist, dann kann nicht mehr der Personbegriff für Vater, Sohn und Geist verwendet werden, sondern es muss ein weitgehend neutraler Ausdruck gefunden werden. Der Personbegriff würde, weil er ja wie eine Universalie funktioniert und damit Substanz und Subjektsein, das Allgemeine und das Individuum zusammen denken will, an den Vorgaben eines Mass-Terms scheitern. Aus diesem Grund verwendet Schärtl eben den Begriff *Instanz*:<sup>322</sup>

„Der Ausdruck ‚Instanz‘ ist neutral genug, um dies [Betonung der Distinktheit von Vater Sohn und Geist, gleichzeitig aber keine ontologische Präjudizierung, K.L.] zu leisten. Und in der Ausdrucksverbindung ‚Selbstvermittlung Gottes‘ ist zum mindesten angedeutet, dass das Instantiiert-

---

<sup>319</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 38.

<sup>320</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 38.

<sup>321</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 38f.

<sup>322</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 43.

sein dieser Instanzen ganz eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt, die nicht an einer Ontologie universaler Eigenschaften, sondern an einer Metaphysik der Selbstvermittlung abgelesen werden können.“<sup>323</sup>

Damit kann Schärtl formulieren: „Der Vater ist auf seine Weise *B-Selbstvermittlung Gottes*, der Sohn ist auf seine Weise *B-Selbstvermittlung Gottes* und der Heilige Geist ist auf seine Weise *B-Selbstvermittlung Gottes*“<sup>324</sup>, wobei für *B* nicht „ein Teil“ oder „ein Stück“ (wie sonst bei Mass-Terms üblich), sondern aufgrund der damit verbundenen notwendigen Neutralität der Begriff *Instanz* eingesetzt werden muss.<sup>325</sup> Das hieße: Der Sohn ist auf seine spezifische Weise eine Instanz der Selbstvermittlung des einen Gottes, der Geist ist auf seine ihm eigentümliche Weise eine Instanz der Selbstvermittlung des einen Gottes, so wie der Vater auch. Entsprechend könnte man in Bezug auf die Goldanalogie formulieren: Ein Stück Gold, eine Goldmünze und ein Goldbecher sind je auf ihre Weise eine Instanz des einen Goldseins.

Hinsichtlich des Selbstbewusstseins der trinitarischen Instanzen kommt Schärtl in Auseinandersetzung mit Bernhard Lonergan zu der Annahme, dass jeder trinitarischen Instanz ein Anteilhaben am göttlichen Bewusstsein zugesprochen wird bzw. sie jeweils unterschiedliche Ausprägungen des göttlichen Bewusstseins haben.<sup>326</sup> Lonergan selbst denkt die „trinitarischen Personen als Subjekte, nimmt deren individuiertes Selbstbewusstsein aber wieder zurück, so dass man eigentlich nur von drei Bewusstheiten in Gott reden sollte“. Das Ergebnis ist daraus folgendes: „Der Vater ist *B-Selbstbewusstsein-Gottes*, der Sohn ist *B-Selbstbewusstsein-Gottes*; und der Heilige Geist ist *B-Selbstbewusstsein-Gottes* – in allen Fällen in *je eigener Weise*.“<sup>327</sup> Damit realisieren also Vater, Sohn und Geist in ihrem jeweiligen Instanzsein das eine Selbstbewusstsein Gottes.

---

<sup>323</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 43.

<sup>324</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 43.

<sup>325</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 43.

<sup>326</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 45. Vgl. dazu auch LONERGAN, The Triune God, 389f.

<sup>327</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften, 45.

#### 4.1.2 Das Festhalten am Substanzbegriff: Die Ontologie des Selbst

Vor allem die grundlegenden Intentionen des *Nizäischen Glaubensbekenntnisses* lassen Schärtl dafür optieren, am Substanzbegriff festzuhalten. In der altnizäischen Konzeption des derivaten Substanzbegriffes geht es darum, herauszustellen, dass Sohn und Geist nicht nur eines Wesens mit dem Vater, sondern auch aus derselben Substanz des Vaters sind. In diesem Sinne lässt sich das „Gott von Gott“ und „Licht vom Licht“ des Großen Glaubensbekenntnisses des Konzils von Nizäa folgendermaßen verstehen: Die Einheit des Wesens Gottes wird durch den Hervorgang des Sohnes (und des Geistes) aus der Substanz des Vaters, durch die Wesensgleichheit (Homousie) des Vaters mit dem Sohn gewährleistet.<sup>328</sup> Nach Schärtl liegt

„[d]er unstrittige Vorteil des Substanzbegriffes [...darin], dass er in einem radikalen Sinne Gottes Unabhängigkeit (von der Welt) auszudrücken vermag – ebenso wie sich im über den Substanzbegriff vermittelten Identitätsbegriff die Einheit und Einzigkeit, also eine echte ‚Individualität‘ Gottes unterstreichen lässt.“<sup>329</sup>

Dieser Substanzbegriff muss allerdings mit einem „dynamischen Verständnis des Selbst Gottes“ zusammengedacht werden, damit die innere Differenziertheit Gottes als Folie der christlichen Trinitätslehre verständlich gemacht werden kann.<sup>330</sup>

Als Eingangsbeispiel für die Herleitung eines Substanzbegriffes dient Schärtl der Rückgriff auf das *Nil-Beispiel* bei Anselm von Canterbury, welches folgendermaßen schematisch dargestellt werden kann:

- 1) Der Vater ist Gott.
- 2) Der Sohn ist Gott.

- 1) Die Quelle ist der Nil
- 2) Der Fluss ist der Nil.

<sup>328</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinitätslehre, 93. Vgl. zum derivaten Substanzbegriff: RICHARD CROSS, On generic and derivation views of God's trinitarian substance. In: Scottish Journal of Theology 56 (2003) 464-480.

<sup>329</sup> SCHÄRTL, Trinitätslehre, 94.

<sup>330</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinitätslehre, 94f. Im Zusammenhang mit den Vorwürfen gegen einen Substanzbegriff, der „ein Bild von einem unaffizierbaren, leidens- und mitleidensunfähigen, in seiner Ewigkeit erstarrten und weltabgewandten Gott“ (ebd.) fortschreiben würde, verweist Schärtl auf William P. Alston, der zu bedenken gibt, dass für diese Eigenschaften Gottes nicht allein der Substanzbegriff verantwortlich ist: „Immutability, timelessness, lack of real relations to the world, impassibility, inertness, being static or ‘rock- like’ – none of these follow just from the employment of the category of substance. The contemporary theologians who object to substantialist formulations on the grounds that features from the above list are objectionable have failed to understand what is essential to substance metaphysics. They have mistaken outer garments that can be donned or discarded at will for the real person wearing those clothes.“ W.P. ALSTON, Substance and the Trinity. In: STEPHEN DAVIS/DANIEL KENDALL/GERALD O'COLLINS (Hg.), The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, Oxford 1999, 179-201, hier 201.

3) Der Heilige Geist ist Gott.	3) Der See ist der Nil.
4) Der Vater ist nicht der Sohn.	4) Die Quelle ist nicht der Fluss.
5) Der Sohn ist nicht der Heilige Geist.	5) Der Fluss ist nicht der See.
6) Der Vater ist nicht der Heilige Geist.	6) Die Quelle ist nicht der See.
7) Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind* Gott.	7) Die Quelle, der Fluss und der See sind* der Nil. <sup>331</sup>

In diesem Beispiel werden die drei Ausprägungen Quelle, Fluss und See als wirklich voneinander verschiedene und dauerhaft distinkte Elemente vorgestellt, deren Einheit durch die einheitliche Substanz „desselben“ Nilwassers in allen Ausprägungen verbürgt wird. Die Ausprägungen stehen zudem in einer „funktionalen (d.h. relational darstellbaren) Beziehung zueinander [...]: Die Quelle ist ja immer Quelle eines Flusses und eines Sees. Der See ist ja immer bezogen auf einen Zufluss aus der Quelle etc. Der Ausdruck ‚Nil‘ funktioniert – wenn dies normalsprachlich auch nicht sofort einleuchtet – wie ein *Mass-Term*.“<sup>332</sup> Wenn der Nil als absolut gleichzeitiger Kreislauf ohne zeitlichen Anfang und Ende gedacht wird,<sup>333</sup> dann könnte man davon sprechen, „dass hier ein ‚dauerentgrenztes und dauerloses Ereignis vorläge, bei dem ein- und dieselbe Substanz in drei verschiedenen, relational

<sup>331</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 59. Anselms Beispiel lautet wie folgt: „Nehmen wir eine Quelle an, von der ein fließendes Gewässer seinen Anfang nehmen, seinen Lauf beginnen und sich später in einem See sammeln möge; sein Name soll ‚Nil‘ sein. Wir sprechen dann unterschiedend von Quelle, Fluss und See, indem wir die Quelle nicht einen Fuß oder einen See nennen, und auch den Fluss nicht eine Quelle oder einen See, und auch den See nicht eine Quelle oder einen Fluss nennen. Dennoch wird die Quelle als ‚Nil‘ bezeichnet, ebenso der Fluss und auch der See. Und es werden die Quelle und der Fluss, die Quelle und der See, und auch der Fluss und der See als jeweils zweierlei zugleich als ‚Nil‘ bezeichnet. Ebenso werden auch Quelle und Fluss und See als dreierlei zugleich als ‚Nil‘ bezeichnet. Gleichwohl gibt es nicht den einen und dann einen anderen ‚Nil‘, sondern nur ein und denselben – ob nun jedes dieser Dinge einzeln, zu zweit oder zu dritt als ‚Nil‘ bezeichnet werden. Quelle, Fluss und See sind also drei, und ein einziger ist der ‚Nil‘, ein einziger ist der Strom, eine einzige ist die Natur, ein einziges ist das Wasser; und nichts kann als ein dreifaches Etwas bezeichnet werden. Denn es gibt nicht drei ‚Nile‘, oder drei Ströme, oder drei Wasser oder drei NATUREN, noch gibt es drei Quellen, oder drei Flüsse oder drei Seen. Hier wird also ein einziges über dreierlei ausgesagt und dreierlei wird über ein einziges ausgesagt, jedoch werden drei nicht voneinander ausgesagt.“ ANSELM VON CANTERBURY, De Incarnatione XIII; übersetzt aus: Texte zum Universalienstreit, Bd. 1: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik. Lat., griech. und arab. Texte des 3.-12. Jhdts., übers. u. hrsg. von H.-U. WÖHLER, 76-96, hier 93.

<sup>332</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 60. Zu Mass-Termen vgl. Kap. 2.2.3.1.1.

<sup>333</sup> Zur Erklärung der Annahme des Kreislaufes des Nils: „Nehmen wir zunächst einmal an (entgegen unseren Kenntnissen in elementaren geologischen Gegebenheiten), Quelle, Fluss und See würden einen Kreislauf bilden, so dass das Wasser, das zu  $t_1$  in der Quelle ist, zu  $t_2$  im Fluss und zu  $t_3$  im See ist, zu einem Punkt  $t_1^*$  wieder in der Quelle wäre. Zudem müssten wir uns vorstellen, dass die Punkte  $t_1$ ,  $t_2$ ,  $t_3$  usw. absolut gleichzeitig (also in einem *total simul*) passieren würden und dass dieser Kreislauf keinen Beginn in der Zeit und auch kein Ende in der Zeit hätte – eine Vorstellung, die mit den materiell-vierdimensionalen Voraussetzungen des anselmianischen Modells natürlich bricht.“ SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 60.

aufeinander angewiesenen Instanzen ‚ereignishaft vermittelt werde‘.“<sup>334</sup> Übertragen auf die trinitätstheologische Fragestellung wäre Gott als „drei Instanzen einer Selbstvermittlung zu denken, die zwar distinkt sind, aber eben so zu denken sind, dass ‚in‘ diesen Instanzen die ‚Substanz‘ jeweils ‚anders‘ da ist: dem Modell des Geistes, der sich in den *processiones* der *Selbsterkenntnis* und *Selbstaffirmation* selbst vollbringt.“<sup>335</sup>

„Die Selbst-Substanz Gottes zirkuliert (auf unanschauliche und zeitlose Weise) in den Instanzen; sie vollbringt sich in diesen Instanzen als Leben so, dass Gott auch im Anderen-seiner-selbst präsent ist (ohne dadurch aufzuhören Gott zu sein). Das ‚Zirkulieren‘ der Substanz ist – so kann man, indem man einen alten trinitätstheologisch benutzten Ausdruck hier aufgreift – die Selbst-Perichorese der Substanz in ihren Instanzen und gleichzeitig die *Perichorese* der Instanzen in einem Maße, das die Substanz Gottes eben nur als dauer-entgrenzt-dauerloses Ereignis zu denken versucht. Konkret: Im Vater ist die Substanz Gottes als transzendentales Selbst da; im ewigen Logos als ‚empirisches Selbst‘ und im Heiligen Geist als intentionales und konkretes Selbst. Gleches gilt für das eine Bewusstsein und die eine Freiheit Gottes: Sie sind jeweils im Vater als der transzentalen Instanz der Selbstvermittlung Gottes begründet, finden im Sohn ihren Gehalt und ihr Bild und im Geist ihre Gestalt und Vollendung (Analogen gilt für das Handeln Gottes ‚ad extra‘, wohingegen der Handlungsbegriff ‚ad intra‘ nur mit größten semantischen Vorbehalten gebraucht werden sollte).“<sup>336</sup>

Wie dieser Substanzbegriff mit einem dynamischen Verständnis des Seins Gottes zusammengedacht werden kann, um seine innere Differenziertheit in Gottes Wesen zu betonen, und was genauer unter einem transzentalen Selbst, einem empirischen Selbst und einem intentionalen bzw. konkreten Selbst zu verstehen ist, soll im folgenden Schritt betrachtet werden.

#### 4.1.3 Gott als Subjekt

Damit der Substanzbegriff mit einem dynamischen Verständnis des Wesens Gottes zusammengedacht werden kann, soll ein Modell des Selbst vorgestellt werden, das die geforderten Aspekte erfüllt. Schärtl greift hier auf die Subjektmetaphysik Augustinus' zurück, die sich „als Kreisen um den Begriff eines sich selbst geschenkten und entgrenzten Subjekts begreifen [lässt], welches dieses Geschenktsein und diese Entgrenzung der gnadenhaften Zuwendung des trinitarischen Gottes ver-

---

<sup>334</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 61.

<sup>335</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 61.

<sup>336</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 64.

dankt.<sup>337</sup> Im Hintergrund steht der Gedanke, dass durch die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen (analoge) Rückschlüsse vom Wesen des Menschen auf das Wesen Gottes möglich sind. Wie nun in der augustinischen Subjektmetaphysik eine Einheit des menschlichen Geistes von Erinnerung, Einsicht und Willen gedacht wird, so können aus dem Subjektbegriff auch Rückschlüsse auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes gezogen werden, der seinem Geschöpf diese Entgrenzung schenkt: So wie die drei „Hypostasen“ den einen menschlichen Geist bilden, so handelt es sich bei Gottes Wesen um eine Substanz, die in drei Hypostasen vorliegt.<sup>338</sup> Die drei „Hypostasen“ dieses vermittelten Subjektseins sind

„auf der einen Seite ein Moment reiner Identität, auf der anderen Seite ein Moment der Anschaulichkeit und Sichtbarkeit, aber auch – drittens – ein Moment, das die Gewähr gibt, dass alles, was sich in dieser Anschaulichkeit darbietet, in die Identität des Selbst einbegriffen und darin eingeschrieben wird. Terminologisch könnten wir zwischen einem transzentalen, einem empirischen und einem intentionalen Selbst unterscheiden.“<sup>339</sup>

Damit das Selbst seine Identität bewahren kann, muss es einen „ontologischen, im Kern unzugänglichen Punkt [geben], *in dem* seine Substanzialität begründet liegt und von dem seine Identität herkommt“<sup>340</sup>, welches Schärtl als das „transzentrale Selbst“ beschreibt. Es verbürgt diesen unzugänglichen Punkt und stellt damit die Bedingung der Möglichkeit der Eröffnetheit auf eine Subjektperspektive dar.<sup>341</sup> Es bleibt jedoch an dieser Stelle zu fragen, inwiefern der Begriff eines transzentalen Selbst ontologisch verstanden werden kann. Das transzentrale Selbst als Bedingung der Möglichkeit des Subjektseins des Menschen sollte jeder ontologischen Bestimmung vorausliegen. Wie dieses „Selbstsein als Bedingung der Möglichkeit meiner Selbstprädikation“<sup>342</sup> als ontologisch bestimmt zu denken ist, bleibt m.E. offen.

Das transzentrale Selbst benötigt nun, um die eigene Anschauungslosigkeit zu überwinden, ein empirisches bzw. semiotisches Selbst, welches die Anschauungslosigkeit mit einer Gestalt und einer Anschaulichkeit vermittelt. „Die Sichtbarkeit dieses Selbst begründet die Erfahrbarkeit des Selbst als Substanz. Gleichzeitig ist das empirische Selbst in dieser seiner Eigenart wiederum vom transzentalen

---

<sup>337</sup> SCHÄRTL, Trinitätslehre, 95.

<sup>338</sup> Vgl. zu Augustinus Kap. 2.3 und SANDER, Einführung in die Gotteslehre, 88-93.

<sup>339</sup> SCHÄRTL, Trinitätslehre 96.

<sup>340</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 62.

<sup>341</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 62; SCHÄRTL, Trinitätslehre 96.

<sup>342</sup> STOSCH, Trinität, 107.

Selbst unterschieden, obwohl es freilich Instanz eben der sich in seinen Vermittlungen vollbringenden Selbst-Substanz ist.“<sup>343</sup> Das empirische Selbst kann so auch als Außenseite des Subjektseins beschrieben werden, mit dem das Selbst anschaulich und fassbar wird. Damit verbunden ist auch die Möglichkeit in Beziehung zum Anderen zu treten.<sup>344</sup>

Damit transzendentales Selbst in seiner formalen Identität und empirisches Selbst in seiner Anschaulichkeit nicht unverbunden nebeneinander stehen bleiben, bedarf es der Vermittlung dieser beiden Dimensionen und dies geschieht durch das konkrete, intentionale Selbst. Durch dieses Selbst wird die Differenz zwischen transzendentalem und empirischem Selbst aufgehoben, „ohne sie in einer Rückführung auf den Ursprungspunkt auszuradieren oder für unerheblich zu erklären.“<sup>345</sup> Dadurch verbürgt das intentionale Selbst die Ganzheit des einen Selbst.<sup>346</sup>

Werden diese drei Dimensionen des einen Selbst auf die Trinität übertragen, so ergibt sich daraus folgendes:

„Der trinitarische Vater repräsentiert [...] das transzendentale Selbst Gottes, das im Sohn in seine Anschaulichkeit kommt und im Geist erst seine Ganzheit gewinnt. Weil der ewige Logos das empirische Selbst Gottes ist, repräsentiert er die Wahrheit Gottes, der Geist die Einsicht in diese Wahrheit durch den Willen zur Anerkennung, der den Zusammenhang zwischen dem empirischen und dem transzentalen Selbst Gottes ermöglicht. Und in eben diesem Geist kann das Andere zu Gott – die Welt nämlich – in die Selbstvermitteltheit Gottes eingeschrieben und einbegriffen werden. Als Selbst, das Identität und Individualität hat, kann Gott als Substanz begriffen werden. In den Prozessen seiner Vermittlung in Logos und Geist kann er gleichwohl auch als reinstes, dauer-entgrenztes Ereignis beschrieben werden, das sich in der Dimension des Geistes in einer vollkommen repräsentativen Weise in der Ereignishaftigkeit der Heilsgeschichte abbilden kann, ohne deswegen selbst zeitlich sein zu müssen.“<sup>347</sup>

Gott ist so als ein Subjekt zu denken, „dessen autonome Selbst-Affirmation zugleich Selbstsetzung bedeutet, dessen Selbstdreferenz Zeugnischarakter hat, dessen Gegenständlichkeit aus der Selbstdreferierbarkeit entspringt.“<sup>348</sup>

Damit der zuvor entwickelte Begriff des Selbst auch im Kontext der Trinität angewendet werden kann, muss er drei Aufgaben erfüllen: Zum einen muss die zeitliche Dimension für die Trinität in eine dauer-entgrenzte Dauerlosigkeit eingebettet werden. Zum anderen dürfen auch das empirische und das konkrete Selbst nicht

---

<sup>343</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 62.

<sup>344</sup> SCHÄRTL, Trinitätslehre, 96.

<sup>345</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 63.

<sup>346</sup> SCHÄRTL, Trinitätslehre, 96.

<sup>347</sup> SCHÄRTL, Trinitätslehre, 96.

<sup>348</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 169.

durch Zeitkategorien bestimmt werden, die für das Endliche gültig sind. Und zum Dritten gilt:

„Die Öffnung des Selbst auf das Andere-seiner-selbst hin, die im rein Endlichen (auf der Ebene des empirischen Selbst präfiguriert, auf der Ebene des konkreten [sic!] Selbst konkret einbeziehbar) eine Notwendigkeit darstellt, muss im Horizont der Gotteslehre so formuliert werden, dass sie zwar für Gott wesentlich ist, die Existenz von Welt aber nicht ernötigt; zu bestimmen wäre dies also [...] als notwendige Möglichkeit des Anderen-seiner-selbst im Hinblick auf Gottes Selbst-Substanz.“<sup>349</sup>

Nur wenn diese drei Aufgaben erfüllt werden, ist es möglich, Gott als „dauerentgrenzt dauerloses‘ absolutes Leben“<sup>350</sup> zu denken. „Auf dieser Folie kann sein Leben als ewiges, nicht in zeitliche Teile zerfallendes Ereignis gefasst werden, bei dem sich sein Selbst vermittelt als die Instanz eines Ursprungspunktes und Grundes, der die wahre Erscheinung des göttlichen Selbst aus sich hervorbringt und eben dieses wahre Bild seiner selbst sich selbst wiederum zu- und einschreibt in der Dimension des konkreten Selbst.“<sup>351</sup>

#### 4.1.4 Der Zeichenbegriff als Grundlage einer Trinitätstheologie – trinitarische Semiose

Neben dieser selbstbewusstseinstheoretischen Entfaltung der Trinitätstheologie bietet Thomas Schärtl noch einen weiteren Zugang, nämlich den einer semiotischen Rekonstruktion der Trinitätstheologie im Ausgang von Charles S. Peirce, „die beim Zeichenverstehen ansetzt und insofern auch ein intramentales Geschehen zur Explikation der Trinitätstheologie verwendet.“<sup>352</sup> Die Grundlage für diesen Zugang bildet der Zeichenbegriff, der für die Rede von Gott so konzipiert werden muss,

„daß er sowohl den Gedanken der ‚semiotischen‘ Selbstvermittlung Gottes in die menschliche Wirklichkeit zuläßt [gemeint ist die Inkarnation; K.L.] als auch diese *Semiose* als von Gott noch einmal unterfangen artikulieren und diese Semiose so formulieren kann, daß in ihr das Moment der Anerkennung, die in der inkarnationslogischen Weiterung der Perspektive auf die Selbstidentifikation Gottes mit den menschlichen Bezeichnungs- und Bestimmungsweisen besteht, einen bleibenden Ort zu finden vermag.“<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes 63f.

<sup>350</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 64.

<sup>351</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 64.

<sup>352</sup> STOSCH, Trinitätstheologie, 109.

<sup>353</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 142.

Peirce unterscheidet drei grundsätzliche Kategorien: die Erstheit, die Zweitheit und die Drittheit: „Eine Erstheit ist etwas, das so ist, wie es ist, ohne Beziehung auf irgend etwas anderes. Eine Zweitheit ist etwas, das ist, wie es ist, weil es in Beziehung zu einer zweiten Entität steht, aber zu nichts weiterem. Eine Drittheit schließlich ist etwas, das wesentlich darin besteht, daß es eine Zweitheit hervorbringt.“<sup>354</sup> Damit sind Erstheit, Zweitheit und Drittheit radikal voneinander zu unterscheiden, aber auch absolut aufeinander angewiesen. Eine Zweitheit ohne Erstheit ist genauso wenig zu denken wie eine Drittheit ohne Erstheit und Zweitheit. Dennoch wird die Erstheit nie die Zweitheit oder die Drittheit sein können.

Wenn dieses Konzept der Erstheit, Zweitheit und Drittheit auf den Begriff des Zeichens übertragen wird, so ist das Zeichen der Ausgangspunkt und die Erstheit. Das Zeichen ist zunächst einmal unabhängig und steht für sich. Ein Zeichen kann allerdings nur dann Zeichen sein, wenn es ein Objekt hat, welches es zu bezeichnen gilt. Damit benötigt es eine Zweitheit, welches das Objekt darstellt. Das Objekt wird dadurch, dass es als Objekt angesprochen wird, zum Objekt. „Das Zeichen ist in diesen Prozeß unabdingbar einbezogen. Denn das Objekt gelangt zu der ihm eigenständlichen Objekthaftigkeit nur über das Zeichen, das es für ein Anderes zum Objekt machen kann.“<sup>355</sup> Zwischen Zeichen und Objekt bedarf es aber noch der Vermittlung durch einen Interpretanten „Der Interpretant ist nicht der Interpret, sondern etwas sozusagen im Geist des Interpreten, das an die Stelle des das Objekt präsentierenden Zeichens tritt.“<sup>356</sup>

In Bezug auf die Trinität lässt sich so „Gottes Selbstvermittlung und Selbstidentifikation [...] als semiotischer Prozess verstehen, der trinitarisch ist, weil und indem er das Gefüge von Erstheit, Zweitheit und Drittheit in einer wesentlichen, sozusagen naturalen und vollkommenen Weise zum Ausdruck bringt.“<sup>357</sup> Voraussetzung dafür ist, dass sich Gott mit der menschlichen Sprache so identifiziert, dass Aussagen möglich werden,

„die einen Weg aus der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit beschreiten. Diesem an der Sprache problematisierten und konkretisierten Übergang liegt ein semiotischer Prozeß zugrunde, der zur Voraussetzung hat, daß der bezeichnete ‚Gegenstand‘ sich im Bezeichnen und in der

---

<sup>354</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 143.

<sup>355</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 144.

<sup>356</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 144.

<sup>357</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 173.

Entschlüsselung des Zeichens durch die Interpretation nicht verloren. Diesen Gedanken auf die christliche Lehre und Rede von Gott zu übertragen, heißt zu behaupten, daß Gott sich in einer Weise bezeichnen und interpretieren läßt, daß in diesem Bezeichnen und Interpretieren das Bezeichnete nicht verloren ist, sondern in seinem Sein bleibt, ja in sein Sein kommt, und daß diese Bezeichnung Gottes - die zur Wirklichkeit und Dynamik des ‚Objektes‘ ‚Gott‘ wesentlich gehört - die Grundlage jeder gelingenden, in ihrem Ziel ankommenden Rede von Gott darstellt. Die Einbeziehung der semiotischen Perspektive macht die Gottesrede notwendiger Weise zu einer Rede vom *trinitarischen Gott*.“<sup>358</sup>

Die Berechtigung, den semiotischen Prozess auf die Trinität zu übertragen und ihn als Anknüpfungspunkt zu sehen, sieht Schärtl in den Ansätzen Karl Rahners und Karl Barths gegeben, da die trinitätstheologischen Ansätze beider Theologen auch eine wie bei der Semiose vorgenommene Unterscheidung von Erstheit, Zweitheit und Dritttheit vornehmen, diese aber dann wieder so vermittelt denken, dass eine Selbstidentifikation Gottes möglich wird.<sup>359</sup>

Die für die Trinitätstheologie grundlegende These lautet damit folgendermaßen:

„(TR) Grund der trinitarischen Gotteslehre ist der Gedanke, daß Gott – zunächst als dem Menschen gegenüberstehender ‚Gegenstand‘ gedacht und erfahren – sich dem Menschen in dem von ihm selbst autorisierten Zeichen und durch die Vermittlung des von ihm autorisierten Interpretanten „zur Bezeichnung gibt“.“<sup>360</sup>

Wird diese These nun weiter entfaltet, gilt weiter:

„(TS) Es gibt einen Gegenstand *a*, der zu einem Gegenstand *b* in eine Relation tritt, indem er diese Relation über ein von ihm getragenes *c* vermittelt und den Endpunkt *d* der Vermittlung auf *b* hin selbst trägt.“<sup>361</sup>

Damit sind *a*, *c*, *d* (Zeichen, Objekt und Interpretant) auf der einen Seite und *b* (Interpret/Mensch) auf der anderen Seite die Grundkategorien der trinitarischen Ausformulierung. Im Rückbezug auf die klassische Trinitätstheologie wäre dann im Vater die ‚Gottheit‘ Gottes versammelt, die im Sohn zum Zeichen wird und im Geist den Interpretanten findet, der dem Menschen eine Interpretation dieses Zeichen ermöglicht.<sup>362</sup>

Wenn unter der Maßgabe der Vollkommenheit<sup>363</sup> und der Internalisierung<sup>364</sup> der Gedanke der Differenzierungen im Objekt-, Zeichen- und Interpretantenbegriff

<sup>358</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 151.

<sup>359</sup> Vgl. SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 152. „Auch wenn BARTH und RAHNER selbst nicht ausdrücklich auf das (fundamental-)semiotische Problem der Gottesrede reflektierten, so kann man – unterstützt von der elaborierten Semiotik Peirces – das Moment der Semiose als das beiden Ansätzen zugrundeliegende und in seiner fundamentalen Bedeutung auch nicht mehr überbietbare trinitarische Denkmodell kennzeichnen.“ Ebd., 152.

<sup>360</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 152.

<sup>361</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 153.

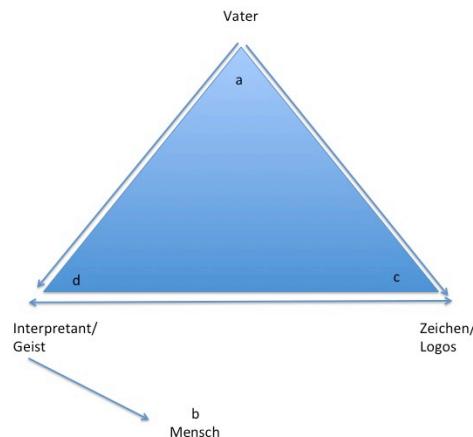
<sup>362</sup> Vgl. SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 157.

<sup>363</sup> Das, was von Gott gesagt werden darf, ist in vollkommener Weise sagbar. Vgl. SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 154.

auf die Trinität übertragen wird, kann Gott als höchst dynamisches Leben und Sein zur Sprache gebracht werden:

„Der ‚Gegenstand‘ als unmittelbares Objekt ist das Gottsein Gottes, das im Vater als dynamisches Objekt angesagt wird, das im Geist wiederum (dank der Vermittlung im Λόγος) als ‚finiales Objekt‘ im Er- und Umgreifen der durch den Interpretanten gegebenen Interpretationsmöglichkeiten sich selbst konstituiert. Das Gottsein ist freilich nicht etwas neben Vater, Sohn und Geist, sondern der formale Prozeß der Semiose, der nur durch die an diesem Prozeß Beteiligten (nämlich Vater, Sohn und Geist) in Gang gehalten wird.“<sup>365</sup>

Der auf die Trinitätstheologie übertragene semiotische Prozess lässt sich damit folgendermaßen darstellen:



Zwangsläufig ergibt sich aus diesem Gefüge die Frage nach der Relevanz und der Rolle des Menschen. Bedarf die dargestellte Semiose zwangsläufig der Rolle *b*, also des Menschen, dass Gott sich trinitarisch offenbaren kann? Kann Gott sich als Zeichen nur offenbaren und durch den Geist als Interpretanten erfahrbar werden, wenn es einen – den – Mensch gibt, der als Interpret diese Semiose ermöglicht? „Ist das trinitarische Sein Gottes – das wir in richtiger theologischer Intuition als notwendiges Sein kennzeichnen würden – vom nicht-notwendigen Sein des Menschen abhängig?“<sup>366</sup> Um diesen Einwand zu entgehen, muss aufgezeigt werden können, dass Gottes Wesen an sich *notwendig* trinitarisch strukturiert ist und das im Gefüge angegebene *b* notwendig auch zu seinem Wesen gehört und nicht etwas ihm Gegenüberstehendes, nicht-notwendig zu Denkendes ist. Gottes Sein muss in diesem Sinne „wesentlich [als] Sein in Vermittlung (und in unserem Fall: in semioti-

<sup>364</sup> Grundsatz der Internalisierung: „alles, was von Gott gesagt wird, [ist] wesentlich zu sagen [...], so daß die Anwendung der Fundamentalkategorien Gott nicht äußerlich sein kann, sondern eine notwendige, innere, eben wesentliche ‚Eigenschaft‘ Gottes spiegelt.“ SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 154.

<sup>365</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 157.

<sup>366</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 175.

scher Vermittlung“<sup>367</sup> gedacht werden. Mit der Variable b wird im Letzten ja die Alterität angesprochen, die in Gott in irgendeiner Weise mitgedacht werden muss, um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt näher bestimmen zu können. Der im folgenden Kapitel dargestellte Ansatz von Bernhard Nitsche bedenkt diese Alterität in der Rolle des Heiligen Geistes, der jegliche Andersheit in Gott hineinzudenken ermöglicht. Aber wie kann diese Aufgabe nun ein monosubjektiver Ansatz erfüllen?

„Im Rahmen von (TS) können wir die Frage nur relativ formal beantworten, indem wir an die Tatsache erinnern, dass es sich bei der *Semiose* Gottes um eine sowohl vollkommene als auch internalisierte Semiose handelt: Im Prozess der Zeichenwerdung und der Findung des Interpretanten ist die Kategorie der Alterität *formal* mitgesetzt, ohne dass schon die Existenz eines geschöpflichen Anderen notwendig gefordert und ohne dass die Trinität als Sozietät karikiert werden müsste.“<sup>368</sup>

Die formale Alterität sieht Schärtl schon durch die Dynamik zwischen dem Göttlichen Zeichen (c) und dem Interpretanten (d) anderseits gegeben. Durch diese formale Alterität ist es dann auch möglich,

„das menschliche Sprechen als integrales Moment an der Selbst-Bezeichnung Gottes zu begreifen und in die Eigentlichkeit dieser Selbstbezeichnung zu situieren. Das Zeichen selbst verweist auf seine Realisation im Raum menschlicher Geschichte [...], der Interpretant wiederum birgt in sich alle Möglichkeit der Interpretation und ebenso die Finalisierung auf die gelingende, definitive (freilich erst eschatologisch realisierbare) Interpretation des Zeichens durch das Andere Gottes: das Geschöpf.“<sup>369</sup>

So ist es dann auch möglich zu denken, dass Gott sich in der trinitarischen Semiose als Subjekt konstituiert. „Das im Vater gegebene Selbstsein Gottes ist dann ein transzendentales Ich, das als Prinzip des Gottseins in der Vermittlung im Sohn (dem ‚semiotischen Ich‘), als dem Inbegriff des Anderen, im Geist sein ‚konkretes, sich sozusagen ereignendes Ich‘ (und so in gewisser Weise zu sich selbst) findet.“<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 175.

<sup>368</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 175.

<sup>369</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 175f.

<sup>370</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 163.

#### 4.1.5 Zusammenfassung und kritische Diskussion

Schärtl entwickelt einen monosubjektiven trinitätstheologischen Ansatz, der den Ausgangspunkt bei dem menschlichen Selbstbewusstsein nimmt. Dieses Selbstbewusstsein ist durch drei Dimensionen, das *transzendentale*, das *empirische* und das *intentionale* Selbst ausgezeichnet. Das transzendentale Selbst stellt hier die Bedingung der Möglichkeit des Subjektseins dar, welche verbürgt, dass ich schon ich bin, bevor ich mir darüber bewusst bin, dass ich ich bin. Das empirische Selbst kann demgegenüber als direkte Wahrnehmung des eigenen Selbst gedacht werden. Diese beiden Instanzen des Subjektseins bedürfen aber einer Vermittlung, die durch das intentionale Selbst verbürgt wird und welches „für die zeichenhafte Aneignung und Symbolisierung des Selbstbewusstseins steht. Ich kann mich nicht anders ergriffen als durch Zeichen und bin doch unabhängig von den Zeichen empirisch da und liegen allen Zeichenhandlungen und aller empirischen Selbstwahrnehmung transzental voraus.“<sup>371</sup> Diese drei Dimensionen, die das eine Subjektsein des Menschen abbilden, werden auf Gott übertragen und als Instanzen des einen Wesens Gottes verstanden. Schärtl verzichtet in seinem Ansatz auf den Personbegriff und verwendet stattdessen den Begriff der Instanz, da dieser Begriff neutral genug erscheint, um die Problemzusammenhänge, die mit der Verwendung des Personbegriffs verbunden sind, zu überwinden. Im Rückgriff auf einen semiotischen Zeichenbegriff, der mit der notwendigen Einteilung in *Erstheit*, *Zweitheit* und *Drittheit* bzw. in *Gegenstand*, *Zeichen* und *Interpretant* einhergeht, kann Schärtl formulieren:

„Gott konstituiert sich in der trinitarischen Semiose als Subjekt. Das im Vater gegebene Selbstsein Gottes ist dann ein transzentales Ich, das als Prinzip des Gottseins in der Vermittlung im Sohn (dem ‚semiotischen Ich‘), als dem Inbegriff des Anderen, im Geist sein ‚konkretes, sich sozusagen ereignendes Ich‘ (und so in gewisser Weise zu sich selbst) findet.“<sup>372</sup>

Durch den Rückgriff auf diese semiotische Denkform kann Schärtl zeigen, dass „ein legitimiertes und an kommendes Sprechen von Gott nur dann möglich ist, wenn Gott es in den Akt seiner Selbstbezeichnung aufnimmt, wenn es als Moment in der Semiose Gottes begriffen werden kann: Die im Vater versammelte ‚Gottheit‘ Gottes wird im Sohne, dem ewigen Λογος, zum Zeichen und findet im Geist den

---

<sup>371</sup> STOSCH, Streit um die Trinität, 247.

<sup>372</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 163.

Interpretanten, der in den Geschöpfen die Interpretation leite.“<sup>373</sup> Gott ist so „insgesamt“ als Subjekt zu denken, „dessen autonome Selbstaffirmation zugleich Selbstsetzung bedeutet, dessen Selbstreferenz Zeugnischarakter hat, dessen Gegenständlichkeit aus der Selbstreferierbarkeit entspringt. In hegelianischer Terminologie ließe sich so von einem absoluten Subjekt sprechen, das *an und für sich* Subjekt ist“.<sup>374</sup>

Zunächst ist somit festzustellen, dass Schärtl seinen an der lateinischen Tradition orientierten Ansatz vor allem spekulativ entwickelt. Dabei werden „menschliche Bewusstseinsphänomene und Zeichenbildungsprozesse analog auf Gott [...] übertragen, um so die Rede von der Trinität als begriffliche Notwendigkeit aufzuzeigen.“<sup>375</sup> Bei dieser spekulativen Herangehensweise wird eine direkte Rückbindung oder *Verzahnung mit der Heilsgeschichte* sicher im Hintergrund mitbedacht, jedoch nicht expliziert. Dieser Vorrang einer spekulativen, immanenten Trinitätstheologie hat zunächst den Vorteil, dass Schärtl so dem immer wieder der lateinischen Trinitätstheologie gemachten Vorwurf entgehen kann, dass Gott nur aufgrund der Offenbarung trinitarisch strukturiert sei.<sup>376</sup> Die nicht explizit gemachte Verzahnung mit der Heilsgeschichte wirft jedoch neue Schwierigkeiten auf, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen. In diesem Sinne treffen auf Schärtl die gleichen Vorwürfe zu, wie sie *Hans-Joachim Sander* an das augustinische Trinitätskonzept formuliert:

„Sie [die Gotteslehre] gelangt zwar zu einem heilvollen, sich wechselseitig stärkenden Relationengeflecht Gottes, aber sie erreicht kein heilgeschichtliches Relationengeschehen und wird durch eine primär auf ewige Relationen fixierte Sprache beschränkt. Sie laboriert mit dem Problem, dass die Heilsgeschichte nur äußerlich mit der inneren Trinität verbunden ist, weil sie sich ganz auf das Innere des Ortes konzentriert, den sie behandelt. Das Außen dieses Ortes, das dieses Innere nicht mehr kontrollieren kann, die Geschichte, bleibt der Trinitätstheologie von Augustinus [und damit auch der Schärtls (K.L.) ...] äußerlich.“<sup>377</sup>

So ist in Bezug auf das trinitätstheologische Grundaxiom Rahners die Anfrage zu stellen, warum hier nicht im erkenntnistheologischen Sinne zunächst von der ökonomischen Trinitätstheologie und damit von der Offenbarung Gottes ausgegangen wird. Auch wenn natürlich eine ökonomische Ausbuchstabierung des Ansatzes

---

<sup>373</sup> SCHÄRTL, Theo-Grammatik, 156f.

<sup>374</sup> SCHÄRTL, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, 168.

<sup>375</sup> STOSCH, Trinität, 110.

<sup>376</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 33.

<sup>377</sup> SANDER, Einführung in die Gotteslehre, 90.

möglich ist, so erscheint die Verbindung zur Heilsgeschichte jedoch in gewisser Weise als contingent und nachträglich. An dieser Stelle zeigt sich ein grundlegender Unterschied in den Ausgangspunkten und Begründungsansprüchen der Ansätze von Thomas Schärtl auf der einen und Magnus Striet und Bernhard Nitsche auf der anderen Seite. Während Thomas Schärtl primär spekulativ und immanent-trinitätstheologisch argumentiert, gehen Magnus Striet und Bernhard Nitsche vom heilsgeschichtlichen Zeugnis bzw. der Offenbarung aus, um von dort die Bedingungen der Möglichkeit des trinitarischen Wesens Gottes aufzuzeigen.

Weiterhin ist eine Rückfrage an die Betonung der *notwendigen* trinitarischen Redeweise durch Thomas Schärtl zu stellen. Schärtl versucht in seinem Ansatz, eine begrifflich notwendige trinitarische Strukturierung Gottes zu plausibilisieren, in der Gottes Wesen auch ohne Offenbarung notwendig trinitarisch sei. Aus dem entwickelten Leitbegriff des ‚absoluten Lebens‘ ergibt sich für Schärtl nämlich die Einsicht, „dass ein Gott, der absolutes Leben ist, mit begrifflicher Notwendigkeit trinitarisch ist: Gott wäre auch dann dreifaltig, wenn es weder eine Welt noch jemals eine Inkarnation gegeben hätte.“<sup>378</sup> Diese Rede von einer Notwendigkeit in Gott scheint aber der menschlichen Rede von Gott unangemessen. Auch wenn menschliche Bewusstseinsphänomene oder Phänomene der Semiose auf Gott übertragen werden können, um die Rede vom trinitarischen Gott verständlicher werden zu lassen, so darf diese Rede nicht zu einer *notwendigen* Rede vom trinitarischen Wesen Gottes führen. Auf die Frage, ob man so spekulativ von Gott sprechen müsse, antwortet Jürgen Werbick:

„Man darf als Christ so sprechen. [...] Gott darf so angesprochen, von ihm darf so gedacht und geredet werden, weil man ihm die ‚höchsten Namen‘ (*Dionysius Areopagita*) beilegen und ihn – als von ihm erwählter, vertrauter Freund und erwählte, vertraute Freundin (Vgl. Joh 15,15) – als den vollkommen Guten wertschätzen, dieses Wertschätzen aber auch denkend verantworten darf: Den dreieinen Gott als den unendlich Vollkommenen zur Sprache bringen darf, der denkend erahnt werden kann als der noch unendlich Größere und Bessere zu aller menschlichen Vollkommenheit.“<sup>379</sup>

Auch wenn man von Gott trinitarisch sprechen darf, so gibt es in Gott kein „Muss“. Er muss nicht aus menschlichen Denknotwendigkeiten heraus trinitarisch strukturiert sein. Diese Denkformen können uns zwar helfen, uns dem Mysterium

<sup>378</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 68.

<sup>379</sup> JÜRGEN, WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube – Abkehr vom Monotheismus? In: MUNA TATARİ/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 217–230, hier 229f.

denkend anzunähern. Aber auch hier sollte im Letzten die Geheimnishaftigkeit Gottes bewahrt werden.

Schließlich stellt sich die Frage, warum gerade diese Bewusstseinsphänomene, die scheinbar notwendig tertiar strukturiert sind, auf Gott zu übertragen sind und ob sie nicht ggf. auch binär gedacht werden könnten. Zumindest kann angefragt werden, inwiefern die Dimensionen des transzendentalen, des empirischen/semiotischen und des intentionalen/konkret Selbst wirklich notwendig in der Übertragung auf Gottes Wesen auf eine trinitarische Strukturierung hinauslaufen, zumal Thomas Schärtl selbst nicht durchgängig präzise diese Unterscheidung verwendet. So buchstabiert er an anderer Stelle auch das Leben Gottes in den Dimensionen des transzendentalen, empirischen und semiotischen Selbst aus<sup>380</sup>, was dann für eine binäre Struktur sprechen würde, da empirisch und semiotisch sich gegenseitig entsprechen.<sup>381</sup> So bleibt letztlich offen, ob nicht auch wie bei Augustinus an dieser Stelle eher tertiare Strukturen künstlich konstruiert werden, um eine Analogie zum menschlichen Bewusstsein zu schaffen, als dass sie wirklich notwendig auf diese trinitarische Strukturierung hinweisen.

So bleibt letztendlich die Frage, ob der Begründungsanspruch Schärtls in Bezug auf die Herleitung einer notwendigen trinitarischen Strukturierung Gottes wirklich in diesem Maße angemessen ist und durchgehalten werden kann. Seine Kritik an einem im neuzeitlichen Sinne verstandenen Personbegriff ist gut nachvollziehbar und wird vor allem im Gespräch mit Bernhard Nitsche noch relevant werden. Nichtsdestotrotz wird durch die Betonung der Denknotwendigkeit einer trinitarischen Strukturierung der heilsgeschichtliche Bezugspunkt der Trinitätstheologie aus den Augen verloren. An dieser Stelle soll nun im kommenden Kapitel ein transzentalphilosophischer, interpersonaler Ansatz vorgestellt werden, der von seinem Begründungsanspruch her lediglich die Bedingungen der Möglichkeiten aufzeigen wird. Hier wird vor allem die innertrinitarische Verwendung des Personbegriffs zu diskutieren sein.

---

<sup>380</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 66

<sup>381</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 62.

## 4.2 Gott als Relationalität denken: Soziale Trinitätstheologie

Der Ausgangspunkt eines modern-interpersonalen Ansatzes ist es zunächst, Gott als Liebe zu verstehen und ihn damit relational strukturiert zu denken. Gott werden Eigenschaften zugesprochen, die eine relationale Strukturierung als Voraussetzung für solche Aussagen beinhalten. Beispiele hierfür sind die Aussagen „Gott ist die Liebe“ oder „Gott ist barmherzig“. Falls Gott die Liebe ist und damit relational strukturiert gedacht werden soll, dann muss auch ein Gegenüber in Gott angenommen werden. Es kann nicht genügen, die Welt als Gottes Gegenüber anzunehmen, das er liebt; denn dann müsste konsequenterweise gedacht werden, dass Gott der Welt bedarf, um vollkommene Liebe zu verwirklichen und er damit vor der Erschaffung der Welt nicht vollkommen war. Liebe und auch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kann erst dann vollkommen sein, wenn sie sich *ursprünglich* auf ein Gegenüber öffnet bzw. an einem Gegenüber realisiert. Zudem bedarf es einer dritten Instanz, die das Gegenübersein zu einer Einheit vermittelt. Die Notwendigkeit dieser dritten Instanz ergibt sich auch, wenn man freiheitsanalytisch über das Phänomen der Liebe nachdenkt. Wenn die Liebe die Anerkennung der Freiheit des Anderen ist, ist die Bejahung der Freiheit des Anderen erst dann vollkommen, wenn auch die Freiheitsverhältnisse der anderen Freiheit mitgeliebt werden.<sup>382</sup> Die christliche Theologie spricht hier von Vater, Sohn/Logos und dem Heiligen Geist.

Schon nach Richard von St. Viktor kann Liebe nur dann vollkommen verwirklicht sein, wenn sie sich zwischen verschiedenen Personen ereignet: „Wo es [...] keine Mehrzahl von Personen gibt, kann auch keinesfalls eigentliche Liebe sein.“<sup>383</sup>

Und, so Klaus von Stosch:

„Wird Gott als Liebe gedacht, dann muss Gott folglich als interpersonal Geschehen gedacht werden, dann muss Gott in sich relational strukturiert sein. Wenn Gott die Liebe *ist* und nicht

---

<sup>382</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 192: „Der Ent-schluss zu vollkommener Freiheit ist ein Ent-schluss zu anderer Freiheit und zur Freiheitsmöglichkeit der anderen Freiheit, ein eigenes Freiheitsverhältnis zu haben.“

<sup>383</sup> RICHARD VON ST. VIKTOR, Die Dreieinigkeit. Übertragung und Anmerkungen von H.U. v. BALTHASAR, Einsiedeln 1980, 85.

nur Liebe *hat*, dann hat er nicht nur Beziehungen, sondern dann *ist* er in höchst vollkommenem Maße Beziehung.“<sup>384</sup>

Auch sozialpolitische Argumentationen finden im Zusammenhang mit der Begründung der sozialen Trinitätstheologie ihren Anknüpfungspunkt. So sehen beispielsweise *Jürgen Moltmann* oder *Leonardo Boff* das innertrinitarische Verhältnis der Personen zueinander als Modell eines gesellschaftlichen Zusammenlebens, welches durch Hierarchiefreiheit und Wertschätzung von Andersheit bestimmt ist. Hier steht dann anstatt des innertrinitarischen Liebes- vor allem das Anerkennungsverhältnis im Vordergrund.<sup>385</sup>

Neben dieser Herleitung der sozialen Trinitätslehre wird bspw. von Magnus Striet vor allem ein heilsökonomisches, gnoseologisches Argument immer wieder ins Feld geführt: Wenn sich in Jesus Christus der eine Gott den Menschen zugesagt hat, dann muss Jesus Christus der Sachgrund der Trinitätstheologie sein. Die Soteriologie und der Glaube an die Erlösung zwingen dazu, Jesus als den Logos zu identifizieren. Denn Jesus muss, so Magnus Striet, „als der präexistente, gleichursprünglich mit dem Vater existierende Sohn [...] bestimmt werden, weil ansonsten nicht mehr denkbar wäre, dass Gott selbst in der Freiheit des Menschen Jesus in seiner Heilsentschiedenheit offenbar wurde.“<sup>386</sup>

„[N]ur dann, wenn denkbar bleibt, dass der eine Gott selbst sich in seiner Entschiedenheit dem Menschen in der Geschichte Jesu zuwandte und im Geist auch bleibend als er selbst zuwendet, ist Gott selbst Grund und Inhalt des gegenwärtig erfahrenen und für die Zukunft erhofften Heils.“<sup>387</sup>

Ausgangspunkt für die gnoseologische Begründung der Trinitätstheologie ist damit die Soteriologie.<sup>388</sup> Im Mittelpunkt steht die erlösende Botschaft Jesu Christi, in der sich Gott selbst in unbedingter Liebe dem Menschen zuwandte.<sup>389</sup>

---

<sup>384</sup> KLAUS VON STOSCH, Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie. In: JOACHIM NEGEL/ MARGARETA GRUBER (Hg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch (JThF 24), Münster 2012, 173–203, hier 176.

<sup>385</sup> Vgl. JÜRGEN MOLTMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, unveränd. Nachdr. d. 3. Auflage, Gütersloh 1994, 214f; LEONARDO BOFF, Der dreieinige Gott. Aus d. Portug. von Jürgen Kuhlmann (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 112. Vgl. KLAUS VON STOSCH, Streit um die Trinität. In: DERS./MUNA TATARI, Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 237–258, hier 239. Vgl. dazu auch das Modellschema 2 in THOMAS SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes. In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 30.

<sup>386</sup> Vgl. MAGNUS STRIET, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion. In: HerKorr 56 (2002) 202–207, hier 203.

<sup>387</sup> STRIET, Spekulative Verfremdung? 204.

<sup>388</sup> Aaron Langenfeld beschreibt in seiner Dissertation zur christlichen Soteriologie das Verhältnis von Soteriologie und Trinitätstheologie in dem Sinne, dass er die Trinitätslehre als Funktion der

Die Unterscheidung der trinitarischen Personen findet in der gnoseologischen Begründung der „biblisch bezeugte[n] Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater“<sup>390</sup> ihren Ausgangspunkt. „Wenn [so Striet] wirklich Gott selbst in der Geschichte Jesu sich geoffenbart hat, dann darf auch mit einer ewigen Selbstunterscheidung Jesu vom Vater gerechnet werden“<sup>391</sup>. Denn:

„Es war der Glaube an die geschichtliche Selbstgegenwart Gottes im Menschen Jesus, näherhin der Glaube daran, dass in der Menschwerdung Gottes (Mk 15,39) sein unbedingter Heilswille geschichtliche Wirklichkeit für alle Menschen geworden war, der dazu nötigte den in dieser Geschichte offenbar gewordenen und durch den Geist als bleibend gegenwärtig erfahrenen Gott als trinitarisch zu glauben.“<sup>392</sup>

Aufgrund des Rahnerschen Axioms, die ökonomische Trinität sei die immanente und umgekehrt, wird nun der Rückschluss gezogen, dass diese biblisch bezeugte Selbstunterscheidung auch auf die immanente Trinität zu beziehen sei. So ergibt sich aus heilsökonomischen Gründen das Festhalten an der Rede von drei Personen in Gott.<sup>393</sup>

Diese Denkfiguren einer sozialen Trinitätslehre, die ausgehend von der Bestimmung Gottes als Liebe eine trinitarische Strukturierung herleiten, sind umstritten. Sie rekurrieren in ihren starken Varianten wie bspw. bei Magnus Striet auf einen neuzeitlichen Personenbegriff, der mit der Annahme von Selbstbewusstsein und Freiheit verbunden ist. Im folgenden Kapitel soll Magnus Striets Ansatz zunächst

---

Soteriologie versteht: „Die Auseinandersetzungen mit islamischen Theologien zwingen christliche Theologie zur Reflexion des *Verhältnisses von Soteriologie und der theoretischen Bestimmung der heilsgeschichtlich wirksamen, göttlichen Personen in der Trinitätslehre*, insofern Erlösung nur durch die Offenbarung der Heilswirklichkeit des *einen* Gottes geschehen kann. Wird die Trinitätslehre in diesem Sinne als Funktion der Soteriologie betrachtet, muss sie im strengen Sinne Interpretament des monosubjektiven Wesens Gottes sein, der sich in den ‚distinkten Subsistenzweisen‘ (Rahner) in Transzendentalität (Geist) und Kategorialität (Logos) offenbart.“ AARON LANGENFELD, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 22), Paderborn 2016, 401.

<sup>389</sup> Vgl. STRIET, Spekulative Verfremdung? 204.

<sup>390</sup> MAGNUS STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung. In: PETER WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005, 132–153, hier 143.

<sup>391</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 143.

<sup>392</sup> STRIET, Spekulative Verfremdung? 203. Vgl. zur Selbstunterscheidung auch WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd.1, Göttingen 1988, 335–347.

<sup>393</sup> Thomas Schärtl führt in diesem Zusammenhang das Argument an, dass der Hl. Geist aus dieser Begründung immer herausfallen würde. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 49. Auch Klaus von Stosch weist darauf hin, hält aber an der Übertragung der heilsgeschichtlichen Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater auf die immanente Trinität fest: „Das Problem bei dieser Argumentation ist allerdings der Heilige Geist, der in der Bibel kaum als eigenes Subjekt auftritt und sich jedenfalls nicht in Selbstunterscheidung vom Vater absetzt. Dennoch bleibt es richtig, dass die Freiheitsdifferenz zwischen Jesus und Gott auch innertrinitarisch eingeholt werden muss.“ KLAUS VON STOSCH, Streit um die Trinität, 240.

vorgestellt werden, um anschließend auf Bernhard Nitsches Denkansatz einzugehen, der zwar ebenfalls vom freiheitsanalytischen Paradigma ausgeht, aber entscheidende Präzisierungen vornimmt.

#### 4.2.1 Grundpfeiler einer sozialen Trinitätstheologie unter dem Paradigma einer transzentalphilosophischen Glaubensverantwortung

##### 4.2.1.1 *Zur Wahl des Freiheitsparadigmas für die Rechenschaft des Glaubens*

Die Grundintention der gegenwärtigen freiheitsanalytisch orientierten Ansätze ist die Vermittlung des Begriffs der Freiheit, der in der neuzeitlichen Philosophie zum Maßstab des Menschen geworden ist, mit dem der Heilsgeschichte. Die christliche Heilsgeschichte lässt sich ausbuchstabieren als eine Geschichte der Befreiung und der Freiheit. Wenn Gott ein Gott ist, der den Menschen einzig und allein aus Mitteln der Liebe für sich gewinnen will, dann muss der Mensch ein durch Freiheit bestimmtes Wesen sein.<sup>394</sup> Zudem können die Handlungen des Menschen nur dann eine humane Dignität aufweisen, wenn der Mensch frei ist. „Erst durch die Freiheit, die als solche ergriffen und gewählt ist, wird sein Tun zum ‚eigenen‘, das bloß getane Handeln zum gewollten und nun auch vollends zurechenbar, sittlich qualifizierbar, desgleichen – zumindest im Blick auf den Wert des unvertretbaren Entschlusses – unersetzbare.“<sup>395</sup>

Nach *Thomas Pröpper* zeichnet sich der Mensch durch eine *Ansprechbarkeit* für Gott und für Gottes Selbstoffenbarung aus. Diese Ansprechbarkeit setzt ein freies Antwortekönnen des Menschen voraus und damit auch Gottes Achtung der menschlichen Freiheit.<sup>396</sup> Der Mensch ist ansprechbar für die in der Selbstoffenbarung Gottes real gewordene unbedingte Liebe Gottes.<sup>397</sup> Wenn die unbedingte Liebe Gottes zu uns Menschen der Kern der christlichen Glaubenswahrheit ist, kann

<sup>394</sup> PAUL PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verwegen und Thomas Pröpper (*ratio fidei* 19), Regensburg 2003, 90f.

<sup>395</sup> THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie (2 Bde), Freiburg i. Br. 2011, hier Bd. 1, 503.

<sup>396</sup> Vgl. PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 1, 490.

<sup>397</sup> PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 1, 490.

der Mensch nichts anderes als frei sein, denn Liebe braucht um ihrer selbst willen Freiheit.<sup>398</sup> Die Freiheit kann indes nicht metaphysisch begründet werden, „[w]ohl kann sich menschliche Freiheit ausgehend von ihrer formalen Unbedingtheit als ‚ins Dasein geworfene‘ durch einen freisetzenden Schöpfungsakt begründet verstehen“.<sup>399</sup> Wenn nun aber Gott selbst die Freiheit des Menschen unbedingt anerkennt, dann muss es möglich sein, dass sich die Theologie auf ein freiheitsanalytisches Denken einlässt und daraus auch Konsequenzen für den Gottesgedanken zieht.<sup>400</sup>

Die Transzentalphilosophie bietet sich nach Pröpper für die Rechenschaft über die Vernünftigkeit des Glaubens mehr als jedes andere philosophische Denken an, da sie, „weil sie von sich aus ‚nur‘ Reflexion auf ‚Bedingungen der Möglichkeit‘, ‚reine‘ Transzentalphilosophie sein will, [...] sich auf das ereignete Geschehen (der Offenbarung) und die vollzogene Wirklichkeit (des Glaubens), deren anthropologische Möglichkeiten sie bedenkt und deren Sinn sie erschließt, unabkömmlig bezogen“<sup>401</sup> weiß. Und, so nochmals Pröpper:

„Transzentalphilosophie [...] ist ein ebenso entschiedenes wie sich selbst bescheidendes Denken. Ihre Entschiedenheit für die formal unbedingte Freiheit bestimmt ihre Orientierung, ihr Wissen um das bloß formale Wesen dieser Unbedingtheit ihre Grenze. Gerade so bleibt sie aufmerksam für die unverfügbaren Voraussetzungen wirklicher Freiheit in Natur und Geschichte und ihren (möglichen) absoluten Daseins- und Sinngrund im frei sich erschließenden Gott. Sie schließt deshalb keineswegs aus, sondern gibt die Möglichkeit frei und stellt sogar Mittel bereit, den sich tatsächlich offenbarenden Gott selbst zu bedenken.“<sup>402</sup>

#### 4.2.1.2 Freiheitsanalytik nach Hermann Krings und Thomas Pröpper

Die Freiheit ist in dieser transzentalphilosophischen Perspektive „als Idee der Vernunft ein Begriff, der das Wesen der Vernunft als transzendentale Aktualität bezeichnet bzw. ihrer Selbstreflexion zugehörig ist. Anhand dieser Idee wird weder etwas begriffen noch etwas erreicht, ‚durch sie wird ausschließlich Vernunft

---

<sup>398</sup> PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 1, 491. Vgl. hierzu auch PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 91: „Die unbedingte Freiheit gilt so hinsichtlich der Begründung der Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und als Instanz seiner Antwortfähigkeit im freien Gegegenüber zu Gott als die unabdingbare und von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte *anthropologische Voraussetzung*, die auch durch die Sünde (Röm 3,23) niemals so völlig zerstört werden kann, dass sie von der Gnade nicht wieder aktualisiert und freigesetzt werden könnte.“

<sup>399</sup> PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 92.

<sup>400</sup> Vgl. PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 93.

<sup>401</sup> PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 1, 588.

<sup>402</sup> PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 1, 588-589.

gedacht‘.“<sup>403</sup> Ausgangspunkt für *Hermann Krings* und Thomas Pröpper ist die transzental-reduktive Argumentation und damit die „begriffliche und logisch kontrollierte Zurückführung eines Gegebenen auf ein nicht Gegebenes [...], ohne welches das Gegebene nicht als möglich gedacht werden kann.“<sup>404</sup> Die Freiheitsanalyse fragt nach den notwendig zu denkenden Bedingungen des Menschseins und damit der Freiheit. Da hier aber lediglich nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Faktums gefragt werden soll, geht es nicht um Existenzaussagen.<sup>405</sup>

Den Ausgangspunkt der hier vorgestellten Freiheitsanalytik bildet die Herleitung des von Hermann Krings zugrunde gelegten Subjektbegriffs<sup>406</sup> und damit die Herleitung eines *transzentalen Ichs*. Dieses transzendentale Ich wird im Rahmen der transzentalen Reflexion auf etwas Unbedingtes zurückgeführt und strukturell als „Retroszendenz“ beschrieben. Ausgangspunkt für diese Herleitung ist zunächst der von Krings entwickelte Erkenntnisbegriff.<sup>407</sup> Nach Krings sind zunächst für das, was man als Erkennen versteht, vier Elemente zu unterscheiden: „erstens das *Erkennende*, zweitens das *Erkannte*, drittens das, was ‚zwischen‘ dem Erkennenden und dem Erkannten ‚ist‘ und das Medium ihrer relationalen Einheit bildet, das *Erkennen im engeren Sinn*, viertens eben diese Einheit von Erkennendem und Erkanntem im Erkennen und das *Erkennen im weiteren Sinn*.“<sup>408</sup> Damit besteht rein formal für den Erkenntnisakt eine Relation zwischen dem Erkennendem einerseits und dem Erkannten andererseits.<sup>409</sup>

Diese Relation und damit die Erkenntnis kommen dann zustande, wenn eine Einheit zwischen Fundamentum und Terminus, zwischen Erkennendem und Erkanntem erreicht wird. Für eine Relation bedarf es allerdings erst eines Fundamentums, eines Erkennenden; damit sich das Erkennende aber öffnen kann, benö-

---

<sup>403</sup> PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 95 mit Zitat aus HANS MARTIN BAUMGARTNER, Freiheit als Prinzip der Geschichte. In: DERS. (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzentalphilosophischen Denkens. FS H. Krings (Praktische Philosophie 10), Freiburg/München 1979, 313.

<sup>404</sup> HERMANN KRINGS / EBERHARD SIMONS, Art. Gott. In: HphG 2 (1973), 614-641, hier 633.

<sup>405</sup> Vgl. MAGNUS LERCH, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner Dogmatische Studien 47), Würzburg 2009, 134. HERMANN KRINGS, Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte transzentalen Verfahrens in der Philosophie. In: PhJ 86 (1979), 1-15, hier 5f.

<sup>406</sup> Vgl. zur folgenden Herleitung: LERCH, All-Einheit und Freiheit, 133-157.

<sup>407</sup> LERCH, All-Einheit und Freiheit, 133.

<sup>408</sup> HERMANN KRINGS, Transzendentale Logik, München 1964, 49.

<sup>409</sup> Vgl. KRINGS, Transzendentale Logik, 49. Krings verwendet für den Begriff „das Erkennende“ auch den Begriff „Fundamentum“, sowie für „Das Erkannte“ den Begriff „Terminus“. Vgl. dazu auch LERCH, All-Einheit und Freiheit, 137.

tigt es *seinerseits* einen Gehalt, einen Terminus.<sup>410</sup> An dieser Stelle zeigt sich die gegenseitige Verwiesenheit von Fundamentum und Terminus aufeinander, gleichzeitig aber auch ihre funktionale Verschiedenheit.<sup>411</sup>

Die Relation zwischen beiden ist nach Krings als *Hinübergang* bzw. *Transzendenz* zu fassen, wobei Transzendenz als formaler Begriff jegliche materiale Bestimmtheit ausschließt.<sup>412</sup> „Das Wort ‚Transzendenz‘, unspezifisch und synonym mit Relation gebraucht, bezeichnet also einen Charakter, der einer Seinsaktualität zu kommt und überall dort sich zeigt, wo eine Relationalität vorkommt.“<sup>413</sup> Wenn nun das Fundamentum sich in seiner Aktualität zum Terminus transzendiert (hinübergeht) und gleichzeitig wieder zu sich zurückkehrt (retroszendiert), kann die Transzendenz als reflexe Transzendenz beschrieben werden. So lässt sich die Struktur der reflexen Transzendenz nach Hermann Krings in drei Momente unterteilen:

„[a] Das Moment des Hinübergehens und des Seins beim anderen, jedoch nicht derart, daß das Fundamentum sich dabei zurückließe oder sich im anderen verlöre.

[b] Das Moment der Rückkehr in sich und des Beisichseins, jedoch weder derart, daß das andere dabei zurückbliebe und verlorenginge – das Transzendierende ‚behält‘ den Terminus –, noch derart, daß das andere in seinem Selbstsein aufgelöst und ‚einverleibt‘ würde.

[c] Das Moment der transzendentalen Einheit‘ von Fundamentum und Terminus.“<sup>414</sup>

Um wirkliches Erkennen realisieren zu können, bedarf es also nicht nur der Hinwendung zum Erkannten (Transzendenz), sondern auch der gleichzeitigen Rückwendung (Retroszendenz) zum Erkennenden als dem Erkennenden. Erst durch die Rückwendung vom Erkennenden kann der Erkennende zum Erkennenden werden und sich so konstituieren.<sup>415</sup>

---

<sup>410</sup> Vgl. KRINGS, Transzentrale Logik, 50. Vgl. dazu auch LERCH, All-Einheit und Freiheit, 138.

<sup>411</sup> Vgl. KRINGS, Transzentrale Logik, 50: „Die hier gebrauchten Bezeichnungen ‚Fundamentum‘ und ‚Terminus‘ zeigen an, daß die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Relate nicht so sehr eine sachhafte als eine funktionale ist. Jedes der beiden Relate hat innerhalb der Relationsstruktur eine eigene Funktion; die Relate sind relational nicht gleichwertig.“

<sup>412</sup> KRINGS, Transzentrale Logik, 51. LERCH, All-Einheit und Freiheit, 139. Nach Krings können somit die Begriffe „Relation und Transzendenz [...], sofern der Begriff der Transzendenz nicht spezifisch, sondern allgemein und formal verstanden wird, als Synonyma genommen werden.“ Ebd., 51.

<sup>413</sup> KRINGS, Transzentrale Logik, 51.

<sup>414</sup> KRINGS, Transzentrale Logik, 54.

<sup>415</sup> KRINGS, Transzentrale Logik, 55. Denn: „Schon die formale Analyse des Vorbegriffs des Erkennens zeigt, was später vollends deutlich werden soll, daß nicht [zuvor] ein erkennendes Wesen da ist, welches [dann] beiläufig transzendiert und erkennt, sondern daß Erkennen und Dasein als erkennendes Wesen dasselbe ist, ebenso wie Erkennen und Dasein als erkanntes Wesen dasselbe ist.“ Ebd., 55.

Indem nun Hermann Krings das Erkennende, das Fundamentum, als „Ich“ und den Terminus als „Gegenstand“ bzw. als „je aktuellen Gehalt“ bezeichnet, wird auch die subjekttheoretische Relevanz der Erkenntnistheorie deutlich. Denn Krings thematisiert Magnus Striet zufolge mit dem Begriff des transzendentalen Ich nicht weniger als „die Frage, woher überhaupt Einheit ist – eine Einheit, die faktisch in jeder Synthese oder relationalen Wissensstruktur gesetzt ist.“<sup>416</sup> In diesem Zusammenhang setzt Krings die Einheit als Möglichkeitsbedingung der Relation an, denn „[j]ede Relation setzt eine Einheit der Relate, so auch das Erkennen. Es ist seinem Wesen nach relationale und transzendentale Einheitsstiftung.“<sup>417</sup> Aber welche Einheit liegt dieser Einheitsstiftung nun zugrunde? Um einem infiniten Regress zu entkommen, muss im Letzten eine unbedingte Einheit angenommen werden, die sich selbst nicht erst durch die Relation zu einem anderen konstituiert, sondern sich als Einheit selbst aktualisieren kann und damit keiner Vermittlung bedarf.<sup>418</sup> Diese einheitsstiftende Einheit findet Krings im transzendentalen Ich, das als „Einheit durch sich selbst“<sup>419</sup> gedacht werden kann, vor.<sup>420</sup>

Das transzendentale Ich setzt sich nach Krings selbst und konstituiert sich bei dieser Setzung. Diese Selbstsetzung ist als transzendentale Setzung von jeder empirischen Setzung zu unterscheiden.<sup>421</sup> Doch wie kann die transzendentale Einheit

---

<sup>416</sup> MAGNUS STRIET, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (ratio fidei 1), Regensburg 1998, 249. Denn, so Striet weiter: „[D]ie Frage lautet folglich, ob das transzendentale Ich in seiner einheitsstiftenden Funktion bei Krings vor dem Verdacht bewahrt bleibt, die Grundfiktion zu sein, die alle anderen Fiktionen bedingt. [...] Um den Prozeß der Suche nach dem einheitsbegründenden Unbedingten nicht in infinitum gehen zu lassen, zugleich aber „das Faktum der wirklichen relationalen Einheit [...] die ‚ursprüngliche‘ Einheit“ fordert, muß die allen Einheitsaktualisierungen und auch formalen Einheitsfunktionen zugrundeliegende Einheit „selber“ Einheit „sein“. Dies kann die gesuchte Einheit aber nur sein, wenn sie Einheit durch sich selbst ist und sich ursprünglich selbst aktualisiert, da ihr ansonsten wiederum ein Einheitsgrund vorausgedacht werden müßte. Krings bezeichnet diese „primäre, einheitsstiftende Einheit [...] ihrem formalen Wesen nach als ‚ursprüngliche Selbsteinheit‘ oder als ‚Ich‘.“ STRIET, Das Ich im Sturz der Realität, 249f. mit Zitaten aus KRINGS, Transzendentale Logik, 62.

<sup>417</sup> KRINGS, Transzendentale Logik, 62.

<sup>418</sup> Vgl. KRINGS, Transzendentale Logik, 62. Vgl. LERCH, All-Einheit und Freiheit, 142.

<sup>419</sup> KRINGS, Transzendentale Logik, 62.

<sup>420</sup> KRINGS, Transzendentale Logik, 62f. So konstatiert Magnus Striet: „Krings hat mit dieser ursprünglichen Einheit ein das theoretische Wissen begründendes Unbedingtes benannt, das selber nicht noch einmal erklärt werden kann und auch nicht mehr erklärt werden muss: Denn als etwas Unbedingtes ist es durch nichts anderes als durch sich selbst erklärbar. Das heißt nicht, daß es zu seinem Seinkönnen nicht auf etwas, das nicht es selbst ist, angewiesen sein könnte im Sinne einer es ermöglichten Bedingung. Wohl aber, daß es in seiner Ursprünglichkeit formal unbedingt ist. [...] Was Krings (später) als das Moment der formalen Unbedingtheit der Freiheit bezeichnet die ja gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß sie ursprünglich und d.h. nicht ableitbar ist, gilt auch für das Ich der ursprünglichen Selbsteinheit [= transzendentales Ich, K.L.], insofern sie eine ‚Einheit im Entspringen‘ ist.“ STRIET, Das Ich im Sturz der Realität, 250-251. Mit Verweis auf HERMANN KRINGS, Handbuchartikel Freiheit. In: DERS., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 99-130.

<sup>421</sup> Vgl. LERCH, All-Einheit und Freiheit, 143.

des Ich erreicht werden? Das Ich weist nach Krings immer schon eine immanente Distanz auf. Diese Distanz meint nach Krings „eine je überwundene und in das Beisichsein aufgehobene Distanz“<sup>422</sup> bzw. eine „Differenz *in* einer Identität“<sup>423</sup>. An dieser Stelle bezieht sich Krings nun auf den zuvor entwickelten Erkenntnisbegriff: Das Ich öffnet sich als das Fundamentum/ das Erkennende auf einen Terminus/ das Erkannte hin (es transzendiert) und dabei kehrt es zugleich in sich zurück (es retroszendiert), insofern es sich einen Terminus als „etwas“ vorstellt, das ihm entgegensteht. Dadurch entsteht eine Einheit durch Differenz, indem das Ich zu einem Gehalt herübergreift und sich zur eigenen Identität vermittelt.<sup>424</sup> „Sofern die Transzendenzform erst darin vollendet ist, daß das Übersichthinaussein je in einer Retroszendenz ‚überschritten‘ ist, bedeutet sie zugleich, daß das Ich reflexiv bei sich selbst ist. Die *immanente* reflexe Transzendenz macht das formale Wesen der Selbsteinheit aus; als diese Transzendenz ‚ist‘ das Ich.“<sup>425</sup>

Damit erreicht das Ich seine Identität, indem es reflexiv über sich hinausgeht und „gleichzeitig“<sup>426</sup> in sich zurückkehrt. Die Retroszendenz ist damit die Bedingung der Möglichkeit einer gehaltvollen Reflexion. „Reflexion, Differenz und folglich jedwedes Wissen sind in ihrer realen Existenz nicht *vorgegeben*, sondern *gehen hervor* und zwar durch einen Akt des transzentalen Ich.“<sup>427</sup> Subjektivität meint damit bei Krings nicht den Gegensatz zu einem Objekt, sondern ist transzental zu verstehen, „er bedeutet eine Identität, welche allererst den Grund für einen Gegensatz wie den von Subjekt und Objekt bietet.“<sup>428</sup>

Die Transzendenz des Menschen, „welche als spontanes Sich-Öffnen für Wirklichkeit jedem konkreten Akt der Reflexion und jeder praktischen Selbstbestimmung der Freiheit schon vorausliegt [kann...] ‚präreflexiv‘ und ‚prätemporal‘ benannt werden“.<sup>429</sup> Sie ist damit die Bedingung der Möglichkeit, Identität des Menschen zu denken. Eine vollständige Identität ist damit hingegen noch nicht ausge-

---

<sup>422</sup> KRINGS, Transzendentale Logik, 63.

<sup>423</sup> KRINGS, Handbuchartikel Freiheit, 115.

<sup>424</sup> Vgl. LERCH, All-Einheit und Freiheit, 144f.

<sup>425</sup> KRINGS, Transzendentale Logik, 64.

<sup>426</sup> Als transzentaler Aktus kann das Ich im strengen Sinne nicht zeitlich gedacht werden.

<sup>427</sup> LERCH, All-Einheit und Freiheit, 147.

<sup>428</sup> HERMANN KRINGS, Art. Philosophie. In: NHThG 4 (1991), 205-217, hier 211. Vgl. hierzu auch LERCH, All-Einheit und Freiheit, 148.

<sup>429</sup> BERHARD NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003, 212.

sagt, dazu bedarf es noch der konkreten Öffnung auf Gehalt.<sup>430</sup> Denn, so nochmals Krings:

„Das Ich ‚nimmt Grund‘ und zwar dadurch, daß die transzendentale Aktualität des Ich einen selbstsegenden Gehalt als ihren Terminus aktuiert und als Terminus setzt. Das Ich schafft nicht den Gehalt, in welchem es Grund nimmt; es ‚schafft‘ sich jedoch den *Terminus* formaliter als den Terminus seiner Transzendenz. Das Ich nimmt den Gehalt als den ‚Grund‘ seines gehaltvollen Wirklichseins.“<sup>431</sup>

Die Transzentalität mit der inbegriffenen Retroszendenz ist nun an sich ein formaler, leerer Akt des Ichs, welcher in seiner Leere auf die formale Freiheit verweist. Denn

„[w]eil kein faktisch-endlicher Gehalt, kein reales Seiendes die transzendentale Aktivität des Ich zu erschöpfen und der Retroszendenz seiner Selbsteinheit ein Ende zu setzen vermag, ist das Ich ‚frei‘; es ist kraft seiner ursprünglichen und reinen Formalität inkommensurabel für jeden bestimmten Terminus und mithin durch keinen Terminus als Transzendenz aufhebbar. Eine Grenze ist schlechthin nicht denkbar‘. Die Transzentalität des Ich verbürgt also zugleich das Moment der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit.“<sup>432</sup>

Formal-unbedingte Freiheit meint das „schlechthin ursprüngliche und vom Menschsein unabtrennbare Vermögen, zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Da-seins sich verhalten, d.h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können“.<sup>433</sup> Die formale Freiheit ist als unbedingte Freiheit gehaltlos, sie liegt der (gehaltvollen) Selbstbestimmung des Menschen als Möglichkeitsbedingung voraus, „indem sie die Fähigkeit des Ich begründet, ‚sich in ein qualifiziertes Verhältnis zu sich wie zur Wirklichkeit überhaupt zu setzen‘“.<sup>434</sup> Formal-unbedingte Freiheit ist die „unbedingte Bedingung [...], ohne die spezifisch humane

<sup>430</sup> Vgl. LERCH, All-Einheit und Freiheit, 149.

<sup>431</sup> KRINGS, Transzendentale Logik, 68.

<sup>432</sup> LERCH, All-Einheit und Freiheit, 150f. mit Zitat aus KRINGS, Transzendentale Logik, 72.

<sup>433</sup> THOMAS PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 2. We-sentl. erweit. Auflage, München 1988, 184.

<sup>434</sup> LERCH, All-Einheit und Freiheit, 151. Mit Verweis auf GEORG ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchal-kedonische Enhypostasiebegriff Im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001, 180. Vgl. auch PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 98. Vgl. hierzu auch Krings: „Das positive Wesen der Freiheit wird dadurch bestimmt, daß der Wille sich selbst einen Inhalt gibt. Damit erfüllt der Begriff des transzentalen Entschlusses oder des ursprünglichen Sichöffnens den Begriff der transzentalen Freiheit. Transzen-dentale Freiheit besagt, daß das Wollen sich selbst als ursprünglich materiales Wollen bejaht. Transzendentale Freiheit begründet empirische Freiheit; denn durch das Moment des trans-zentralen Entschlusses bewahrt die konkrete materiale Bestimmtheit des Willens auch im ge-schichtlichen Kontext, der in bezug auf den Willen als das Ensemble der empirischen Be-stimmungsfaktoren verstanden werden muß, den Charakter der transzentalen Selbstbe-stimmtheit.“ HERMANN KRINGS, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. In: DERS., System und Frei-heit. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 161-184, hier 174.

Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw., aber auch die Reflexionsleistungen der Vernunft sich nicht als möglich begreifen lassen.“<sup>435</sup>

Indem sich Freiheit nun auf einen Gehalt hin eröffnet, wird sie zur existierenden, material bedingten Freiheit. Sie ist damit der konkrete Entschluss und der bestimmte Vollzug der Freiheitsentscheidung in einer bestimmten Situation. „Das bedeutet nun nicht,“ so *Paul Platzbecker*,

„dass die gesuchten Gehalte beliebig sein könnten. Ein Gehalt kann nur insoweit das erfüllende der Freiheit sein, als er das sie Ermöglichende ist. Die Suche nach dem angemessenen Gehalt scheint aber in die Aporie zu führen: Denn da die formale Unbedingtheit der Freiheit zugleich ihre Fähigkeit und ihr Streben begründet, sich von jedem faktisch-endlichen Gehalt zu distanzieren und ihn zu überschreiten, scheint sie wesentlich unerfüllbar zu sein.“<sup>436</sup>

Damit ist der Widerspruch benannt, indem sich die menschliche Freiheit vorfindet: Sie kann sich in einer material bedingten Welt nicht als unbedingte realisieren. Einen gleichwertigen Gehalt kann die unbedingte Freiheit nur in der unbedingten Freiheit des Anderen finden. Denn, so Krings, „Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht. Nur im Entschluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach.“<sup>437</sup>

Diese Anerkennung der Freiheit des Anderen geschieht beispielsweise dann, wenn ich dem Anderen nochmals zutraue anders zu sein, als ich ihn bislang erlebt habe, ihn also nicht auf eine Wirklichkeit seines Seins festlege. Diese Anerkennung ist nur symbolisch möglich, wobei diese Symbole auch immer auch der Möglichkeit des Scheiterns unterliegen. Gott ist in dieser Konzeption so zu denken, dass er den Widersprüchen von formaler und materialer Freiheit nicht unterliegt. Mit Nitsche lässt sich so zusammenfassen:

„Zur Freiheit gehören [...] die folgenden transzendentalen Strukturmomente: erstens das ent-schließende Sich-Öffnen auf Gehalt; zweitens der Gehalt selbst, der im Terminus erfaßt wird; drittens die Selbstvermittlung der Freiheit in Bezug auf den Gehalt, die als formale Selbstvermittlung an anderer Stelle Retroszendenz genannt wird und als materiale und geschichtliche ein reales Selbstvermittlungsverhältnis bezeichnet. Hinzu gehört viertens auch die andere Freiheit als materiale Bestimmung des Gehaltes, welche im Aktus des Entschließens bejaht wird, sowie die Abhängigkeit aller Freiheitsvollzüge, welche durch material endliche Gehalte bestimmt sind, von der ursprünglichen transzendentalen Freiheit.“<sup>438</sup>

---

<sup>435</sup> THOMAS PRÖPPER, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2001, 5-22, hier 15.

<sup>436</sup> PLATZBECKER, Radikale Autonomie vor Gott denken, 99. Mit Verweis auf KRINGS/SIMONS, Art. Gott, 635f. und PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 184f.

<sup>437</sup> KRINGS, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 174.

<sup>438</sup> NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit, 217.

Wie nun aus diesen freiheitstheoretischen Vorüberlegungen trinitarische Konzeptionen abgeleitet werden können, soll im nächsten Schritt erläutert werden.

#### 4.2.2 Drei Freiheiten in Gott? Trinitätstheologie im univokalen Freiheitsdenken

Die Grundlage des Ansatzes Magnus Striets bildet die oben dargestellte Freiheitsanalyse und damit die Annahme, dass Gottes Wesen als vollkommene Freiheit beschrieben werden kann. Wenn Freiheit als unbedingt sein sollende und unbedingt zuachtende Würde des Menschen gilt, dann muss auch Gott frei sein, denn nur ein freier Gott kann das Sein der Freiheit gewährleisten.<sup>439</sup>

Vor allem die Frage nach der Theodizee zwingt nach Striet zu der Annahme, Gottes Wesen als frei zu denken. Jeder Versuch einer Theodizee kann nur scheitern, wenn er nicht den freien Willen des Menschen annimmt; wenn dieser freie Wille jedoch angenommen wird, muss auch Gott als freies Wesen gedacht werden.<sup>440</sup> Striet verweist in diesem Zusammenhang auf Kants moralischen Gottesbeweis, der Gott als notwendiges Postulat der menschlichen Vernunft annimmt.<sup>441</sup> „Notwendiges Postulat aber ist ihr [der menschlichen Vernunft] eben der *freie* Gott, weil nur ein durch Freiheit sich auszeichnender Gott das definitive Sein der Freiheit gewähren und ihr Sinn ermöglichen kann.“<sup>442</sup>

Die notwendige absolute Differenz zwischen Gott und seiner Schöpfung erfordert nach Striet zudem die Annahme eines freien Gottes. Nur wenn diese absolute Differenz bestehen bleibt, ist der Mensch vor Gott frei und nicht von ihm determiniert.

---

<sup>439</sup> Vgl. STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 136-138, hier 136: „Denn ist erst einmal die menschliche Freiheit in ihrer Aktualität als unbedingt *seinsollende* und damit die unbedingt zuachtenden Würde einer jeden auch nur potentiellen Freiheit bejaht, dann ist [...] nur noch ein sich durch Freiheit auszeichnender Gott für den Menschen akzeptabel.“

<sup>440</sup> Im Hintergrund steht die *free will defense* als Antwortversuch auf die Frage nach dem Leid in der Welt. Sie läuft darauf hinaus, das (moralische) Leid letztlich als Preis der Freiheit des Menschen zu benennen. Vgl. dazu ausführlich KLAUS VON STOSCH, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg/Basel/Wien 2006, Kap. C: Das Theodizeeproblem, 175-318, bes. 229-256.

<sup>441</sup> Vgl. STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 138.

<sup>442</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 138.

niert zu denken.<sup>443</sup> Gott ist nur dann als vollkommene Liebe denkbar, wenn er der Schöpfung nicht bedarf und sie damit contingent und nicht notwendig ist. In diesem Sinne ist er völlig frei, zu schaffen und die Schöpfung in Freiheit zu entlassen, um Mitliebende zu gewinnen.<sup>444</sup>

„Ausschließlich ein Gott aber, der nicht nur ursprünglich, sondern auch bleibend frei ist gegenüber einer Schöpfung, erlaubt es, mit einer Freiheit des Menschen ihm gegenüber zu rechnen. Nur wenn Gott vollkommen frei ist, kann das Verhältnis des Menschen gegenüber Gott als ein freies bestimmt werden.“<sup>445</sup>

Die Besonderheit an Magnus Striets Ansatz besteht nun in der Annahme, dass es möglich sei, univokate Begriffe und damit gleichbedeutende Begriffe für die Rede von Gott zu verwenden. „*Univok* (eindeutig) ist ein Ausdruck dann gebraucht, wenn er zur Bezeichnung von Gegenständen (‘Gegenstand’ = Leerprädikator für Dinge, Handlungen, Verhalten, Sachverhalte, Zustände) in gleicher Bedeutung verwendet wird.“<sup>446</sup> Magnus Striet folgt in diesem Zusammenhang der scotistischen Tradition und geht davon aus, dass eine Analogie einen univokaten Kern enthalten muss, um etwas beiden Gegenständen oder Begriffen zu prädizierendem Gemeinsamem aussagen zu können. Nach *Johannes Duns Scotus* sind Begriffe, die nicht zumindest im Kern ein univokes Element aufweisen, als äquivok einzustufen. Damit ist die Analogie nicht ein Drittes zwischen Univozität und Äquivozität, sondern schließt in jedem Falle univokate Elemente in sich ein.<sup>447</sup> Der univokate Kern der analogen Rede ist dabei so präzise begrifflich zu fassen, dass die univokate Bestimmung des Begriffs „nicht nur für den Begriff selbst, sondern auch für die im Begriff gefasste Sache beansprucht“<sup>448</sup> wird.

Striet geht davon aus, dass Gott verstanden werden kann und will, wenn er den Menschen für sich gewinnen will<sup>449</sup>; damit ist es aber möglich, eine spekulative Denkform der Trinitätstheologie zu entwerfen, die das Wesen Gottes erschließt.

„Denn wenn zum einen die geschichtliche Gestalt der Selbsterschließung Gottes normierend für dessen begriffliches Verstehen ist, und wenn zum anderen (die freilich nur in der Instanz der Theologie zu begründende Hoffnung) besteht, dass deshalb, weil Gott das menschliche Verstehen will und sucht, um in freier Anerkennung durch den Menschen in bestimmter und

<sup>443</sup> Vgl. STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 139.

<sup>444</sup> Vgl. STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 75.

<sup>445</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 139.

<sup>446</sup> JOACHIM TRACK, Art. Analogie. In: TRE 2(1978), 625–650, hier 626.

<sup>447</sup> Vgl. dazu TRACK, Art. Analogie, 636. Der univokate Kern ist für Striet im Begriff der Freiheit auszuweisen.

<sup>448</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 46.

<sup>449</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 146.

das heißt: in der seinem Wesen als Liebe gemäßen und doch frei entäußerten Weise Gott für den Menschen sein zu können, dann darf vorausgesetzt werden, dass er verstanden werden kann und es eine durch die Vernunft des Menschen erzeugbare Denkform gibt, die diesen Gott verstehend erschließt.“<sup>450</sup>

Die Grundlage dieser Denkform bildet die Heilsgeschichte und damit der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes. Gott offenbart sich in der Geschichte so wie er ist, <sup>451</sup> er entäußert sich „aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus [...] und zwar deshalb, weil er verstanden werden will, um so Gott für den Menschen, der Heilige inmitten seines Volkes (vgl. Hos 11,9) sein zu können.“<sup>452</sup> Wenn sich Gott in Wort und Geist in der Geschichte selbst offenbart und so *selbst* mitteilt, so müssen Wort und Geist als Weisen der Selbstmitteilung zu seinem Wesen gehören, denn so wie sich Gott zu uns verhält, sich dem Menschen offenbart, so muss es auch eine Entsprechung in seinem inneren Wesen geben.<sup>453</sup>

<sup>450</sup> MAGNUS STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels. In: DERS./ERWIN DIRSCHERL (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg/Basel/Wien 2004, 155-198, hier 159. Magnus Striet stellt sich mit seinem Ansatz gegen eine negative Theologie. Vgl. auch dazu sehr ausführlich: MAGNUS STRIET, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003.

<sup>451</sup> Vgl. GISBERT GRESHAKE, Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag. In: HerKorr 56 (2002) 534-537, hier 535.

<sup>452</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 146.

<sup>453</sup> „Nun bin ich der Ansicht, dass eine konsequent offenbarungstheologisch ansetzende Trinitätstheologie sich ihre materialen Vorgaben von dem Ereignis vorzugeben lassen hat, das als das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes geglaubt wird.“ STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 142. Dieser Ausgangspunkt ist systematisch für den trinitätstheologischen Ansatz Striets, da er auf den Grundannahmen Pröppers beruht. Auch für Pröppers freiheitsanalytischen Ansatz ist es maßgeblich, dass der Ausgangspunkt des Selbstoffenbarungsgedankens Gottes Jesu Leben, Tod und Auferstehung ist, von dem her der Gedanke einer Selbstmitteilung begründungslogisch gebildet wird. Vgl. hierzu: MAGNUS LERCH, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (ratio fidei 56), Regensburg 2015, 324-325.

Im Hintergrund steht hier das berühmte trinitätstheologische Axiom Karl Rahners der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität und die hiermit verbundene Kritik vonseiten Wolfhart Pannenbergs. Zwar stimmt auch Pannenberg grundsätzlich mit Rahner darin überein, dass der primäre Zugang zur Trinität nur auf der Grundlage der Heilsgeschichte erfolgen kann, kritisiert aber zugleich Rahners eigenen trinitätstheologischen Ansatz, da dieser das eigene Grundaxiom nicht radikal genug beachte. „Die Konsequenz daraus müsste eigentlich sein, dass nicht der Gedanke der Selbstmitteilung Gottes durch Sohn und Geist, sondern das konkrete Verhältnis Jesu zum Vater Ausgangspunkt der trinitätstheologischen Reflexion wird. Rahner kam dieser Konsequenz nahe [...]. Dennoch arbeitete Rahners Explikation der Trinitätslehre nicht das Gegenüber Jesu zum Vater als seine Selbstunterscheidung vom Vater aus, sondern wählte den Gedanken der ‘Selbstmitteilung’ des Vaters durch den Sohn (357f.) als Leitgedanken (371ff.).“ PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, 334f. Mit Verweis auf KARL RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: MySal 2 (1967), 317-397, hier 357f. und 371ff. Karl Rahner selbst verwahrte sich gegenüber der Verwendung des Personbegriffs für die immanente Trinitätstheologie und betonte, dass es innertrinitarisch kein Du geben kann. Vgl. RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzentaler Urgrund der Heils geschichte, 366 FN 29.

Der Kritik Pannenbergs schließt sich Striet nun an, wenn er herausstellt: „Akzeptiert man Pannenbergs Argument, dass es die Selbstunterscheidung Jesu von dem von ihm als Vater angesprochenen Gott Israels ist, die den hermeneutischen Ausgangspunkt der Trinitätslehre darstellt, dann wird man weder bei Karl Barth noch bei Karl Rahner stehen bleiben können, erreichen doch beide (und wollen dies ja auch ausdrücklich nicht) im Rahmen ihres trinitarischen Offenbarungsbegriffs noch keineswegs einen Personenunterschied in Gott selbst.“ STRIET, Kon-

Wenn nun die Heilsgeschichte und damit die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth der Ausgangspunkt jeder trinitarischen Reflexion ist, muss auch die (oben schon erwähnte) Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater innertrinitatisch zur Geltung kommen. Denn „[w]enn wirklich Gott selbst in der Geschichte Jesu sich geoffenbart hat, dann darf auch mit einer ewigen Selbstunterscheidung Jesu vom Vater gerechnet werden“.<sup>454</sup>

Auf dieser Basis des Grundaxioms und des Selbstoffenbarungsgedankens geht Striet somit von einer (strengen) Identität von immanenter und ökonomischer Trinität aus.<sup>455</sup> Daraus folgt aber, dass die in der Heilsgeschichte sichtbar gewordenen personalen Freiheitsdifferenzen auch auf das immanente Wesen Gottes zu übertragen seien:

„Wenn [...] aus gnoseologischen Gründen, die reale Unterscheidung Jesu von dem als Vater angeredeten Gott auf der Ebene der immanenten Trinität gedacht insofern identifizierbar sein soll, als die immanente Trinität ja gerade als der ermöglichende Grund des spezifischen, in seiner geglaubten Faktizität den Ausgangspunkt theologischen Nachdenkens bildenden heils geschichtlichen Selbstoffenbarwerdens Gottes gedacht wird, so kann dies nur geschehen, wenn auch auf Ebene der immanenten Trinität eine in Kategorien freier Personalität auszusagende Selbstunterscheidung der Personen geschieht“.<sup>456</sup>

---

kreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 178. Vgl. hierzu auch LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 325.

Diese ursprüngliche Debatte wurde im Zusammenhang mit Magnus Striets „trinitätstheologischen Vorstoß“ 2002 wieder aufgegriffen. Dieser Vorstoß wurde von HERBERT VORGRIMLER und HELMUT HOPING heftig kritisiert, von GISBERT GRESHAKE bspw. aber unterstützt.

Vgl. zu dieser Debatte: Gisbert Greshake, Streit um die Trinität, 534-537. HELMUT HOPING, Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede. In: MAGNUS STRIET/ERWIN DIRSCHERL, Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2004, 128-154. STRIET, Spekulative Verfremdung? 202-207.) HERBERT VORGRIMLER, Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktische und spirituellen Dimension der Trinitätslehre. In: Stimmen der Zeit 220 (2002) 545-552.

Striet greift den Einwand Greshakes gegen die Verfechter des Rahnerschen trinitätstheologischen Ansatzes auf, Gott begegne uns in der Heilsgeschichte so, wie er ist, so dass dies sich auch in einer immanenten Trinitätstheologie wiederfinden lassen müsse: „Wie Gott sich in der Geschichte, vor allem im Christus-Geschehen, gezeigt und sich dem Menschen erschlossen hat, so ist er auch seinem innersten Wesen nach. Kurz und formal gesagt: Die immanente Trinität ist die ökonomische und umgekehrt. An der geschichtlichen Offenbarung Gottes [...] ist nun aber ein Doppeltes abzulesen: Da treten erstens drei unterschieden handelnde Personen auf, und diese verhalten sich zweitens untereinander ‚interkommunikativ‘, das heißt als ‚communio‘, als Gemeinschaft.“ GRESHAKE, Streit um die Trinität, 535. Greshake und Striet wenden sich hier gegen die Tendenzen einer monosubjektiven Auslegung der Trinitätstheologie, die die heilsökonomische Perspektive nicht genügend würdige. Denn, so nochmals Greshake: „Es gibt Theologen, und dazu gehören Rahner und Vorgrimler, für welche die ‚Unterscheidung in Gott‘ gegenüber dessen unbedingter Einheit zurücktritt.“ GRESHAKE, Streit um die Trinität, 535.

<sup>454</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 143.

<sup>455</sup> Vgl. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 174.

<sup>456</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 188f. Vgl. zur Frage, ob Striet wirklich von einer strengen Identität von immanenter und ökonomischer Trinität ausgeht: LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 329-331.

#### 4.2.2.1 Christologische Voraussetzungen: Die Freiheit Jesu bei Georg Essen

Die christologischen Voraussetzungen des trinitätstheologischen Ansatzes Magnus Striets basieren auf dem 2001 veröffentlichten Entwurf *Georg Essens*, der von einer strengen Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des göttlichen Logos ausgeht.<sup>457</sup> Besonders deutlich wird das Gewicht des christologischen Entwurfs Essens für Striets trinitätstheologischen Ansatz, wenn Magnus Lerch betont, dass vor allem die Christologie den Grund für die Annahme von drei Freiheiten in Gott darstellt: „[D]ie hinreichende Begründung für die von Striet vorgenommene trinitätstheologische Weichenstellung, in dem einen Wesen Gottes drei Bewusstseins- bzw. Freiheitszentren anzusetzen, liegt m.E. in der systematischen Kombination aus der *christologischen* Identitäts- und Univozitätsthese.“<sup>458</sup>

Der neuralgische Punkt der Christologie ist die Frage nach den zwei Naturen – göttlich und menschlich – Jesu Christi. Ist Jesus nur Mensch, dann kann er nicht erlösen, weil Gottes Zusage an den Menschen in seiner Verwirklichung in der Geschichte nicht gegeben wäre. Ist Jesus nur Gott, dann kann der Mensch auch nicht erlöst werden, da Gott die menschliche Natur nicht tatsächlich angenommen hätte, seine Offenbarung also Täuschung bleiben könnte. Es muss also eine Möglichkeit geben, einsichtig zu machen, wie das Geglaubte – Gott wendet sich im Menschen Jesus von Nazareth selbst den Menschen erlösend zu und wird so zum Realsymbol der göttlichen Liebe zu den Menschen – denkmöglich wird, ohne dass die Menschheit oder die Gottheit Jesu geleugnet werden dürfte.

Ausgehend von einer grundlegenden Analyse der *neuchalkedonischen Enhypostasielehre* und der ihr zugrunde liegenden Intentionen versucht Georg Essen diese im Sinne der neuzeitlichen Subjekt- und Personphilosophie mit Hilfe der transzentalphilosophischen Freiheitsanalyse und auf der Basis des Gedankens der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes zu reformulieren.<sup>459</sup> Zentral ist hierbei

<sup>457</sup> ESSEN, Die Freiheit Jesu, 291. „Weil die göttliche Freiheit des Vaters selbst dieser Gehalt ist, für den sich die Freiheit Jesu in einem unableitbaren Entschluß so öffnet, daß sie diesen für ihn gegebenen, jedoch nicht symbolisch vermittelten Gehalt affiniert und darin einstimmt in die für ihn unbedingt entschlossene Liebe des Vaters, kann die Freiheit des Menschen Jesus keine andere sein als die Freiheit des göttlichen Sohnes selbst.“

<sup>458</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 333. Anmerkungen K.L.

<sup>459</sup> „Die These der vorliegenden Untersuchung lautet nun, zwischen der inadäquaten begrifflichen Fassung der Enhypostasielehre einerseits und der sie leitenden Intention anderseits zu unterscheiden, dass letztere auf der Basis der vorstehenden offenbarungstheologischen Grundthese und mit Hilfe der transzentalphilosophischen Freiheitsanalyse sowie des mit ihr ge-

die gnoseologische, an der Heilsgeschichte orientierte Herangehensweise, die wir auch bei Magnus Striet finden.

Die Freiheitsanalyse zeigt, wie schon in Kapitel 4.2.1.2 herausgearbeitet wurde, das Grunddilemma menschlicher Freiheit auf, indem sie zwischen der formell unbedingten und material bedingten Freiheit unterscheidet. Die formell unbedingte Freiheit kann in der Welt nur in der materialen Bedingtheit realisiert werden. Gleichwertigen Gehalt erhält Freiheit lediglich in der Freiheit des Anderen. Damit benötigt die unbedingte Freiheit die Anerkennung der anderen (unbedingten) Freiheit, was wiederum nur symbolisch vermittelt geschehen kann. Aus der Analyse der Freiheit, die in ihrer formellen Unbedingtheit nur durch ein Unbedingtes als Gehalt ihrer selbst erfüllt werden kann, die aber als material bedingte sich nur symbolisch realisieren kann, kann man zu der Idee Gottes als vollkommene Freiheit kommen, die nicht nur formaler, sondern auch material unbedingt ist. Wenn die Offenbarung Gottes als Liebe gedacht wird, muss sie gleichsam als unbedingtes Anerkennungsgeschehen von Freiheiten gedacht werden. Diese Offenbarung muss aber dann auch in symbolischer Vermittlung als Unbedingtes erkannt werden und sie muss die Freiheit des Objektes, dem die Offenbarung gilt, ernst nehmen. Dies ist nur in der Freiheit eines Menschen möglich, so dass eine wirkliche Selbstoffenbarung Gottes nur durch einen Menschen geschehen kann. Damit kommt Georg Essen zu der grundlegenden ontologischen Annahme der formalen Identität der Freiheit des innertrinitarischen Logos mit der Freiheit des Menschen Jesu von Nazareth in der hypostatischen Union. Dabei stimmt die menschliche Freiheit Jesu in die Freiheit des Logos ein und bleibt so als selbständige gewahrt.

Gnoseologisch wird diese Identität (unvermittelte Unmittelbarkeit) in Jesu Mittlerrolle für uns gedacht. Im Handeln und der Freiheit Jesu von Nazareth ist es uns möglich, dem Realsymbol der Liebe Gottes zu begegnen. Das Besondere am Menschen Jesus von Nazareth ist, dass er seinen Willen vollkommen vom Willen des Vaters bestimmen lässt. Diesen Bezug auf den (innertrinitarischen) Vater muss der Mensch Jesus von Nazareth bewusst vollzogen haben, Jesus von Nazareth ist der Logos, der sich auf den Vater bezieht. So geht Essen von einer numerischen Einheit

---

wonnen Person Begriffs verstehend angeeignet und reformuliert werden kann.“ ESSEN, Die Freiheit Jesu, 271f.

der menschlichen Freiheit Jesu und der des innertrinitarischen Logos aus. In Jesus von Nazareth kann diese Freiheit indes nur in material bedingter Weise realisiert werden – wohingegen der innertrinitarische Logos die Freiheit formell unbedingt realisieren kann. Jesu ontologische Besonderheit gegenüber dem Menschen liegt somit nicht in einer unbedingten Freiheit, sondern in seiner unvermittelten Unmittelbarkeit zum Vater, in deren Bewusstsein er lebt: Jesus lässt sich in seiner Freiheit von der bedingungslosen Zuwendung des Vaters leiten, insofern diese Freiheit diejenige des Logos *ist*. Die Freiheit Jesu von Nazareth ist also insofern mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos identisch, „als sie sich wie diese aus der unvermittelten Unmittelbarkeit des Vaters bestimmt.“<sup>460</sup>

Wichtig ist, dass Georg Essen und Magnus Striet an dieser Stelle von einem univokalen Freiheitsbegriff ausgehen: „Indem der Freiheit Jesu die formalen Freiheitsaspekte, d.h. ,die Momente des ursprünglichen Sich-Öffnens der Freiheit durch sich selbst, ihrer Selbstbestimmbarkeit sowie des unbegrenzten Sichöffnenkönnens und des Sichbeziehenkönnens auf Gehalte, die von ihr unterschieden sind‘ univok prädiert werden, sind diese unter der Voraussetzung der Identitätsthese Essens gleichermaßen der göttlichen Freiheit des ewigen Logos zuzuschreiben.“<sup>461</sup>

Diese Kombination aus Identitäts- und Univozitätsthese führt trinitätstheologisch schließlich dazu, dass innertrinitarisch von drei Freiheiten auszugehen ist. Wenn nämlich eine formale Identität zwischen der Freiheit Jesu von Nazareth und dem innertrinitarischen Logos besteht, wenn sich also Jesus frei vom Vater unterscheidet und die Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos identisch ist, gilt aufgrund des Rahnerschen Grundaxioms auch, dass der innertrinitarische Logos als Freiheit gegenüber dem Vater zu bestimmen ist. Durch den von Georg Essen zugrunde gelegten transzentalphilosophischen Freiheitsansatz

<sup>460</sup> STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 360. An dieser Stelle sind sicher Anschlussfragen an den Entwurf Essen zu stellen. Vgl. hierzu: KLAUS VON STOSCH, Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union: eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein (unveröffentlicht), 1-5. Vor allem bleibt offen, wie die Freiheit Jesu von Nazareth trotz der unvermittelten Unmittelbarkeit zur Freiheit des innertrinitarischen Logos eine menschliche und damit materiell bedingte Freiheit bleibt und Jesus so auch „menschlich glaubt, zweifelt, mit seinem Schicksal, seiner Sendung und dem Willen des Vaters ringt“. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 307. Die soteriologischen Konsequenzen daraus wären nach Klaus von Stosch zutiefs fragwürdig. Denn wenn diese Freiheit Jesu nicht eine menschliche Freiheit ist, und wenn Jesus nicht die menschlichen Zweifel teilen kann, „die wir haben, weil er die Abgründe der Sünde nicht kennt, die wir kennen, kann er uns auch nicht aus diesen Abgründen erlösen.“ Stosch, Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union, 6.

<sup>461</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 332f. mit Zitat aus STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 146.

kann er aufzeigen, „daß die strenge Gegenläufigkeit personaler Gemeinschaft und die Selbstbestimmung selbstbewußter Subjekte für den Begriff der Person konstitutiv sind: die Beziehungen von Personen und ihre wechselseitige Anerkennung sind zu begreifen als Differenz-Einheit verschiedener und je ursprünglicher Freiheiten.“<sup>462</sup> Im Ausgang von diesem Personbegriffs kann den trinitarischen Personen Freiheit prädiert werden.<sup>463</sup> Dennoch bleibt letztlich die Frage bestehen, wie aufgrund des Freiheitsbegriffes der „*ab ovo* ein Intersubjektivitätsbegriff ist [...] die Gleichursprünglichkeit der drei Personen hinreichend gedacht“<sup>464</sup> werden kann.

#### *4.2.2.2 Trinitätstheologische Konsequenzen aus der freiheitsanalytisch begründeten Christologie*

Im Rückgriff auf die christologische These Essens sieht Striet die Voraussetzung der ewigen Selbstunterscheidung Jesu vom Vater in der „strenge[n] Identität der menschlichen Freiheit Jesu mit der Freiheit des ewigen Logos“ gegeben.<sup>465</sup> Damit kann nach Striet die These gewagt werden, „ob nicht in Gott mit drei Freiheiten und damit auch drei Bewusstseinen zu rechnen ist.“<sup>466</sup> Innertrinitarisch muss somit ein Personbegriff angewandt werden, „der die für den neuzeitlichen Subjekt- und Personbegriff konstitutiven freiheits- und bewusstseinstheoretischen Momente aufnimmt.“<sup>467</sup> Die subjekthafte Freiheit ist indes die transzentallogische Möglichkeitsbedingung für eine Selbstunterscheidung und die sich daraus erge-

---

<sup>462</sup> ESSEN, Die Freiheit Jesu, 331.

<sup>463</sup> Vgl. ESSEN, Die Freiheit Jesu, 331.

<sup>464</sup> Vgl. ESSEN, Die Freiheit Jesu, 334f.

<sup>465</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 143. Striet fasst den Zusammenhang von dem Gedanken der *Selbstoffenbarung* und den Konsequenzen für eine Trinitätstheologie folgendermaßen zusammen: „Erweist sich [der...] Begriff [der Freiheit K.L.] indessen aber, weil die hermeneutische Erschließung des Gottesbegriffs beim Datum seines Selbstoffenbargewordenseins ansetzt, als unverzichtbar, wird ein bei der Geschichte Jesu ansetzendes trinitätstheologisches Denken auch Gott in seinem Ansichsein, seinem immanent-trinitarischen Dasein, in Kategorien personaler Freiheit zu verstehen versuchen. Zum einen deshalb, weil Jesu konkretes, Gottes Entschiedenheit für den Menschen Wirklichkeit werden lassendes Handeln als freie Selbstbestimmung Gottes zu verstehen ist. Zum anderen, weil die freie Selbstunterscheidung Jesu vom Vater dann auch in den innertrinitarischen Verhältnissen identifizierbar sein muss, wenn wirklich im strengen Sinn von *Selbstoffenbarung* im Fleisch eines Menschen die Rede sein soll, dessen Freiheit die des göttlichen Logos ist. Gäbe es hier keine Übereinstimmung im Sinne einer strengen Identität so ließe sich nicht von der Selbstoffenbarung des ewigen Gottes reden.“ STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 168.

<sup>466</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 147.

<sup>467</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 185. Striet verfolgt auch hier das Anliegen, nicht in äquivoker Weise von der Freiheit Jesu und der Freiheit des Menschen sprechen zu müssen. Wenn dies nämlich der Fall wäre, wäre es nicht mehr möglich, „erläutern zu können, wie denn von einer realen Menschwerdung des freien Gottes zu reden sei.“ Ebd. 185.

benden Relationen.<sup>468</sup> Folgerichtig muss für Striet der eine Gott als „wesentlich durch Freiheit und durch innertrinitarische Dialogizität bestimmt gedacht werden“<sup>469</sup>. Wenn das Rahnersche Axiom als strenge Identität von immanenter und ökonomischer Trinität ausgelegt wird, so wird es laut Striet möglich, die heilsökonomisch offenbar gewordenen Freiheitsrelationen auch auf das immanent-trinitarische Wesen Gottes zu beziehen und dann in einem nächsten Schritt das trinitarische Dasein Gottes „als Kommerzium dreier gleichursprünglicher Freiheiten“<sup>470</sup> zu denken.<sup>471</sup>

Die Freiheit Gottes ist nach Striet im Unterschied zur menschlichen eine vollkommene Freiheit, die der Differenz von formeller Unbedingtheit und materieller Bedingtheit nicht unterliegt. Die Freiheit des Menschen kann sich erst dann zu einem Gehalt in ein Verhältnis setzen, wenn sie diesem begegnet; Freiheit gewinnt durch das Sich-Öffnen auf Gehalt ihre Gestalt. Dieser Vorgang ist ein zeitlich und material bestimmter. Die göttliche Freiheit ist demgegenüber so zu denken, dass sie „in einer durch nichts anderes als durch sich selbst vermittelten Weise [...] vollkommen“<sup>472</sup> ist. Damit besteht der Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen Freiheit darin, dass die menschliche Freiheit erst durch die Vermitt-

---

<sup>468</sup> Vgl. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 328.

<sup>469</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 248. Mit Magnus Lerch sind an diese Schlussfolgerung jedoch zwei Anfragen zu formulieren: „Erstens ist im Hinblick auf die menschliche Freiheit Jesu noch einmal zu problematisieren, ob eigentlich so selbstverständlich das geschöpfliche Gegenüber Jesu zum Vater als streng identisch mit dem innertrinitarischen Gegenüber des ewigen Logos gedacht werden muss (angesichts des Selbstoffenbarungsgedankens) bzw. kann (angesichts der ontologischen Realdifferenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit).“ LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 328. Die zweite Anfrage stellt sich laut Lerch in Bezug auf die angenommene (strenge) Identität von immanenter und ökonomischer Trinität. „Diese wird nämlich von Striet keineswegs durchgängig betont, sondern vielmehr an den Stellen faktisch zurückgenommen, wo er die Freiheit Gottes in seinem Schöpfungs- und Heilshandeln zur Geltung bringt.“ Ebd. 329. Vgl. zu dieser Frage ebd., 329–331. Lerch zeigt hier auf, dass der Begriff einer „strenge Identität“ im Kontext des Freiheitsdenkens problematisch sei. Vgl. dazu auch LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 158–166.

<sup>470</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 144.

<sup>471</sup> Vgl. dazu LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 331. Lerch stellt hier aber m.E. zu Recht die Anfrage, ob es wirklich möglich ist, das Rahnersche Axiom – verstanden als strenge Identität – für diesen Begründungsgang heranzuziehen: „Freilich wird das Grundaxiom Rahners [...] vom Selbstmitteilungsparadigma her sachlogisch erzwungen und muss dazu führen, in Gott eine reale (und eben nicht bloß modale) Differenz vorauszusetzen, wenn anders der eine Gott in den *verschiedenen* Medien seines geschichtlichen Handelns *als er selbst* erfahrbar sein soll. [...] Aber ist damit schon gesagt, dass die innertrinitarischen Relationen als Kommerzium dreier Freiheiten systematisch ausbuchstabiert werden müssen, wenn zugleich die Unterscheidung von ökonomischer und immanenter Trinität sowie von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit Jesu Christi gelten soll?“ Aus diesem Grund sieht Lerch hauptsächlich die Christologie Essens als Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens Gottes als Kommerzium dreier Freiheiten.

<sup>472</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 186. Vor allem muss ausgeschlossen bleiben, „dass diese [göttliche Freiheit] durch das Sich-Öffnen auf einen Gehalt hin erst zu etwas wird, was sie zuvor nicht gewesen ist, und hierdurch erst ihr personales Selbstsein gewinnt.“ Ebd.

lung der Öffnung auf geschichtliche Gehalte hin ihre Gestalt annimmt, die göttliche jedoch an sich und ohne äußere Vermittlung schon vollkommen ist.

Da auch die vollkommene, göttliche Freiheit „transzentallogisch betrachtet, zu ihrem Seinkönnen der Gehaltlichkeit“<sup>473</sup> bedarf, muss es in Gott diese Gehaltlichkeit in Form einer anderen Freiheit geben, denn „[n]ach Hermann Krings, ist der primäre transzendentale Gehalt, zu dem die Freiheit sich entschließt, immer die andere, ebenso transzental bestimmte Freiheit und die jeweils eigene Freiheitsmöglichkeit dieser anderen Freiheit.“<sup>474</sup> Diese andere Freiheit und die Freiheitsmöglichkeiten der anderen Freiheit kann es nur geben, wenn es insgesamt drei vollkommene Freiheiten in Gott gibt. Denn

„Gehalt der drei Freiheiten in dem einen Gott sind und können ja nur die jeweils anderen Freiheiten sein, da nur göttlicher Gehalt die notwendige Adäquanz für eine göttliche Person aufweist. Dieses ursprünglich freie Gehaltsein der Personen füreinander macht das Wesen des einen Gottes, vollkommene Liebe zu sein aus.“<sup>475</sup>

Damit sind Vater, Sohn und Geist als frei zu denken und „mit drei Aktzentren in dem einen Gott [...], näherhin mit drei Bewusstseinen in dem einen Gott“<sup>476</sup> zu rechnen, denn wenn von Gott in univoken Begriffen gesprochen werden kann, muss ein subjekttheoretisch orientierter Personbegriff die Trinitätstheologie bestimmen.<sup>477</sup> „Daraus ergibt sich aber, dass die Anwendung des Personbegriffs auf das *Wesen* des einen Gottes keinen Sinn mehr macht. Die Anwendung des Begriffs der Person ist vielmehr streng auf *Vater, Sohn* und *Geist* zu begrenzen.“<sup>478</sup>

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wie die Einheit Gottes noch gedacht werden kann, wenn geradewegs betont wird, dass in Gott mit drei Freiheiten und drei Bewusstseinen zu rechnen ist. Maßgeblich für den offenbarungstheologischen Ansatz Striets ist die Einsicht, dass die Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen zwar gnoseologisch auf der Grundlage der Heilsgeschichte einsichtig ist. Die Einheit des göttlichen Wesens muss jedoch spekulativ erschlossen werden. So betont *Wolfhart Pannenberg*, auf den sich Striet in diesem Zusammenhang bezieht: „Verborgen sind nicht die trinitarischen Unterschiede von Vater, Sohn und Geist. Diese Unterschiedenheit kennzeichnet gerade die im Offenbarungsgeschehen sich

<sup>473</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 187.

<sup>474</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 192.

<sup>475</sup> STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 149f.

<sup>476</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 191.

<sup>477</sup> Vgl. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 185f.

<sup>478</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 186.

erschließende göttliche Wirklichkeit. Verborgen ist aber die Einheit des göttlichen Wesens in dieser seiner Unterschiedenheit.“<sup>479</sup> Um diese Einheit denken zu können, greift Striet den Gedanken Pannenbergs auf, die Wesenseinheit Gottes durch die reziproke Relationalität<sup>480</sup> der trinitarischen Personen zu erschließen:

„Die Pointe ist [...], dass Selbstunterscheidung die *Bedingung* der Einheit ist, wie es besonders im Falle des Sohnes und des Geistes evident ist: Der Gehorsam des Sohnes, seine Unterordnung unter den Vater, ist die Bedingung seiner Einheit mit dem Vater und seiner eigenen Identität als des ewigen Sohnes. Entsprechend ist es im Falle des Geistes Bedingung seiner Identität als ‚Geist der Wahrheit‘, dass er ‚nicht von ihm selber‘ redet, sondern den Sohn und seine Gemeinschaft mit dem Vater verherrlicht und gerade so eines Wesens ist mit dem Vater und dem Sohn.“<sup>481</sup>

Pannenberg betont damit, dass die Einheit Gottes durch die schon immer gegebenen Relationen der drei göttlichen Personen zueinander konstituiert wird. Alle drei Personen sind nur durch die jeweils anderen sie selbst und durch ihre gegenseitige Vermittlung sind sie der eine Gott. So macht bspw. das Verhältnis zum Sohn den Vater erst zum Vater und umgekehrt.<sup>482</sup> Das Sichverhalten in Gott muss demnach nach Striet als strenge Gleichursprünglichkeit von Vater, Sohn und Geist gedacht werden.<sup>483</sup> „Selbststand und Beziehung, Wesenseinheit und Differenz, personale Identität und Relationalität dürfen in Gott weder logisch noch ontologisch vor-, nach- oder untergeordnet werden.“<sup>484</sup>

An dieser Stelle greift Striet auf einen wichtigen Punkt Greshakes und Pannenbergs sowie *Bernd Jochen Hilberaths* zurück: die Verklammerung von *Person* und *Relation* im anthropologischen Personbegriff.<sup>485</sup> Magnus Lerch fasst diese Verklammerung wie folgt zusammen:

„Nur in der realen Beziehung zu anderen Personen ist das ‚Eigene‘ der Person material gesetzt, sodass auch im Hinblick auf das endliche Personsein des Menschen Selbststand und Relationalität, Identität und Differenz sich als unntrennbar – wenn nicht gar als gleichursprünglich erweisen. Das ‚ich‘ bzw. ‚Selbst‘ wird also vom ‚Du‘ her ermöglicht, sodass phänomenologisch bestimmte, erfüllte, gelungene Personalität als Relationalität begriffen wird.“<sup>486</sup>

<sup>479</sup> PANNENBERG, Systematische Theologie Bd. I, 368f.

<sup>480</sup> Vgl. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 339.

<sup>481</sup> WOLFHART PANNENBERG, Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität. In: KuD 49 (2003) 236-246, hier 242.

<sup>482</sup> Dieses Beispiel stammt ursprünglich von Athanasius, der sich gegen arianische Tendenzen wehrte.

<sup>483</sup> Vgl. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 187ff. Mit dieser Gleichursprünglichkeit können auch subordinatianistische Tendenzen vermieden werden. Vgl. ebd. 188.

<sup>484</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 341.

<sup>485</sup> Vgl. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 342f.

<sup>486</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 343.

Im Unterschied zu anderen relationalen Ansätzen wird im vorliegenden transzentalphilosophischen Kontext jedoch das Selbst als die Instanz gedacht, die aller Differenzwahrnehmung zugrunde liegt, von der aus materiale Relationalität erst eröffnet wird. Somit muss die Freiheit auch im innertrinitarischen Kontext streng auf die drei Personen bezogen werden. Denn nur die Freiheit als Selbststand der drei Personen kann die Relation zur anderen Freiheit erst eröffnen.<sup>487</sup> Und genau an diesem Punkt wird die Frage nach der Einheit in Gottes Wesen drängend: Wenn die Grundlage für Personalität eine eigene und freie Selbstursprünglichkeit ist, diese auch für die trinitarischen Personen gelten soll, so scheint es hier eine tritheistische Schieflage zu geben, da die drei trinitarischen Personen gewissermaßen zunächst für sich stehend und erst in einem zweiten Schritt ein Kommerzium dreier Freiheiten gedacht werden.

Unklar ist zudem noch die Verhältnisbestimmung von *Ich* und *Selbst*. Nach Striet ist der Begriff des *Selbst*

„ein um sich selbst wissendes, durch sich selbst aktualisierbares und somit auch durch sich selbst bestimmbares Verhältnis, das sich in Differenz zu etwas anderem, das nicht es selbst ist, weiß, und das sich als aktuelles Selbstverhältnis in ein bestimmtes Verhältnis zu diesem anderen setzen kann.“<sup>488</sup>

Wird dieser Begriff des *Selbst* auf das eine Wesen Gottes oder auf die drei Personen bzw. die drei Freiheiten bezogen? Magnus Lerch plausibilisiert in seiner Analyse, dass Striet diesen Begriff des *Selbst* auf die innertrinitarischen Personen und nicht auf das Wesen Gottes präzidieren will – und das verschärft nach Lerch das

---

<sup>487</sup> Vgl. dazu LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 345f: „Vor diesem Hintergrund ist klar, dass der Freiheitsansatz bei der gegenseitigen Selbstunterscheidung der innertrinitarischen Personen begründungslogisch noch nicht zum Stehen kommt: ‚Ohne die Momente des unableitbar freien Entschlusses und der Selbstursprünglichkeit freier Affirmation kann die im Geschehen der Liebe sich ereignende unbedingt füreinander entschiedene Anerkennung nicht wirklich als Freiheitsverhältnis gedacht werden.‘ Eben darum ist auch den innertrinitarischen Personen Freiheit zu präzidieren und hebt Striet hervor, dass trinitätstheologisch ebenfalls der transzendentale Subjekt- bzw. Freiheitsbegriff zur Anwendung kommen muss; denn die Möglichkeit wechselseitiger Selbstunterscheidung gründet in den transzentallogisch bereits eruierten Aspekten ‚eines durch subjekthafte Freiheit sich auszeichnenden Personseins.‘“ Mit Verweis auf ESSEN, Die Freiheit Jesu, 331 und STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 191.

So fasst auch Magnus Striet zusammen: „Dieser Prozess des Sichbestimmens durch sich selbst geschieht, nochmals transzentallogisch betrachtet, indem die Freiheit sich in bestimmter Weise auf Gehaltlichkeit bezieht und so eine identifizierbare personale Gestalt gewinnt. Solcherweise mit einer formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit zu rechnen und diesen Freiheitsbegriff konstitutiv für den menschlichen Personbegriff werden zu lassen, unterscheidet diesen Ansatz von allen Ansätzen, welche das personale Dasein des Menschen von seiner Relationalität her oder gar alteritätstheoretisch explizieren.“ STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 147.

<sup>488</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 225.

Problem der Wesenseinheit in erheblicher Weise.<sup>489</sup> Denn Striet bewegt sich mit dieser Definition des Selbst, wie Bernhard Nitsche betont, im Rahmen der Reflexionstheorie des Subjekts und der „Subjekt-Objekt Differenz, d.h. mit einem sozialphänomenologischen (Selbst-) Vermittlungsverhältnis“. Damit ist das freie Ich jedoch ein reflexives und um sich wissendes Ich, „das sich als solches in der Subjekt-Objekt-Differenz befindet und auch die Einheit mit sich durch reflexive Akte zuliefererst konstituiert.“<sup>490</sup> Nitsche stellt aus diesem Grund die Anfrage, „ob das von Striet exponierte Selbstverhältnis diese Nachträglichkeit vermeiden kann. Denn es handelt sich ja um den bewusst gesetzten, also kategorial affirmierenden Aktus eines Selbst auf etwas hin, das nicht es selbst ist.“<sup>491</sup>

Striet versucht dieses Problemlage insofern zu lösen, als er davon ausgeht, „dass die göttlichen Personen anfanglos sich in der formell unbedingten Aktualität der jeweils eigenen Freiheit vollständig als Gehalt aktuieren und so, als die gleichursprünglichen freien Personen, der eine Gott und die vollkommene Liebe sind.“<sup>492</sup> Da auch die göttliche Freiheit eines gleichwertigen Gehaltes bedarf, bedürfen sich die trinitarischen Personen in Wechselseitigkeit.<sup>493</sup> Die göttliche Freiheit ist somit „eine immer schon bei sich seiende Freiheit, die dann auch immer bereits auf Gehalt hin geöffnet ist und diesen affirmsiert hat.“<sup>494</sup> Sie ist bestimmbar als formell und material unbedingte, vollkommene Freiheit. Den entscheidenden Unterschied der göttlichen Freiheit zur menschlichen Freiheit beschreibt Magnus Lerch folgendermaßen:

„Während für jede der göttlichen Freiheiten gilt, dass sie als vollkommene in der Einheit von Ich und Selbst, ursprünglich- unbedingtem Entschluss und trinitarisch vermitteltem Inhalt und somit in formaler und materieller Unbedingtheit existiert, ist für die endliche, material bedingte Freiheit charakteristisch, dass die in der unaufhebbaren Differenz von Ich und Selbst, unbedingtem Entschluss und material bedingter Gestalt ihre konkrete Realität gewinnt und daher ihre personale Identität auf dem Weg geschichtlich vermittelter *Selbstwerdung* ausbildet.“<sup>495</sup>

---

<sup>489</sup> Vgl. LERCH, *Selbstmitteilung Gottes*, 347f.

<sup>490</sup> LERCH, *Selbstmitteilung Gottes*, 349.

<sup>491</sup> NITSCHE, *Gott und Freiheit*, 199 FN 539. An dieser Stelle setzt Bernhard Nitsche ein präreflexives und prätemporales Kommerzium retroszender Freiheiten an, um diese bei Striet diagnostizierte Differenz zu überwinden. Vgl. dazu Kap. 1.2.4

<sup>492</sup> STRIET, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz*, 149.

<sup>493</sup> „Gehalt der drei Freiheiten in dem einen Gott können ja nur die jeweils anderen Freiheiten sein, da nur göttlicher Gehalt die notwendige Adäquanz für eine göttliche Person aufweist.“ STRIET, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz*, 150.

<sup>494</sup> STRIET, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, 186f.

<sup>495</sup> LERCH, *Selbstmitteilung Gottes*, 351.

Die Einheit der drei Personen wird von Striet durch den Begriff der *unvermittelten Unmittelbarkeit*<sup>496</sup> erreicht. Alle drei Personen (Vater, Sohn/Logos und Geist) sind ohne Vermittlung unmittelbar aufeinander bezogen. Sie bilden damit ein „Kommerzium einer Differenz-Einheit, das von einem Kommerzium endlicher Freiheiten präzise zu unterscheiden ist.“<sup>497</sup> Vater, Sohn und Geist sind anfangs und unvermittelt so aufeinander bezogen, dass sie in dieser unvermittelten Unmittelbarkeit eins sind.<sup>498</sup> In Gott braucht es damit nicht der Vermittlung durch Materiales zur Öffnung auf Gehalt und damit zur Vervollkommnung der Freiheit wie bei der menschlichen Freiheit, sondern alle drei sind schon ohne Vermittlung so aufeinander bezogen, dass sie somit eine Wesenseinheit bilden. Gleichwohl bleibt dieser Begriff der Wesenseinheit für die menschliche Vernunft undenkbar. Denn transzentallogisch setzt der vorliegende Entwurf beim freien Subjekt an (denn die Annahme der unbedingten Liebe setzt ein freies Subjekt voraus), welches jede Relation zuallererst ermöglicht. Demgegenüber ist dieser Subjektbegriff in Bezug auf die trinitarischen Personen so zu denken, dass er eine strenge Simultaneität „von unbedingtem Sich-Öffnen und (durch Affirmation der jeweils anderen vollkommenen Freiheit vermittelten) ursprünglichem Selbstsein der drei göttlichen Personen“<sup>499</sup> zulässt. Die menschliche Vernunft

„kann zwar die Einheit Gottes als strenge Gleichursprünglichkeit denken, sodass eine jede der göttlichen Personen ihren Grund in den jeweils anderen hat. Wiederum denkt sie dann aber ein Paradox, weil sie eine Differenz-Einheit denkt. Spätestens an dieser Stelle muss die menschliche Vernunft vor dem Geheimnis Gottes verstummen, dem Geheimnis, das ihr im Denken aufgeht und dessen Nichtmehrdenkbarkeit sie doch gleichwohl denken kann.“<sup>500</sup>

An dieser Stelle kommt die trinitätstheologische Reflexion zu ihrem Ende. Zwar ist es möglich, durch die heilsökonomische Offenbarung die Differenzen in Gott denkerisch einzuholen. Dies wurde ausführlich aufgezeigt. Bei der Bildung des Be-

---

<sup>496</sup> Vgl. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 191.

<sup>497</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 187.

<sup>498</sup> Vgl. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 352. Vgl. zur ausführlichen Unterscheidung von endlichem und göttlichem Freiheitskommerzium ebd. 350-353. In Bezug auf Georg Essens stellt Lerch heraus: „Dies entspricht präzise der von Essen gebildeten [...] Bestimmung des trinitarischen Personbegriffs als ‚Einheit von ursprünglich-unbedingtem Sich-Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle des Inhalts.’ Denn die innertrinitarischen Freiheiten ‚haben‘ sich wechselseitig als Inhalt ihres unbedingten Entschlusses – dies aber so, dass zwischen Entschluss und Inhalt keine Differenz obwaltet, sondern beides gleichermaßen ‚ursprünglich‘ gedacht wird, eben weil der Inhalt der göttlichen Personen trinitarisch (und nicht geschichtlich-symbolisch) vermittelt ist.“ LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 352.

<sup>499</sup> LERCH, Selbstoffenbarung Gottes, 354.

<sup>500</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 190.

griffs der Einheit innerhalb dieses subjektphilosophischen Ausgangspunktes stößt sich die menschliche Vernunft indes an diesem von Striet benannten Paradox, welches als Hinweis auf die bleibende Geheimnishaftigkeit Gottes gedeutet werden kann.<sup>501</sup>

#### 4.2.2.3 Zeitlichkeit in Gott

Mit der Annahme eines Kommerziums von drei Freiheiten in Gott und der Anwendungsmöglichkeit von univoken Begriffen ist in Magnus Striets Ansatz die Annahme der Zeitlichkeit in Gott verbunden, die sowohl schöpfungs- als auch trinitätstheologisch begründet wird. Einzusetzen ist hier bei der These Thomas Pröppers, dass „Zeit [...] als Bedingung für die Möglichkeit jeder Interaktion von Freiheit“<sup>502</sup> gilt. Wenn in Gott mit Freiheit zu rechnen ist, dann muss zwangsläufig auch ein (wie auch immer gearteter) Zeitbegriff in das Wesen Gottes eingeschrieben werden.<sup>503</sup>

Die Erkenntnisse der ökonomischen Trinität müssen sich nach Striet auch in diesem Zusammenhang auf die immanente Trinität beziehen lassen.<sup>504</sup> Demzufolge ist die Kategorie der personalen Freiheit, die bei dem Menschen Jesus von Nazareth angenommen wird, auch in der immanenten Trinität in Bezug auf den Logos anzunehmen.<sup>505</sup>

„Zum einen deshalb, weil Jesu konkretes, Gottes Entschiedenheit für den Menschen Wirklichkeit werden lassendes Handeln als freie Selbstbestimmung zu verstehen ist. Zum anderen, weil die freie Selbstunterscheidung Jesu vom Vater dann auch in den innertrinitarischen Verhältnissen identifizierbar sein muss, wenn wirklich im strengen Sinn von *Selbstoffenbarung* im Fleisch eines Menschen die Rede sein soll, dessen Freiheit die des göttlichen Logos ist.“<sup>506</sup> Gabe

<sup>501</sup> Vgl. STRIET, Offenbares Geheimnis, 229. Magnus Lerch fragt an dieser Stelle zu Recht: „Aber hängt die logische Konsistenz des Gedankens göttlicher Selbstoffenbarung nicht daran, dass die Einheit Gottes in der Differenz seiner von ihm untrennbaren Vermittlungsgestalten durch letztere nicht aporetisiert, sondern denkbar bleibt?“ LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 355. Kann also eine theologische Denkform letzten Endes bestehen, die diese Einheit Gottes nicht bis in die letzte Konsequenz zu denken vermag?

<sup>502</sup> THOMAS PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas. In: DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg/Basel/Wien 2001, 300-321, hier 319 FN 64.

<sup>503</sup> Vgl. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 355.

<sup>504</sup> Vgl. zur Diskussion vom Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinitätstheologie, Kap. 1.1.2.

<sup>505</sup> Vgl. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 189. Auch hier bildet die Heilsgeschichte die gnoseologische Grundlage für eine spekulative Auseinandersetzung mit der Frage nach der Einheit Gottes.

<sup>506</sup> Grundlage hierfür ist der christologische Entwurf Georg Essens. Vgl. dazu Kap. 2.1.2.1.

es hier keine Übereinstimmung im Sinne einer strengen Identität, so ließe sich nicht von der Selbstoffenbarung des ewigen Gottes reden.“<sup>507</sup>

Die Konsequenz aus diesem Gedankengang ist aber nun, dass man in Gott Zeit annehmen muss, denn eine aktuelle Freiheitsentscheidung, die Jesus durch die Inkarnation ermöglicht ist, setzt diese Zeit voraus.<sup>508</sup> Die freie Selbstunterscheidung Jesu in der Heilsgeschichte muss auch in der immanenten Trinität existieren, da sich in der Heilsgeschichte Gott nur so offenbaren kann, wie er wesentlich ist.

<sup>509</sup> Die aktuelle, freie Selbstunterscheidung Jesu vom Vater setzt demnach Zeit voraus, „weil diese allererst die Möglichkeit eines freien Sich-beziehen-Könnens, die Möglichkeit des Sich-öffnen-Könnens auf Gehalt und dessen Affirmation eröffnet.“<sup>510</sup> Wenn sich Jesus in seiner aktuellen Freiheit von Gott selbst unterscheidet, kann er dies nur in der Zeit tun und damit muss Zeit auch in der immanenten Trinität angenommen werden.

„Wird den innertrinitarischen Personen jeweils Freiheit prädiert, so ist Gottes Wesen deshalb als zeitlich existierendes zu verstehen, weil andernfalls die Möglichkeit des gleichursprünglichen Sich-Öffnens sowie der streng reziproken Affirmation der göttlichen Personen nicht gedacht und somit der freie Charakter dieses Geschehens nicht mehr gewahrt werden könnte.“<sup>511</sup>

M. a. W.: Wenn in Gottes Wesen mit drei Freiheiten zu rechnen ist, dann muss es auch eine Zeitlichkeit geben, denn dass diese drei Freiheiten sich gleichursprünglich füreinander öffnen, setzt zwangsläufig Zeit voraus.

Striet leitet die Annahme der Zeitlichkeit in Gott insofern schöpfungstheologisch ab, als er die Frage stellt, „ob nicht auch ein aus dem Nichts schaffender Gott bereits zeitlich existieren muss, um schaffen zu können, und zwar deshalb, weil der

---

<sup>507</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 168. In diesem Gedankengang liegt ein Zirkelschluss vor. Dies ist Striet auch bewusst, doch sieht er ihn als unvermeidlich an. „Der hermeneutische Zirkel in diesem Verfahren ist freilich unvermeidlich. Wird doch bereits vorausgesetzt, was nun historisch verifiziert wird, nämlich die Unverzichtbarkeit des Freiheitsbegriffs als hermeneutische Kategorie des historisch Erreichbaren, das zudem bereits biblisch nur in differenzierter theologischer Deutung zugänglich ist.“ Ebd.

<sup>508</sup> „Jesu konkrete Menschenzuwendung, dieser dynamische und keineswegs einlinige, von Brüchen und Kontingenzen gezeichnete Weg der Menschenzuwendung Gottes, der nachkösterlich als die Inkarnation des ewigen Logos begreiflich wurde, kann nur als zeitlich dimensionierter und als ein unter der Zeit stehender Weg verstanden werden.[...] Unter zeittheoretischen Gesichtspunkten kann dann aber die Geschichte Jesu nur dann als das Realsymbol der Liebe Gottes begriffen werden, wenn der ursprünglich in wechselseitiger Hingabe existierende Gott zeitlich existiert und in dieser seiner zeitlichen Daseinsweise sich auf die Geschichte bezieht und in diese eingeht, ohne allerdings in ihr aufzugehen, sondern in Unterschiedenheit zu ihr bleibend.“ STRIET, Offenbares Geheimnis, 251f.

<sup>509</sup> Vgl. zum Grundaxiom: KARL RAHNER, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“. In: DERS., Schriften zur Theologie Bd. 4, Zürich/Einsiedeln/Köln 1960, 103-133, hier 115.

<sup>510</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 189.

<sup>511</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 356.

Begriff des Schaffens transzentallogisch Zeitverhältnisse voraussetzt.<sup>512</sup> Da Gott aber nicht der Zeit unterliegen darf, sondern immer noch Herrscher der Zeit sein muss, wäre Gottes Zeitverhältnis so zu fassen, „dass er als der zeitlich von Ewigkeit her existierende zugleich der ewige Ursprung und die Quelle der Zeit *ist* und er in diesem Sinn ohne zeitlichen Anfang als zeitlich Existierender in seinem Dasein unabhängig von der Zeit *ist*.<sup>513</sup> Striet weist darauf hin, dass nur dann, wenn Zeitlichkeit in Gott angenommen wird, „die Bestimmbarkeit Gottes durch die von ihm als Quelle der Zeit gestiftete Geschichtszeit“<sup>514</sup> zu denken ist. Denn ein Gott, der ein personales Verhältnis zur Welt und zum Menschen möchte, kann nicht jenseits der Zeit stehen und sich nicht von dem Verlauf der Geschichte betreffen lassen.<sup>515</sup>

Damit ist das Verhältnis Gottes zur Zeit nach Striet so zu benennen, dass Gott die Quelle der Zeit *ist*. Es geht darum,

„Gott aus seiner eigenen Zukunft heraus so als die ewige Quelle der Zeit verstehen zu lernen, dass er als diese ewige Quelle einer als radikal kontingent zu begreifenden Weltwirklichkeit Raum und damit dem Menschen Daseinszeit gewährt; dass er eine Zeit gewährt, die sich dem endlichen Bewusstsein als Zeitallauf getrennter Zeitmomente darstellt und die zugleich, transzentallogisch betrachtet, als transzendentale Anschaungsform den Vollzug endlicher, in ihrer ursprünglichen Aktualität zeitlich existierende Freiheit ermöglicht; aber auch eine Zeit gewährt, auf die Gott als die ewige Quelle der Zeit sich beziehen und sich so als real Handelnder erweisen kann.“<sup>516</sup>

Wenn nun Gott aus sich heraus die Quelle der Zeit und seine Zukunft *ist*, kann er in jedem Moment der Geschichte gegenwärtig sein. Durch die *creatio ex nihilo* handelt Gott absolut frei und ermöglicht damit die Freiheit des Menschen grundlegend, durch die *creatio continua* gewährt er in jedem Augenblick aktuell die Freiheit des Menschen neu. Die Allwissenheit Gottes wird durch die Kontingenz des Geschichtsverlaufs insofern nicht beeinträchtigt, als es nicht möglich ist, Aussagen mit einem Wahrheitsgehalt über eine kontingente Zukunft zu machen.<sup>517</sup> Zu-

<sup>512</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 250.

<sup>513</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 250f.

<sup>514</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 251.

<sup>515</sup> Vgl. STRIET, Offenbares Geheimnis, 251. Vgl. STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 214.

<sup>516</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 252.

<sup>517</sup> Vgl. STRIET, Offenbares Geheimnis, 256: „Für den Begriff der Allwissenheit Gottes aber bedeutet diese schöpfungstheologisch ansetzende Reflexion, dass Gott aus seiner ihm selbst gegenwärtigen Zukunft heraus, die seine Ewigkeit ist, zwar die Gesamtheit des möglichen Geschehens vor Augen steht, nicht aber der faktische Verlauf der Geschichte, der wegen der Freiheit des Menschen und der Freiheit Gottes ein kontingenter ist.“

sammenfassend lässt sich mit Magnus Lerch festhalten: „Der trinitarische, in der Gleichursprünglichkeit dreier Personen als vollkommene Liebe existierende Gott ist somit die ewige Quelle und Zukunft der Zeit, die zeitlich aber gleichwohl durch sich selbst und insofern anfanglos existiert.“<sup>518</sup>

Auch an dieser Stelle liegt ein der menschlichen Vernunft nicht verstehbares Paradox vor, wenn in Gott von einer anfanglos-zeitlichen Existenz ausgegangen werden muss. Wie auch in Bezug auf die Annahme einer Gleichursprünglichkeit der drei Freiheiten in Gott ist es nicht möglich, eine anfanglose dennoch aber zeitlich bedingte Existenz Gottes zu denken.<sup>519</sup>

#### 4.2.2.4 Problemüberhänge

Nun stellen sich bei der kritischen Auseinandersetzung mit diesem gerade dargelegten Ansatz von Magnus Striet einige Anschlussfragen.

Mit Magnus Lerch kann man im Zusammenhang mit dem dem Ansatz zugrunde liegenden *Offenbarungskonzept* anfragen, ob es reicht, letztlich die Einheit Gottes als für die Vernunft nicht einholbares Paradox einzuordnen und sie der Geheimnishaftigkeit Gottes zuzuschreiben. Der dargelegte Ansatz Striets läuft im Letzten ja darauf hinaus, dass es der menschlichen Vernunft nicht möglich ist, Gottes Einheit zu denken. Durch die heilsgeschichtliche Herleitung ist es zwar möglich, in Gott drei Freiheiten anzunehmen, wie diese in strenger Gleichursprünglichkeit eine Einheit bilden, bleibt jedoch der göttlichen Geheimnishaftigkeit vorbehalten.<sup>520</sup> Magnus Lerch zeigt in seiner ausführlichen Arbeit zum Gedanken der Selbstmitteilung im freiheitstheoretischen Kontext auf, dass der Gedanke einer Selbstdifferenz jedoch nicht an dem Punkt zu stehen kommt, an dem nur die

<sup>518</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 357. Mit Verweis auf STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 150.

<sup>519</sup> „Sie [die menschliche Vernunft] vermag zwar den Grenzbegriff eines vollkommen Unbedingten, das selbst zeitlich existierend zugleich die Quelle seiner eigenen Zeit und deshalb anfangslos ist, zu erreichen; aus offenbarungstheologischen Gründen wird dieser Begriff sogar notwendig. Gleichwohl kann sie Gott als dieses Unbedingte nur als in der Zeit zeitlich anfangend denken, was aber gerade ausgeschlossen bleiben muss, da es dem Begriff Gottes widerspricht. Im Nachdenken des offenbar gewordenen Gottes scheitert deshalb die menschliche Vernunft, sie denkt ein Paradox.“ STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 190.

<sup>520</sup> Vgl. dazu auch PANNENBERG, Systematische Theologie Bd. I, 368f. Lerch kritisiert an dem von Pannenberg vertretenen Offenbarungsdenken, dass es die von Pröpper, Essen und auch Overbeck kritisierte Antizipationsthese aufnimmt und stellt in Frage, wie sich Magnus Striet hierzu verhält. Vgl. dazu LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 369f.

Verschiedenheit offenbar wird. Eine wirkliche *Selbstoffenbarung* Gottes ist nur dann denkbar, wenn sowohl Einheit als auch Differenz gleichermaßen in der Geschichte offenbar werden.<sup>521</sup> So fragt Lerch schlussendlich:

„An die Einheitsbestimmung ist der Gottesbegriff so wesentlich gebunden, dass ohne sie weder seine *Gottheit* noch der Gedanke seiner *Selbstoffenbarung* erreichbar ist. Letzterer hängt damit aber an der Voraussetzung, dass die Wesenseinheit Gottes nicht nur beteuert, sondern auch gedacht werden kann. Ist dies in der freiheitstheoretischen Trinitätslehre noch der Fall?“<sup>522</sup>

In Bezug auf die Frage nach der *Einheit Gottes* ist in einem ersten Schritt die Frage zu stellen, ob der Begriff der *vollkommenen Freiheit* auf das Wesen Gottes oder auf die drei Personen zu beziehen ist. Striet betont selbst, „dass die Anwendung des Personbegriffs auf das Wesen des einen Gottes [im Kontext dieses freiheitstheoretischen Ansatzes K.L.] keinen Sinn mehr macht. Die Anwendung des Begriffs der Person ist vielmehr streng auf *Vater, Sohn* und *Geist* zu begrenzen.“<sup>523</sup> Der Begriff der vollkommenen Freiheit ist indes nach Striet zum einen auf das Wesen Gottes zu beziehen.<sup>524</sup> Zum anderen sind jedoch auch die trinitarischen Personen als vollkommene Freiheiten zu denken, „denn diese vollziehen sich *jeweils* nicht in der Differenz, sondern in der Einheit von Ich und Selbst – will sagen: *jeweils* nicht in der Differenz von formal unbedingter und material bedingter, sondern formal und material unbedingter Freiheit.“<sup>525</sup> Wenn dem aber so ist, dann ist in Gott auch letztlich mit drei vollkommenen göttlichen Freiheiten zu rechnen und nicht nur mit der einen, als die Gott selbst von Krings her zu bestimmen war.<sup>526</sup> Zumindest ist an dieser Stelle die Frage zu stellen, ob nicht eine Inkonsequenz der Verwendung des Begriffs der vollkommenen Freiheit für die drei göttlichen Personen auf

<sup>521</sup> Auf diesen Punkt hat auch schon Karl Rahner hingewiesen, wenn er schreibt: „Wir erfahren den Geist und zwar als Gott (der nur einer ist), den Sohn und zwar als Gott, den Vater und zwar als Gott. Die Generalisierung: ‚Es werden ‚drei‘ ‚Personen‘ erfahren, ist *nachträglich* dazu, ist (*mindestens* zunächst) eine logische Erklärung (keine neue zusätzliche Erkenntnis gegenüber dieser ursprünglichen Erfahrung), die nur der Abwehr eines modalistischen Mißverständnisses dieser ursprünglichen Erfahrung dient.“ RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzentaler Urgrund der Heilsgeschichte. In: MySal 2 (1967), 317-397, hier 386.

<sup>522</sup> LERCH, *Selbstmitteilung Gottes*, 370.

<sup>523</sup> STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 186.

<sup>524</sup> Striet erschließt „die trinitarischen Verhältnisse als ein Kommerzium von Freiheiten [...], welches als dieses Kommerzium die eine vollkommene Freiheit ist“. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 187. Somit ist das eine Wesen Gottes als vollkommene Freiheit zu bestimmen.

<sup>525</sup> LERCH, *Selbstmitteilung Gottes*, 371.

<sup>526</sup> Vgl. dazu auch NITSCHE, Gott und Freiheit, 195; 199. An dieser Stelle könnte auch angefragt werden, ob, wenn die drei Freiheiten jeweils vollkommene Freiheiten sind, das Argument nicht in einen infiniten Regress führt.

der einen, wie auch für das Wesen Gottes auf der anderen Seite vorliegt, da beide Seiten gegensätzliche Pole vertreten – nämlich die Einheit des Wesens Gottes und die Verschiedenheit in den trinitarischen Personen.<sup>527</sup> Schlussendlich läuft es auf den Punkt hinaus, ob und wie wirkliche Einheit bei der Annahme von drei vollkommenen Freiheiten (und damit verbunden dreier Selbstbewusstseine und Subjekte) gedacht werden kann.<sup>528</sup> Dies wirft implizit jedoch die Frage auf, inwiefern Gott als Liebe gedacht werden kann, wenn die Einheit dieses Geschehens letztlich nicht gesichert ist. Wie oben schon gezeigt wurde, geht nämlich mit der Prädizierung der drei Freiheiten auf die trinitarischen Personen auch die des Begriffs „Selbst“ auf die drei Personen einher. Wenn diese Personen als „selbst“ jedoch ein „um sich selbst wissendes [...] Selbstverhältnis“<sup>529</sup> haben, greift der Kritikpunkt Bernhard Nitsches, dass hier nun eine reflexionstheoretische Instanz des Ich vorliegt, die der Subjekt-Objekt-Differenz unterliegt. So wird aber die Einheit letztendlich immer zu spät kommen, denn:

„Die invariante Einheit des Ich mit sich kann ihren transzentallogischen Grund nicht im reflexiven Selbstverhältnis des Ich haben, weil diese bereits (als Relation von Ich-Subjekt und Ich-Objekt) durch Differenz gekennzeichnet ist. Und wie eine solche reflexionstheoretische Bestimmung die Einheit des Ich nicht zu erklären vermag, so auch die Einheit des göttlichen Wesens nicht.“<sup>530</sup>

Mit der Bestimmung des Ich ist unweigerlich die Erste-Person-Perspektive verbunden. Ich kann niemals wissen, was es für einen anderen bedeutet, er selbst zu sein, genauso wenig wie ein anderer wissen kann, was es für mich bedeutet, ich zu sein. Wenn dem so ist, wie kann dann noch Einheit in Gott gedacht werden? An dieser Stelle lässt sich mit Klaus von Stosch fragen:

„Wie kann durch Zuwendung eines Ichs zu einem Du aber wirkliche Einheit entstehen? Das Ich kann noch so sehr vom Du her und auf es hin sein; es bleibt doch in unhintergebarer Weise ein Ich. [...] Die Subjektperspektive erscheint uns zumindest in unserer Grammatik als un-

---

<sup>527</sup> Magnus Lerch zeigt auf, dass diese Inkonsistenz der Verwendung auch bei dem Begriff „selbst“ vorliegt, wenn Striet diesen einerseits auf das Wesen, andererseits auf die einzelnen trinitarischen Personen bezieht. Vgl. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 342-349;371f.

<sup>528</sup> Vgl. hierzu die Kritik Thomas Schärtls: „[W]enn Selbstbewusstsein eine im hohen Maße individuierende Eigenart hat (oder sogar als das Individuationsprinzip von Personen angesehen werden muss), dann kann es nicht sein, dass die trinitarischen Personen derart distinkte Bewusstseinssphären besitzen, dass die je andere trinitarische Person lediglich als Bewusstseinsgegenstand im je eigenen, für Andere uneinsehbaren Bewusstseinsbezirk auftaucht. Denn ein solcher Bewusstseinsbezug hätte nicht die Kraft, die durch Selbstbewusstsein individuierte Distinktheit einer trinitarischen Person in eine Einheit Gottes zurückzuführen, auf deren Grundlage man (ohne einen semantischen Taschenspielertrick) die Einzigkeit Gottes formulieren dürfte“. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 44.

<sup>529</sup> STRIET, Offenbares Geheimnis, 225.

<sup>530</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 372.

hintergebar, sodass unklar bleibt, wie verschiedene Bewusstseine zusammen durch liebevolle Zuwendung eine Einheit bilden können, die noch monotheistisch interpretierbar wäre.“<sup>531</sup>

Der neuralgische Punkt an dieser Stelle ist der Begriff des *Selbstbewusstseins*. Wie Helmut Hoping betont, orientiert sich der Personbegriff im freiheitstheoretischen Kontext „am Gedanken selbstbewusster Subjektivität“, was dazu führt, „Personalität zunehmend von bestimmten Bewusstseinsleistungen wie Selbstreferenz, Intentionalität und Selbstinteresse abhängig zu machen.“<sup>532</sup> Damit ist der Person – auch der trinitarischen Person, da Striet ja explizit von einem univokalen Ansatz ausgeht! – Selbstbewusstsein zuzuschreiben. Trinitätstheologisch ist jedoch mit Bernhard Nitsche festzuhalten, dass „der reale und reflexiv oder kategorial bestimmte Bewusstseinsvollzug Gottes immer nur *ein* Vollzug sein kann“<sup>533</sup> – damit aber streng auf das Wesen und nicht die Personen zu beziehen ist, wenn die Einheit Gottes im Letzten nicht zu spät kommen soll.<sup>534</sup>

Striet versucht dieser Problemlage insofern aus dem Wege zu gehen, als er, wie oben gezeigt, die Figur der *unvermittelten Unmittelbarkeit* einführt. In diesem Sinne wären Vater, Sohn und Geist sich nicht als gegenüberstehend zu denken,

„wie es im endlichen, reflexiv verfassen Selbstverhältnis des Menschen der Fall ist, das sich als Ich jedem Nicht-Ich gegenüber weiß. Vielmehr existieren die göttlichen Personen nicht in der Differenz, sondern in der Einheit von Ich und Selbst, sind ebenso gleichursprünglich wie unmittelbar auf sich selbst *und* auf die jeweils andere Person bezogen.“<sup>535</sup>

So wären die jeweiligen Freiheiten der trinitarischen Personen so *unmittelbar* aufeinander bezogen, dass sie eine präreflexive Einheit bilden würden.<sup>536</sup> Aber auch dies scheint keine Lösung zu liefern, weil nicht klar ist, wie man diese unvermittelte Unmittelbarkeit denken kann, denn entweder sind die Freiheiten letztendlich doch nicht zu unterscheiden und es ist ein Bewusstsein anzunehmen oder man denkt schließlich doch keine Einheit der Freiheiten.<sup>537</sup> Denn diese präreflexive

---

<sup>531</sup> STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 261.

<sup>532</sup> HOPING, Deus Trinitas, 129.

<sup>533</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 213.

<sup>534</sup> Ähnlich konstatiert auch Magnus Lerch, dass für ihn nicht ersichtlich ist, „wie durch drei distinkte, reflexiv verfasste und im Hinblick auf das menschliche Selbstverhältnis univok bestimzte göttliche Bewusstseinszentren der Verdacht der Nachträglichkeit des innertrinitarischen Anerkennungsverhältnisses abgewehrt werden kann.“ LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 374.

<sup>535</sup> LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 375.

<sup>536</sup> Hier wäre also das transzendentale, nicht das reflexive Ich der Ausgangspunkt der Ausbuchstabierung des Personbegriffs. Dieser wäre dann, wie oben schon in 2.1.1.2 grundgelegt wurde, der Grund der Einheit des Wesens Gottes. Bei einem univokalen Ansatz stellt sich allerdings die Frage, warum jetzt auf einmal von einem transzendentalem Ich ausgegangen wird, wobei doch eigentlich das reflexive Ich der Ausgangspunkt für den Personenbegriff bilden sollte.

<sup>537</sup> „Die Frage ist nun allerdings, wie unvermittelte Unmittelbarkeit zwischen Freiheiten zu denken ist, ohne dass die Unterscheidung in verschiedene Bewusstseine unterlaufen wird. Wie kann

Vertrautheit, in der die drei Freiheiten unmittelbar aufeinander bezogen sind, bezeichnet ja gerade die *vorreflexive* Ebene und damit die „Voraussetzung für die Begegnung mit dem Nicht-Ich und umfasst deshalb die Differenz zum anderen Ich gerade noch nicht (im tranzendentallogischen Sinne). Wenn diese Kategorie nicht unverständlich werden soll, so kann mit ihr nur der implizite Selbstbezug, nicht die explizite Relation auf ‚Anderes‘ hin bezeichnet werden“<sup>538</sup>, wie Magnus Lerch herausstellt. Es bleibt festzuhalten: Sofern der Freiheitsbegriff und damit verbunden der Begriff des Selbst streng auf die trinitarischen Personen bezogen wird, scheint es entweder nicht möglich, zur Einheit Gottes zu gelangen, oder – unter der Hinzunahme der Figur der unmittelbaren Unmittelbarkeit verstanden als präreflexives Sich-Öffnen aufeinander hin – die Unterschiedenheit der zuvor betonten drei Freiheiten zu denken.<sup>539</sup> Verbunden mit diesem Problem ist die Annahme einer univoken Sprechweise von Gott. Wenn man eine univokate Sprechweise unterstellt, dann muss Freiheit und der Personbegriff, sowie Selbstbewusstsein, Subjektivität etc. trinitarisch dasselbe meinen, wie es in Bezug auf den Menschen meint. Doch wie kann man hier dem Anschein des Tritheismus noch entfliehen? Reicht es an dieser Stelle aus, auf die Geheimnishaftigkeit Gottes zu verweisen?

Auch die *Annahme von Zeitlichkeit* in Gott birgt Probleme in sich. Bernhard Nitsche geht wie Magnus Striet auch von einem Kommerzium göttlicher Freiheiten aus, doch meint er, dass es „aus guten Gründen nicht möglich und auch nicht nötig ist“<sup>540</sup>, eine „zeitliche Ewigkeit“ Gottes anzunehmen.<sup>541</sup> Nitsche denkt „Gott selbst

---

eine Freiheit sich in ihrer Freiheit in unvermittelter Unmittelbarkeit auf andere Freiheit beziehen, ohne dass dadurch die Unterscheidung der Freiheiten unmöglich wird?“ STOSCH, Streit um die Trinität, 243.

Im Hinblick auf den Begriff der unvermittelten Unmittelbarkeit stellt von Stosch heraus: „Die Schwierigkeit des Begriffs der unvermittelten Unmittelbarkeit besteht darin, dass der Mensch als Wesen der vermittelten Unmittelbarkeit zu bestimmen ist und gerade so seine Freiheit vollzieht. Wie kann aber unter dieser Voraussetzung ein Freiheitvollzug in unvermittelter Unmittelbarkeit gedacht werden?“ STOSCH, Streit um die Trinität, 243 FN 19. Mit Verweis auf HELMUT PLESSNER, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 31-55.

<sup>538</sup> LERCH, *Selbstmitteilung Gottes*, 376.

<sup>539</sup> Ein weiteres Problem stellt sich nach Thomas Schärtl in Bezug auf die handlungstheoretische Komponente des freiheitstheoretischen Personbegriffs: Kann – so kann man zugesetzt fragen – es nicht so sein, dass sich einer aus der Trinität in seiner Freiheit dazu entscheidet, aus der Trinität auszutreten? Inkompatibilistische Freiheit muss hier zumindest die Möglichkeit für eine wirkliche Freiheitsentscheidung offen lassen. Vgl. SCHÄRTL, *Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes*, 54.

<sup>540</sup> NITSCHE, *Gott und Freiheit*, 200.

<sup>541</sup> Vgl. STRIET, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, 190. NITSCHE, *Gott und Freiheit*, 200. Striet geht, wie oben erläutert, von der Zeitlichkeit Gottes aus, um den Gedanken der *creatio ex nihilo* durchzuhalten, denn es braucht die Zeitlichkeit, damit sich Gott zur Schöpfung konkret entschließen kann.

[...] als ein ‚Jenseits‘ des Seins und des Nichts und darum auch als ein ‚Jenseits‘ der Zeit“<sup>542</sup>. Da Nitsche eine „formell analoge und dialogische Denkform“<sup>543</sup> der Trinität entwirft und sich damit gegen formell univokate Aussagen von Gott wendet, kann er „dem von Kant thematisierten Umstand Rechnung tragen, wonach Gott nur in Kategorien der Vorstellungskraft und daher in Bestimmungen von Zeit und Raum zur Sprache zu bringen ist.“<sup>544</sup> Das Problem der Verzeitlichung Gottes liegt nach Nitsche darin, dass der Selbstvollzug des Logos chronologisiert werde, wenn die Freiheit Jesu von seinem Lebensvollzug und seinen Freiheitsentschlüssen her neu bestimmt wird. Damit bestimme aber – unter Beachtung der formellen Identität der Freiheit des innertrinitarischen Logos und der Freiheit Jesu von Nazareth – jeder Freiheitsentschluss Jesu univok das freie Sein des Logos. Die Konsequenz ist dann schließlich eine Chronologisierung des Wesens Gottes.<sup>545</sup> Striet rettet sich aus diesem Problem, indem er eine spezifisch göttliche Zeitlichkeit annimmt<sup>546</sup>, und so in Bezug auf die Zeit wieder zur analogen statt univokaten Rede zurückkehrt.<sup>547</sup> Dieser Wechsel zur analogen Rede stellt für Striet deshalb kein Problem dar, weil er durch den Begriff der Freiheit bereits den univokaten Kern in der Rede von Gott bestimmen kann. Das eigentliche Problem bei diesem Perspektivwechsel betrifft für Bernhard Nitsche das christologische Fundament des Ansatzes. Ist es möglich, eine formelle Identität der Freiheit Jesu mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos anzunehmen und so ein univokes Freiheitsverständnis zur Grundlage zu haben, das aber in Bezug auf die zeitliche Dimension wieder zur analogen Rede wird? Ist es quasi möglich, in Bezug auf die Christologie und damit von Jesus

---

<sup>542</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 201.

<sup>543</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 201.

<sup>544</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 201. Die Zeitlichkeit würde „durch ihre Verlagerung in den menschlichen Erkenntnisapparat nichts von ihrer Wertigkeit [verlieren]. Denn nach der von Kant vollzogenen kopernikanischen Wende lässt sich über die Wirklichkeit unabhängig von unseren Kategorien und Anschauungsformen schlechterdings nichts sagen, so dass Ansprüche auf objektive Wirklichkeitserkenntnis nur in der Zeit und nicht jenseits von ihr möglich sind.“

<sup>545</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 201.

<sup>546</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 201. STRIET, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels, 189. Damit wird die Rede von der Zeitlichkeit in Gott zur analogen Rede (und nicht univok).

<sup>547</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 202. Dieser Wechsel zur analogen Rede stellt für Striet deshalb kein Problem dar, weil er durch den Begriff der Freiheit bereits den univokaten Kern in der Rede von Gott bestimmen kann. Nitsche sieht hierin ein Problem, weil er sich selbst einer analogen Denkform verpflichtet und die univokate Redeweise in der Gottrede für ungeeignet hält. Vgl. hierzu auch Kap. 1.3.1.

von Nazareth gleichzeitig sowohl univok (in Bezug auf seine Freiheit) als auch analog (bezüglich der Zeit) zu sprechen?<sup>548</sup>

Letztlich bringen sowohl der Ansatz, Gott als von der Zeit bestimmt (Striet), als auch der Ansatz, Gott als jenseits der Zeit zu denken, Probleme mit sich. Aufgrund der menschlichen Willensfreiheit kann Gott nicht absolut jenseits der Zeit gedacht werden. „Wenn nämlich Gott in seiner ewigen Zeitlosigkeit die gesamte Geschichte sieht, dann steht in seiner Perspektive zu jedem Zeitpunkt  $t_1$  bereits fest, was zum Zeitpunkt  $t_2$  geschehen wird. Wie kann aber ein Mensch zum Zeitpunkt  $t_2$  noch frei sein, eine Handlung  $a$  auszuführen, wenn schon zum Zeitpunkt  $t_1$  feststand, ob er  $a$  ausführen wird oder nicht?“<sup>549</sup>

Andererseits bringt die Alternative (und dies wäre die Position Striets), eine zeitliche Ewigkeit in Gott zu denken, das Problem mit sich, wie Gott selbst als Geber der Zeit gedacht werden kann, ohne sich ihr selbst zu unterwerfen.<sup>550</sup> Wie kann Gott so gedacht werden, dass er nicht selbst der Kontingenz der Welt unterliegt? Hier müsste die Zeit zwar als etwas von Gott Geschaffenes gedacht werden, jedoch so, dass sich Gott *frei* der Zeitlichkeit unterwirft.<sup>551</sup>

Um diesen beiden Problemlagen zu entkommen, wäre Gottes Verhältnis zur Zeit so zu bestimmen, dass es nicht als einfache Negation der Zeit aufgefasst wird<sup>552</sup>, sondern viel eher als eine „Einheit von Zeitlosigkeit und Vielzeitigkeit“<sup>553</sup> in Gott gedacht wird. Hier liegt aber, wie wir oben bereits gesehen haben, ein für die menschliche Vernunft nicht einzuholendes Paradox vor. An dieser Stelle bleibt schließlich nur festzuhalten, dass eine angemessene Verhältnisbestimmung von

---

<sup>548</sup> So stellt auch Helmut Hoping die Frage: „Lässt sich unter dieser Voraussetzung aber noch eine formelle Identität der Freiheit des göttlichen Logos mit der Freiheit Jesu vertreten?“ HELMUT HOPING, Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischem Vorstoß. In: PETER WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg/Basel/Wien 2005, 166-177, hier 171.

<sup>549</sup> STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 56. Vgl. zur äternalistischen Perspektive und der daraus resultierenden Kritik an temporalistischen Ansätzen: THOMAS SCHÄRTL, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit. In: ThPh 88 (2013) 321-339.

<sup>550</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 201.

<sup>551</sup> Wie Richard Swinburne treffend beschreibt: „In dem Maß, in dem er Gefangener der Zeit ist, hat er gewählt, dies zu sein. Gott, nicht die Zeit, gibt den Ton an.“ RICHARD SWINBURNE, Gott und Zeit. In: CHRISTOPH JÄGER (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 196-217, hier 213.

<sup>552</sup> Vgl. dazu STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 58.

<sup>553</sup> INGOLF U. DALFERTH, Gott und Zeit. In: DIETER GEORGI/HANS-GÜNTHER HEIMBROCK/ MICHAEL MOXTER (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9-34, hier 30.

Zeit und Ewigkeit zwar schon lange im Fachdiskurs gefordert, aber immer noch ausstehend ist.<sup>554</sup>

### 4.2.3 Vollkommene Freiheit in Gott? Trinitätstheologie im analogen Freiheitsdenken

#### 4.2.3.1 Vorbemerkungen

Bernhard Nitsche entwickelt seinen trinitätstheologischen Ansatz wie auch Magnus Striet auf Grundlage einer transzendentalen Analyse der Freiheit. Das Wesen Gottes als vollkommene Freiheit kann nach Nitsche als präreflexiv und prätemporal ansetzendes Kommerzium dreier retroszendierender göttlicher Freiheiten beschrieben werden. Der Anspruch dieses Konzeptes besteht darin, die „traditionelle Alternative, wonach das interpersonale Modell die ‚substantiale Einheit‘ nicht erreicht und die interpersonale Analogie ‚das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen‘ nicht darstellen kann“<sup>555</sup>, zu überwinden. Es wird versucht, ein Konzept zu entwickeln, welches die bspw. bei Striet diagnostizierten Probleme, die aus der Berücksichtigung der Verschiedenheit der trinitarischen Personen resultieren und zum Vorwurf einer tritheistischen Schieflage führen können, überwindet, gleichzeitig aber auch nicht in eine identifikationstheologische bzw. modalistische Schieflage gerät, indem sowohl Einheit als auch Differenz gleichermaßen ernstgenommen werden.

Ausgangspunkt für jede Bestimmung Gottes Wesens ist auch hier die Heilsökonomie.<sup>556</sup> So sieht Nitsche im Rahnerschen Grundaxiom, dass die immanente Trinität die ökonomische sei und umgekehrt, vor allem die Pointe in seinem erkenntnistheoretischen und seinem soteriologischen Sinn, so dass Gott in der Heilsökonomie als er selbst erfahren werden kann und Rückschlüsse auf das Wesen Gottes mög-

---

<sup>554</sup> Vgl. zu dieser Forderung bspw. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 355 FN 163; STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 217; STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 50–61.

<sup>555</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 243. Vgl. zu dieser Problemdiagnose auch NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit, 432.

<sup>556</sup> Vgl. dazu NITSCHE, Gott und Freiheit, 65: Die „Rede von dem einen Gott in drei Personen [ist] nicht als ein Nummernlotto höherer Mathematik zu verstehen, sondern als der Versuch, die innere Lebensdynamik Gottes im Ausgang von den biblisch bezeugten Heilserfahrungen zu bedenken und diese Gegenwart Gottes für das Sein Gottes selbst durchzubestimmen.“

lich werden.<sup>557</sup> „Die christliche Trinitätslehre ist“, so Nitsche, „nicht aus einem abstrakten spekulativen Bedürfnis erwachsen, sondern folgt bestimmten heils geschichtlichen Erfahrungen, die auf ihre Begründung in Gott selbst hin durchbuchstabiert und daher auf Gottes eigenes Selbstsein zurückgeführt werden.“<sup>558</sup> In Bezug auf Wolfhart Pannenberg stellt er, ähnlich wie auch Magnus Striet, heraus, dass der biblische Bezugspunkt für die erkenntnistheologische Pointe des Grundaxioms „in Jesu Verkündigung der Königsherrschaft des Vaters, sowie in Jesu spezifischem Sohnes-Verhältnis zum Vater“<sup>559</sup> zu sehen ist. Damit ist es aber für die heilsökonomisch ansetzende Reflexion notwendig, „die ‚Selbstunterscheidung‘ Jesu vom Vater und vom Heiligen Geist zum Konstruktionspunkt der trinitarischen Reflexion zu machen.“<sup>560</sup>

Methodisch plädiert Nitsche für eine rein transzentallogische Denkform und wendet sich explizit gegen die Anwendung sozialphänomenologischer Kategorien im Zusammenhang mit christologischen oder trinitätstheologischen Fragestellungen.<sup>561</sup> Anders als Magnus Striet geht Bernhard Nitsche jedoch von einer analogen Sprechweise in Bezug auf die Gottesrede aus. Neben der univoken (eindeutigen) und der äquivoken (mehrdeutigen)<sup>562</sup> Rede stellt sich die Frage, welche Position der analogen, Ähnlichkeiten aufgreifenden Rede zukommt: Ist sie als etwas Drittes zwischen beiden zu bestimmen oder sind in ihr univoke Elemente zu erkennen, so dass sie im letzten als univoke Rede zu bestimmen ist? Während Magnus Striet an dieser Stelle der scotistischen Tradition folgt, sieht Bernhard Nitsche im Gegensatz dazu die Analogie als „ein Medium zwischen Äquivokation und Univokation, das ein univokes Minimum behauptet, aber nicht den Anspruch erhebt, dass dieses

---

<sup>557</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 165.

<sup>558</sup> NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 87-125, hier 91. Denn, so Nitsche weiter: „Obwohl biblisch keine Anweisung vorliegt, den christlichen Glauben notwendig trinitarisch auszubuchstabieren, ergibt sich diese trinitarische Gestalt inhaltslogisch doch aus der spezifischen Gegenwart Gottes in Jesus von Nazareth und im Heiligen Geist der Gemeinde.“ Ebd., 91.

<sup>559</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 190.

<sup>560</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 190. Vgl. auch NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit, 432.

<sup>561</sup> Vgl. NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 95f. Damit wendet er sich explizit gegen die Rede von Anerkennungsverhältnissen in der Trinitätstheologie wie bspw. bei Wolfhart Pannenberg, Magnus Striet, Georg Essen oder Saskia Wendel.

<sup>562</sup> „Äquivok (mehrdeutig) ist ein Ausdruck dann gebraucht, wenn er zur Bezeichnung unterschiedlicher Gegenstände in unterschiedlicher Bedeutung verwendet wird.“ TRACK, Art. Analogie, 626.

univoke Minimum selbst univok durchbestimmt werden kann.“<sup>563</sup> Nitsche steht hiermit in der thomistischen Tradition, die die Analogie als ein Mittleres zwischen Äquivozität und Univozität sieht. Analoge Rede geschieht dementsprechend dann, „wenn verschiedenen Gegenständen ein ‚Gemeinsames‘ zugesprochen wird, indem sie einander ähnlich sind.“<sup>564</sup> Dabei wird zwar ein univokes Minimum in der Rede unterstellt, da die Analogie ja gerade das Medium zwischen Univozität und Äquivozität und damit die Vermittlungsinstanz beider Positionen sein soll. Dieses univoke Minimum wird aber eben nicht hinsichtlich der Qualität und der Quantität präzisiert, wie es in der scotistischen Tradition der Fall ist, sondern unbestimmt belassen.<sup>565</sup>

#### 4.2.3.2 *Der Personbegriff*

Drängend im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie wird immer wieder die Frage nach dem Verständnis des Personbegriffs in dem jeweiligen Ansatz. So sieht Bernhard Nitsche im Personbegriff „das Problem gebündelt, wie jeweils Selbststand (Eigentümlichkeit, Individualität) exponiert, Beziehung (Gemeinsames, Sozialität) konzipiert und das Verhältnis von Selbststand und Beziehung austariert wird.“<sup>566</sup> In einer ausführlichen Analyse der kappadokischen Tradition<sup>567</sup> stellt er für den Personbegriff heraus, dass die Personen/Hypostasen vor allem im Sinne Gregor von Nyssas und Johannes von Damaskus trinitätstheologisch als „integrale Träger des wesentlich Gemeinsamen wie der spezifischen Eigentümlichkeiten [zu verstehen sind]. Die Hypostase ist freier und selbstvollmächtiger Träger der spezi-

---

<sup>563</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 46. Er wendet sich damit gegen den von Pannenberg diagnostizierten Zusammenbruch der Analogie, da die „Analogie [nach Pannenberg] kein Drittes zwischen Univozität und Äquivozität sei, sondern auf die beiden Grundoptionen reflexiv zunächst zurückfalle, so dass speziell in der Proportionalitätsanalogie ein univokes Motiv wirksam wird, das die mediale Position des analogen Denkens betrifft.“

<sup>564</sup> TRACK, Art. Analogie, 634. Im Hinblick auf das Sein als der wichtigsten analogen Prädikationen geht Thomas von Aquin davon aus, dass das Seiende aufgrund der Selbstmitteilung des Seins Anteil am Sein selbst hat. Damit wird eine allem Seienden zugrunde liegende „Substanz“ als Gemeinsames angenommen, die in der analogen Redeweise erfasst wird. „Daß analoge Prädikation möglich ist, ruht so letztlich in der ontischen Gegebenheit, daß alles Seiende am Sein teilhat. [...] Daß wir von Gott analog reden können, ist darin begründet, daß unserem noetischen Rückschluß auf Gott die ontische Gegebenheit seiner Selbstmitteilung vorausgeht.“ Ebd., 635.

<sup>565</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 56. Vgl. zur Diskussion Analogie vs. Univozität ebd., 45-62.

<sup>566</sup> NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 94.

<sup>567</sup> Vgl. zu dieser Analyse NITSCHE, Gott und Freiheit, 80-100. Ziel dieser ausführlichen Auseinandersetzung mit der kappadokischen Theologie ist für Nitsche die Rückbesinnung auf Einsichten der Geschichte der Trinitätstheologie, die für das gegenwärtige Verständnis von Trinität fruchtbar gemacht werden sollen. Vgl. dazu NITSCHE, Gott und Freiheit, 67.

fischen Eigentümlichkeiten und der relationalen Gemeinsamkeit (des Wesens).<sup>568</sup> Damit ist es Nitsche möglich, im Personbegriff die Doppelpoligkeit von Individualität und Inter-Personalität zu vereinen und die biblisch bezeugte Personalität der Hypostasen ernst zu nehmen.<sup>569</sup>

Der so entwickelte Personbegriff wird von Bernhard Nitsche anthropologisch einsichtig gemacht, indem die Person zum einen durch die Vertrautheit des transzendentalen Ichs mit sich als Selbstbild und zum anderen mit sich als ein durch „den Welt- und Menschenbezug bestimmtes Leibwesen“<sup>570</sup> bestimmt werden kann. Das Personsein befindet sich damit immer zwischen den beiden Polen des Selbstbezugs (Individuum, interne Persönlichkeit) und des Weltbezugs (sozial bestimmte Persönlichkeit, Inter-Personalität). Welche Bedingung muss nun aber erfüllt sein, damit die Einheit des Ichs zwischen den beiden Polen, zwischen dem Ich-Agens (vordenklich und vorzeitlich) und dem Ich-Objekt (vorgestellt, raum-zeitlich konnotiert), möglich ist? An dieser Stelle knüpft Bernhard Nitsche an Hermann Krings an und benennt die Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Person als die Figur der *Retroszendenz*, dem ursprünglichen freien Entschluss, der als dynamische Bewegung der Auskehr und Einkehr beschrieben werden kann.<sup>571</sup> Indem

---

<sup>568</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 168.

<sup>569</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 168. Vgl. dazu auch NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 94f. Hier bezieht sich Nitsche auf Basilius den Großen und stellt heraus, dass im Verständnis Basilius' die Hypostase „als ontologisches ‚Integral‘ von Gemeinsamkeit (im Wesen) und idiomatischer Besonderheit“ beschrieben werden kann. „Dieses Modell kann“, so Nitsche weiter, „zum Paradigma für ein modernes trinitätstheologisches Denken werden, insofern nun der Begriff der Person (kappadokisch genauer: der Hypostase) als Integral von spezifischem Eigensein und wesentlich Gemeinsamen fungiert. Die Hypostase ist als selbstvollmächtiger Träger der Gottheit zugleich spezifisch individuiert und vollständig relationalisiert.“ NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 95.

<sup>570</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 169.

<sup>571</sup> Vgl. hierzu NITSCHE, Gott und Freiheit, 169. Vgl. dazu auch NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 96-101. Grundlage hierfür sind die Problemüberhänge, die Dieter Henrich der Reflexionstheorie vom Subjekt zuschreibt. „Der circulus vitiosus der Reflexions-theorie vom Subjekt besteht ja in der Schwierigkeit, dass der identifizierende Akt, mit dem ein Ich sich als diese Ich vorstellt, einer sprachlich und zeitlich bestimmten Verschiebung unterliegt und sich selbst gegenüber ‚zu spät‘ kommt. Der Akt der bewussten Identifikation des Ichs als Agens mit sich als Ich-Objekt führt nicht zu jener formellen und numerischen Einheit im Wandel der Ich-denke-Fälle, die erforderlich ist, um die Ich-Aktivität und die Ich-Vorstellung unter einem beide Seiten einschließenden Ich-Begriff versammeln zu können.“ BERNHARD NITSCHE, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie. In: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesdenken (ratio fidei 25), Regensburg 2005, 151-162, hier 154.

Vgl. zu der von Henrich diagnostizierten Problemlage auch PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd.1 ,536f.: „Die Aporetik dieser Theorie [der Theorie vom Wesen des Ich als Reflexion, K.L.] erweist sich nun darin, daß sie sich auf zweierlei Weise in einen Zirkel verstrickt. Soll nämlich das Selbstbewußtsein als Resultat eines Reflexionsaktes begriffen werden, so müßte *erstens* als Subjekt der Reflexion schon in Anspruch genommen werden, was doch erst erklärt werden soll. Von einem Subjekt in der Funktion des Reflektierenden kann man ja nur reden, ‚wo ein Subjekt sich selbst ergriffen hat‘ und das ‚Ich von sich selbst in der Weise des Wissen gehabt ist‘. [...]“

sich also das transzendentale Ich, das Ich-Agens in einem freien Entschluss auf das Ich-Objekt öffnet und gleichzeitig in sich zurückkehrt (retroszendiert), kann eine Einheit des Ichs gedacht werden. Wichtig ist hierbei, dass diese Figur der Retroszendenz „jeder Bestimmung durch Anschauungsformen (Zeit und Raum) logisch vorausliegt. [...] Transzentaler Entschluss und retroszendierende Dynamik sind daher vorzeitig (prätemporal) und vordenklich (präreflexiv).“<sup>572</sup>

Dieser Personbegriff begründet anthropologisch die Einheit der Person durch die Figur der retroszendierenden Freiheit. Der transzentallogisch entwickelte Personbegriff ist damit geeignet, ihn auch trinitarisch fruchtbar zu machen, da er „weder einseitig bewusstseintheoretisch angesetzt ist, noch privilegiert leiblich und sozial im Außenverhältnis begründet wird.“<sup>573</sup> Bernhard Nitsche geht hier also im Unterschied zu Magnus Striet von dem transzentalen Ich bzw. vom präreflexiven Selbstbewusstsein als Grundlage für die Entwicklung des trinitarischen Personbegriffs aus – nicht vom reflexiven Selbstverhältnis des Ichs. Aus diesem Grund stellt sich für ihn am Ende die Frage nach der Einheit des Wesens Gottes nicht so drängend wie für Magnus Striet. In Striets Ansatz bleibt ja letzten Endes das Problem bestehen, wie die Nachträglichkeit des Entschlusses der Freiheiten zueinander überwunden wird. Dies kann Nitsche dadurch umgehen, dass er den Ausgangspunkt im transzentalen Ich verbunden mit der Figur der Retroszendenz sieht.

Innerhalb seines trinitätstheologischen Ansatzes verwendet Bernhard Nitsche vorwiegend den Begriff der *Hypostase* als Träger des wesentlich Gemeinsamen als auch des spezifischen Eigentümlichkeiten im Sinne Gregors von Nyssa und Johannes von Damaskus‘, nicht den Begriff *Person*.<sup>574</sup> Der Begriff *Person* wird von Nitsche vor allem im Kontext einer analogen Personrede aufgegriffen, bei der Va-

---

Derselbe Zirkel zeigt sich – zweitens – bei der Frage, wie das Ich-Subjekt, wenn es gemäß der Reflexionstheorie doch erst durch eine Rückbeziehung auf sich Kenntnis von sich erlangt, denn eigentlich wissen kann, daß sein Objekt mit ihm selber identisch ist: es im Objekt also wirklich im *sich weiß*.“

<sup>572</sup> NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 100. Mit dieser Denkfigur ist nach Nitsche nicht nur die dynamische Einheit zwischen Ich-Agens und Ich-Objekt begründet, „sondern in dieser Selbsterfahrung und mit diesem Selbstbezug zugleich auch jenes ursprüngliche ‚Vertrautsein des Ich mit sich‘ als einem leiblich bestimmten Wesen zu begründen vermag, auf das Dieter Henrich abhebt. Dadurch kann nicht nur die Einheit des Bewusstseins, sondern auch die Einheit von Subjektivität und leiblich bestimmter Objektwelt transzental begründet werden.“ Ebd., 100. Vgl. dazu auch PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd.I, 578-584.

<sup>573</sup> NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 101.

<sup>574</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 168; DERS., Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 96.

ter, Sohn und Geist als *vor-, über- und transpersonal* zu bestimmen sind. Dieser Vorschlag wird noch genauer zu beleuchten sein.<sup>575</sup>

#### 4.2.3.3 *Gott als Liebe denken*

„Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe.“ – so die bekannte Formulierung aus dem ersten Johannesbrief (1Joh 4,7f), die für viele sozial-trinitätstheologische Ansätze als Ausgangspunkt dient und als Leitgedanke der Trinitätstheologie verwendet wird. An dieser Stelle geht es nicht darum, Gott eine Eigenschaft zuzuschreiben im Sinne von Gott ist lieb, sondern sein Wesen wird als die Liebe beschrieben: „Gott ist die Liebe.“ Wenn die Heilsgeschichte der Ausgangspunkt für trinitarische Reflexionen darstellt, müssen diese Reflexionen Auskunft darüber geben, wie gedacht werden kann, dass Gott die Liebe ist – wobei Liebe immer als ein relationales Geschehen gedacht werden muss.

Auch Bernhard Nitsche knüpft an dieses neutestamentliche Grundverständnis an und versucht, Gottes Wesen als die Liebe zu beschreiben. Liebe kann nach Nitsche jedoch nur „angemessen [...] in den Kategorien der Freiheit und damit der Personalität zur Sprache kommen.“<sup>576</sup> Wenn Gott die Liebe ist, dann muss sein Wesen auch durch Freiheit bestimmt werden können. Freiheit zielt indes wie oben schon gezeigt auf die andere Freiheit und deren Anerkennung ab.<sup>577</sup> „Dieser transzendentale Ent-Schluss [zur anderen Freiheit] und seine materiale Bestimmtheit, die jedem Akt der Reflexion sowie dem bewussten kategorialen Wollen logisch voraus liegt, kann im Nachhinein als Wollen der anderen Freiheit und darum als Liebe bestimmt werden.“<sup>578</sup> Die Bejahung der Freiheit des Anderen ist Liebe. Die Liebe ist die „materiale Konkretheit des vollendeten formellen Freiheitsentschlusses, der in unbedingter Annahme des Anderen und in einer Solidarität mit dem Anderen, welche den eigenen Tod um des Geliebten willen nicht scheut, real wird.“<sup>579</sup>

<sup>575</sup> Vgl. dazu Kap. 2.1.3.7 und 2.1.3.8.

<sup>576</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 171.

<sup>577</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 177.

<sup>578</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 177.

<sup>579</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 177f. Mit Verweis auf Joh 15,13: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“

#### 4.2.3.4 Gott als vollkommene Freiheit denken

Freiheitstheoretisch ist nach Krings der erfüllende Gehalt menschlicher, transzentaler Freiheit immer als die andere Freiheit zu bestimmen.<sup>580</sup> Die Freiheit ist in ihrem Entschluss geleitet von der „Idee einer formal unbedingten und material allen Gehalt realisierenden vollkommenen Freiheit“<sup>581</sup>. Dieser Begriff von Freiheit, der material als Liebe bestimmt wurde, wird nun von Bernhard Nitsche auf Gott übertragen.

Da nach Krings der „primäre transzendentale Gehalt, zu dem die Freiheit sich entschließt, immer die andere, ebenso transzental bestimmte Freiheit und die jeweils eigene Freiheitsmöglichkeit dieser anderen Freiheit“<sup>582</sup> ist, kann dies analog auch auf die Idee der vollkommenen Freiheit bezogen werden. Denn, so Nitsche:

„Indem die göttliche Freiheit formell unbedingt allen materialen Gehalt vollkommen realisiert, kann der primär erfüllende Gehalt solcher göttlicher Freiheit nur die andere göttliche Freiheit und ihr jeweils eigenes Freiheitsverhältnis sein. Gehört es zur Bestimmung der Freiheit hinzu, nicht nur die andere Freiheit, sondern auch die Freiheitsmöglichkeit der anderen Freiheit zu wollen, so erfüllt sich die vollkommene Freiheit transzental-material vollkommen, indem sie sich zur [sic!] anderer vollkommener Freiheit entschließt und das jeweils eigene Freiheitsverhältnis der anderen Freiheit freisetzt. Der Entschluss vollkommener Freiheit ist ein Entschluss zu anderer Freiheit und zur Freiheitsmöglichkeit der anderen Freiheit, ein eigenes Freiheitsverhältnis zu haben.“<sup>583</sup>

Damit also Freiheit die Möglichkeit hat, sich zu anderer Freiheit und zu deren Freiheitsmöglichkeit zu entschließen, ist es notwendig, eine Dreiheit der Freiheiten zu denken. In Gott als der vollkommenen Freiheit sind somit drei Freiheiten anzunehmen, die sich prätemporal und präreflexiv zueinander entschließen. Das ursprüngliche, gegenseitige Entschließen ist dann als der Selbstvollzug der trinitarischen Hypostasen als der eine Gott und damit als vollkommene Liebe zu bestimmten.<sup>584</sup>

„Wird diese Liebe in Einheit durch das wechselseitige Sich-Entschließen vollzogen, so sind Vater, Sohn und Geist zugleich die formell unterschiedenen Träger des einen göttlichen Liebesvollzugs und der innergöttlichen Hyper-Aktualität, welche im menschengeschichtlichen

<sup>580</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 177. Vgl. dazu auch Kap. 2.1.1.

<sup>581</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 177.

<sup>582</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 192.

<sup>583</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 192. Mit Verweis auf STRIET, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz, 149. Vgl. auch Kap. 2.1.2 Magnus Striet.

<sup>584</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 193.

Geschehenseignis der göttlichen Liebe anwest. Insofern, aber auch nur insofern sind sie als „Liebende“ qualifizierbar.“<sup>585</sup>

Bernhard Nitsche wehrt so auch hier alle auf die drei göttlichen Hypostasen übertragenen, sozialphänomenologischen Anerkennungsverhältnisse ab. Gottes Wesen ist als vollkommene Liebe zwar einsichtig zu machen, doch kann der inner-göttliche Entschluss zu Gehalt und somit zur anderen Freiheit durch die Prätemporalität und Präreflexivität nicht mit menschlich-sozialen Anerkennungsverhältnissen verglichen werden, da diese „durch kategoriale Prozesse der Zustimmung oder Ablehnung, durch empirische Zeitfolgen und sinnliche Wahrnehmungsprozesse, durch psychologische Dispositionen und individuelle Vorlieben usw. bestimmt sind.“<sup>586</sup> Durch diese transzentallogische Herangehensweise können damit nach Bernhard Nitsche tritheistische Assoziationen, wie sie durch ein sozialphänomenologisches Personverständnis entstehen können, vermieden werden. Der Vater ist damit als das „unbedingte und vorbehaltlose, von Ewigkeit her frei geschehende transzendentale Sich-Entschließen zur Freiheit des Sohnes und des Geistes [einsichtig zu machen]. Sohn und Geist sind *ab ovo* transzentaler Gehalt des sich entschließenden Vaters.“<sup>587</sup>

Indem trinitätstheologisch ein Personbegriff fruchtbar gemacht wird, der sich rein transzentallogisch versteht und so die Einheit des Subjekts begründen kann, kann die Einheit der drei göttlichen Hypostasen auch trinitarisch begründet werden. Dazu muss nach Nitsche „das Verhältnis von göttlicher Freiheit zu göttlicher Freiheit ebenso wie das Selbstverhältnis jeder göttlichen Person präreflexiv gedacht und die Einheit der freien Träger des göttlichen Lebens in dieser präreflexiven Retroszendenz begründet werden.“<sup>588</sup> Die göttliche Freiheit entschließt sich präreflexiv und prätemporal, also vor jeder zeitlichen Bestimmung und vor jeder Reflexion zur anderen Freiheit als dem jeweiligen Gehalt. Diese Figur kann dann im Anschluss an Hermann Krings als transzendentale Auskehr und retroszendierende

<sup>585</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 193.

<sup>586</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 178.

<sup>587</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 194. Wichtig ist hier der Hinweis, dass Sohn und Geist nicht als zeitlich nachträglich zu denken sind. Dadurch dass sie der jeweils primäre transzendentale Gehalt des Vaters sind, sind sie als prätemporal anzusetzen und somit von Anfang an, jenseits der Zeit der Gehalt des Entschlusses des Vaters. „Diese vorzeitige Gleichzeitigkeit ist logisch im Ausgang vom uranfänglichen Sich-Entschließen des Vaters zu denken. Unter transzentallogischen und analogen Voraussetzungen wird der Möglichkeit nach begründbar, warum die Personen sich jeweils als primären Gehalt ihres Sich-Entschließens ‚haben‘.“ Ebd., 194. Mit Verweis auf RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzentaler Urgrund der Heilsgeschichte, 387, Anm. 29.

<sup>588</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 200.

Einkehr bestimmt werden. Wie auch im Zusammenhang mit dem Erkenntnisbegriff schon herausgestellt wurde, ist das Sich-Öffnen des Erkennenden auf ein zu Erkennendes als Transzendenz, die Rückkopplung von dem zu Erkennenden als Erkanntes zum Erkennenden als Retroszendenz zu beschreiben. Diese Figur kann auch auf die Öffnung der trinitarischen Hypostasen aufeinander übertragen werden.<sup>589</sup> Indem sich der Vater auf den Sohn hin öffnet und gleichzeitig im Geist wieder zu sich zurückkehrt (retroszendiert),<sup>590</sup> kann nicht nur die Einheit des Subjekts, sondern auch die Einheit der göttlichen Hypostasen als freie Träger des göttlichen Lebens gedacht werden.<sup>591</sup>

#### 4.2.3.5 *Einheit Gottes als Willens- und Handlungseinheit*

Die freiheitstheoretisch hergeleitete Einheit der drei göttlichen Hypostasen muss sich vor allem der Frage nach der Bewusstseins-, Willens- und Handlungseinheit stellen. Nur so kann dem Vorwurf begegnet werden, ein Ansatz, der bei den göttlichen Personen ansetze, bekomme die Einheit erst zu spät in den Blick.<sup>592</sup>

Nitsche stellt in diesem Zusammenhang zunächst heraus, dass die Idee der Einheit im Zusammenhang mit der Trinitätstheologie nicht schlechthin univok zu verwenden sei, da sie immer mit Aspekten dessen belegt sei, „was unter Einheit jeweils konkret vorgestellt und semantisch konnotiert wird. [...] So ist auch die mathematisch-numerische Einsheit nur ein vorstellungsbestimmter Anwendungsfall der Idee von Einheit.“<sup>593</sup> In der Berufung auf die kappadokische Tradition geht Nitsche in seinem Ansatz von den biblisch unterschiedenen, göttlichen Personen als freien Trägern aus, die „eine dynamische Balance von eigentümlichen Selbst-

---

<sup>589</sup> Die gleiche Figur wird subjektphilosophisch zur Begründung der Einheit des Subjekts herangezogen. Vgl. Kapitel 2.1.3.2.

<sup>590</sup> Vgl. zur Rolle des Geistes als spezifische Aktuierung der Retroszendenz: NITSCHE, Gott und Freiheit, 237.

<sup>591</sup> Wichtig ist hierbei, dass jegliche zeitliche Vorstellungen aus der Herleitung herausgehalten werden.

<sup>592</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 203. Denn, so Nitsches Urteil zu phänomenologisch hergeleiteten, trinitätstheologischen Ansätzen, „kommt die phänomenologische Bestimmung von Inter-Personalität trinitätstheologisch immer ‚zu spät‘, um die ursprüngliche Einheit und Übereinkunft der freien Träger in Gott angemessen aussagen zu können, so ist sie nicht dazu geeignet, die *ab ovo* gegebene Einheit der innergöttlichen Lebensdynamik zu begründen. Im Blick auf eine solche soziale Phänomenologie der Personen ist Rahners Einwand voll zuzustimmen, wonach es innertrinitarisch kein ‚gegenseitiges Du‘ geben kann.“ Ebd., 206.

<sup>593</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 203f.

stand und perichoretischem Bezogensein<sup>594</sup> realisieren. Kann nun diese Perichorese auch freiheitstheoretisch eingeholt und als Einheit verständlich werden?

Durch die Übertragung der Figur der Retroszendenz auf den Subjektbegriff konnte zunächst die Einheit des Ich-Agens und des Ich-Objekt im Wandel der Ich-denke-Fälle begründet werden.<sup>595</sup> Wenn diese Figur nun auf den trinitätstheologischen Personbegriff übertragen wird, kann durch die Annahme der Präreflexivität und Prätemporalität eine Vertrautheit des Ichs mit sich begründet werden. „Die Figur der Retroszendenz zeigt die Denkmöglichkeit einer innergöttlichen Einheit und Übereinkunft an, die dem vorstellenden Akt der Re-flexion und der Re-identifikation ebenso vorausgeht, wie den kategorialen Begegnungsformen und phänomenologisch bestimmten Anerkennungsverhältnissen von Ich und Du.“<sup>596</sup> Durch die Aufnahme transzentalallogischen Denkens können die freien Träger von Anfang an als Gehalt der anderen göttlichen Freiheiten einsichtig gemacht und Einheit gedacht werden.

„In dieser wechselseitig retroszendierenden Einheit von Vater, Sohn und Geist kann das göttliche Freiheitskommerzium so ursprünglich gedacht werden, dass in diesem wechselseitigen und einander freisetzenden Sich-Entschließen der freien Träger zueinander das Sich-Entschließen formal als Einheit und Einssein in ur-sprünglich retroszendierender Einung zu begreifen ist, wobei der Entschluss in der Vertrautheit mit der jeweils anderen Freiheit Grund nimmt.“<sup>597</sup>

Die transzentalallogische Annahme eines präreflexiven Kommerziums göttlicher Freiheiten ermöglicht es, die formelle Willenseinheit und damit „ihr[en] transzental-materialer[en] Gehalt der Freisetzung anderer Freiheit“<sup>598</sup> als jeder denkbaren kategorialen Willensbestimmung vorausliegend zu bestimmen.<sup>599</sup> „Durch den Gedanken der wechselseitig retroszendierenden Einheit ist der dreieine Gott in seinem Sein als Liebe die konkrete *eine*, weil *gemeinsame* und übereinstimmende Willens- und Handlungseinheit.“<sup>600</sup> Dadurch, dass Bernhard Nitsche also die Figur der präreflexiven Retroszendenz auf die göttlichen Hypostasen überträgt, kann er die Annahme verschiedener Willen in Gott vermeiden. Da die göttli-

<sup>594</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 205.

<sup>595</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 205f. Vgl. dazu auch Kap. 2.1.3.2.

<sup>596</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 206.

<sup>597</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 207.

<sup>598</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 207.

<sup>599</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 207.

<sup>600</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 208.

chen Träger sich schon von Anfang an und vor jeder Reflexion zum gegenseitigen Gehalt bestimmen, kann es keine unterschiedenen Willen mehr geben, vielmehr herrscht von Anfang an so eine Willens- und damit auch Handlungseinheit.

#### 4.2.3.6 *Statusgleichheit und Monarchie*

Neben der Vermittlung des interpersonalen und des intrapersonalen Modells der Trinitätstheologie erhebt das vorgestellte Modell den Anspruch, auch die biblische Theozentrik zu wahren und so eine Öffnung zu östlichen Trinitätsmodellen voranzutreiben.<sup>601</sup> Dies ist nach Bernhard Nitsche dadurch möglich, dass im Anschluss an Jürgen Moltmann zwischen Konstitutions- und Relationsebene zu unterscheiden ist.

Der Ausgang von der Heilsökonomie erfordert es zwangsläufig, die biblisch bezeugte Monarchie des Vaters auch immanenttrinitarisch einzuholen, jedoch ohne die von Ewigkeit an bestehende Gleichrangigkeit der Personen aufzugeben.<sup>602</sup> „Fordert der erkenntnistheologische Sinn des Grundaxioms dazu auf, die biblische Theozentrik innertrinitarisch grundzulegen, so kann eine relationale Subordination nur so adäquat zur Geltung gebracht werden, dass sie eine ontologische und soteriologische Inferiorität von Sohn und Geist ausschließt.“<sup>603</sup> Auch in diesem Zusammenhang knüpft Bernhard Nitsche an die Kappadokische Tradition an, indem er herausstellt, dass bei Basilius zwar von der heilsgeschichtlichen Bezeugung der Personen hin zur innertrinitarischen Einheit gedacht wird, in einer Gegenbewegung von Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz jedoch vor allem die freie Selbstentfaltung „der im Vater begründeten Einheit auf die Dreiheit hin“ betont wird.<sup>604</sup>

„Aufgrund der systematischen Nähe zum biblischen Befund und zur dogmengeschichtlichen Lehrentwicklung ist es reizvoll, diese gestufte kappadokische Denkbewegung zum Konstruktionspunkt der transzental-freheitstheologischen Bestimmung des Paradoxes von Monarchie und Statusgleichheit zu machen. In der Konsequenz sind die Hypostasen/Personen als freie Träger sowohl ihrer spezifischen Eigentümlichkeiten als auch ihrer relationalen Gemeinsamkeit im Wesentlichen zu kennzeichnen.“<sup>605</sup>

---

<sup>601</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 242.

<sup>602</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 213.

<sup>603</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 225.

<sup>604</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 214.

<sup>605</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 214.

Neben dem biblischen und heilsgeschichtlichen Befund hat sich eine Trinitästheologie an der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu orientieren. Hierzu bietet das Nizänokonstantinopolitanum, das wichtigste christliche Glaubensbekenntnis, den richtigen Ausgangspunkt. Für dieses Glaubensbekenntnis stellt Nitsche heraus, dass in ihm keine singuläre Wesensidentität der trinitarischen Personen behauptet wird, es vielmehr eine Wesensgleichheit bzw. Wesenseinheit festhält.<sup>606</sup> „Das altkirchliche Bekenntnis zeigt, dass die grenzbegriffliche Beschreibung der Immanenz Gottes von der erfahrungsbestimmten *oikonomia* ausgeht. Die dynamische, lebendige und inhaltsbestimmte Fülle und Einheit des dreieinen Gottes wird dadurch zur Geltung gebracht, dass die gleichen Sachgehalte des wahren Gottseins ‚in je eigener Weise‘ ausgesagt werden.“<sup>607</sup> Das Glaubensbekenntnis spricht die Grundbestimmungen des Gottseins, des Allschöpferischseins und des Allmächtigseins so allen drei trinitarischen Hypostasen in je spezifischer Weise zu, so dass durch diese Grundbestimmungen nicht nur die je spezifischen Appropriationen in der Weise, wie die Grundbestimmungen eingelöst werden, sondern auch das wesentliche Gemeinsame aller drei Personen betont wird.<sup>608</sup> Wie nun die Wesensgleichheit und Wesenseinheit gleichzeitig mit der Monarchie des Vaters zu denken ist, beantwortet das Bekenntnis natürlich nicht. An dieser Stelle setzt nun wieder der Ansatz Bernhard Nitsches ein. Der Anspruch an das von ihm vorgelegte Modell einer transzental-freiheitstheoretischen Herleitung der Trinitätstheologie ist damit klar umrissen: „[Es] hat nicht mehr und nicht weniger zu leisten, als das genannte Paradox in seiner Möglichkeitsstruktur systematisch aufzuhellen, um mit guten Gründen sowohl die ‚Monarchie des Vaters‘ als auch die ‚Statusgleichheit der Personen/Hypostasen‘ festhalten zu können.“<sup>609</sup>

Um diesen Anspruch verwirklichen zu können, setzt Bernhard Nitsche auf die Komplementarität von Konstitutions- und Relationsebene und schließt sich damit Jürgen Moltmanns Unterscheidung dieser beiden Ebenen an.<sup>610</sup>

„Die von Moltmann favorisierte Unterscheidung ermöglicht es, *konstitutionslogisch* mit der Monarchie oder dem Ursprung Gewähren des Vaters einzusetzen und die konstitutionslogi-

---

<sup>606</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 215. Vgl. den Text des Glaubensbekenntnisses in DH 150. Vgl. zur dogmengeschichtlichen Herleitung auch Kap. 1.2.

<sup>607</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 216.

<sup>608</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 216.

<sup>609</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 214.

<sup>610</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 220.

sche Unterschiedenheit der Personen so zu formulieren, dass *relationslogisch*, d.h. auf der Ebene der konkreten Beziehungen, eine Wechselseitigkeit der Personen in ihrem Sich-Entschließen füreinander grundgelegt werden kann.“<sup>611</sup>

Damit sind Monarchie und Statusgleichheit gewissermaßen auf zwei unterschiedlichen Ebenen verortet. Die Konstitution betreffend kann damit immer noch von der Monarchie des Vaters ausgegangen werden, vom Vater aus konstituiert sich das Wesen Gottes überhaupt. Die Relationen und damit das perichoretische, sich durchdringende Geschehen zwischen den trinitarischen Personen ist allerdings streng statusgleich zu denken, hier gibt es keine Unterscheidung zwischen den einzelnen Personen. Denn, so Moltmann selbst:

„Auf der perichoretischen Ebene gibt es in der Trinität also keinen Vorrang einer Person über die andere, auch nicht des Vaters. Hier ist die Trinität eine nicht-hierarchische Gemeinschaft. Von einer »Monarchie« des Vaters kann, wenn überhaupt, nur auf der Konstitutionsebene der Trinität die Rede sein, nicht aber im perichoretischen Leben der Trinität. Nicht die Monarchie des Vaters, sondern die Perichoresis ist in der Trinität das »Siegel ihrer Einheit« [...]. Es ist auch nicht der Heilige Geist, der in der Einheit des Vaters und des Sohnes das »Band der Einheit« (Augustin) für die Trinität darstellt. Diese Auffassung würde die Trinität zu einer Binität reduzieren und dem Heiligen Geist die ihm eigene Personalität rauben. Nicht ein Subjekt in der Trinität stellt die Einheit dar, sondern jene triadische Intersubjektivität, die wir Perichoresis nennen.“<sup>612</sup>

Damit können Sohn und Geist konstitutionslogisch als von der ursprungsgewährenden Ursprünglichkeit des Vaters hervorgehend verstanden werden. Die väterliche Freiheit ist damit als diese Ur-Sprung gewährende Vor-Ursprünglichkeit zu beschreiben, die damit das konstituierende Ur-Movens des göttlichen Freiheitskommerziums ist und zugleich die Unterschiedenheit der drei göttlichen Träger freisetzt und deshalb der „Vater“ genannt wird. Dieser konstitutionslogische Vorrang des Vaters entspricht der biblisch bezeugten Monarchie des Vaters.<sup>613</sup> „In dieser gottimmanenten, voranfänglichen und urewigen Entschlossenheit des Vaters zum Sohn und zu Geist ist der voranfängliche Anfang aller Anfänge je schon als ‚Unterschiedenheit in Einheit‘ gesetzt.“<sup>614</sup>

Im Gegensatz dazu ist auf der Relationsebene zu beachten, dass die Personen in ihrer Lebensdynamik und Beziehungsfülle so wechselseitig voneinander freigesetzt und aufeinander bezogen sind, dass sie durch ihre jeweiligen Beziehungen

---

<sup>611</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 220.

<sup>612</sup> JÜRGEN MOLTMANN, Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken. In: Bo-goslovni vestnik 70 (2010) 167-184, hier 173. Mit Verweis auf WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 1, 353. Vgl. dazu 2.1.3.8.

<sup>613</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 222.

<sup>614</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 222.

zueinander als Personen bestimmt werden können. Die Personen sind damit in je eigener Weise selbstzentriert (subsistent) und selbstlos (relational).<sup>615</sup>

Die ‚Unterschiedenheit in Einheit‘ des trinitarischen Kommerziums kann nach Nitsche durch die Figur der Retroszendenz als ‚Einheit in Unterschiedenheit‘ bestimmt werden, da sich die Hypostasen als vollkommen freie Träger in ihrer Unterschiedenheit *ab ovo* vollkommen zur jeweils anderen Freiheit und deren jeweiligen Freiheitsmöglichkeiten entschlossen haben, dass sie eine Einheit bilden. „Das vordenkliche und vorzeitliche *Zugleich von Unterscheidung und Gemeinsamkeit* im Sich-Entschließen der göttlichen Freiheit begründet, warum die Konstitutionsebene und die Relationsebene zwei verschiedene ‚Blickwinkel‘ derselben Lebensdynamik benennen, ohne dass diese ‚Hinblicke‘ (Aspekte) voneinander getrennt oder gar antagonistisch gegeneinander ausgespielt werden können.“<sup>616</sup> Damit leistet es die Figur der präreflexiven und prätemporalen Retroszendenz zwischen Konstitutions- und Relationsebene zu unterscheiden und damit die biblisch bezeugte Patrozentrizität zu wahren ohne die Statusgleichheit der Personen aufzugeben und in eine ontologische oder soteriologische Subordination zu verfallen. Denn, so nochmals Bernhard Nitsche,

„[d]ie Gefahr einer ontologischen oder soteriologischen Inferiorität [des Sohnes und des Geistes, K.L.] besteht in dem hier vertretenen transzental-reduktiven Konzept sich entstehender vollkommener freier Träger deshalb nicht, weil die innertrinitarische τάξις in der retroszendierenden Einheit der drei freien Träger der Gottheit nicht zeitanalog, sondern vorzeitig und schöpferisch-zeitgewährend zu denken ist. Sie existiert aber auch kategorial gehaltlich nicht, weil der Vater als schlechthin sich-entschließende ursprungslose und ursprungsgebende Freiheit alles dem Sohn und alles dem Geist gibt.“<sup>617</sup>

#### 4.2.3.7 Konkretion der Rede von Vater Sohn und Geist

Die Rede von Vater, Sohn und Geist ist nach der transzental-reduktiven Herleitung eines Kommerziums retroszendierender Freiheiten in einem nächsten Schritt zu konkretisieren. Grundlegend hierfür ist die Einsicht Nitsches, dass sowohl Impersonalität als auch Personalität als grenzbegriffliche Rahmenbestimmungen der Transzendenz zu verstehen sind.<sup>618</sup> Zur Betonung der Analogizität der

<sup>615</sup> Vgl. Gott und Freiheit, 222f.

<sup>616</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 222.

<sup>617</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 225.

<sup>618</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 226. Vgl. zudem: BERNHARD NITSCHE, Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6), Zürich 2008, Teil D: 489-588.

Rede von Gott profiliert Nitsche eine Personrede durch die Präpositionen „vor“, „über“ und „trans“, die die unterschiedlichen Dimensionen des jeweiligen Personeins betonen sollen und sich zwischen Impersonalität und Personalität wiederfinden.<sup>619</sup>

Der Vater ist Vater, da er der Ursprung Gewährende für Sohn und Geist ist, er setzt sie *ab ovo* frei. Er ist damit zum einen der konstitutionslogische Ursprung, zum anderen aber auch relational als Liebe zu bestimmen, da er sich in seiner vollkommenen Freiheit auf die Freiheit des Anderen hin öffnet. „Weil der Vater zugleich die Insistenz der selbstbezogenen Konzentration und die selbstlose Exzentrizität des sich selbst ganz dem Sohn Schenkenden ist, kann er Grund sowohl der Einheit der Gottheit als auch ihrer dynamischen Lebensekstase nach außen sein.“<sup>620</sup> Da der Vater in seiner Ursprung gewährenden Ursprünglichkeit die prinzipiierende Freiheit ist, ist er das göttliche Prinzip der Freiheitseröffnung und geht damit der vollkommenen, freigesetzten (gezeugten) Freiheit des Sohnes voraus. „Die schlechthin prinzipiierende vollkommene Freiheit des Vaters kann in ihrem konstitutionslogischen Voraus auch ‚vor‘-personal genannt werden, denn der Vater eröffnet die Fülle des Seins und der Personalität, welche der Sohn als sein ewiges Ebenbild ist und als sein geschöpfliches Ebenbild in Jesus manifestiert.“<sup>621</sup> Die Beschreibung des Vaters als „vor“-personal betont so die Ursprung gewährende Ursprünglichkeit aus der Sohn und Geist hervorgehen.

Der Sohn ist im Sinne der Wesensgleichheit mit dem Vater der Gezeugte und damit von jeglichem Geschöpflichen zu unterscheiden. Er geht selbst als vollkommene Freiheit aus der vollkommenen Freiheit des Vaters hervor, er ist Licht von Licht und Gott von Gott.<sup>622</sup> Er ist als der Sohn von Ewigkeit her die „ewig-freie Zeu-

---

<sup>619</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 226. Nitsche versucht durch die präpositionale Charakterisierung „eine relative Anschlussfähigkeit an eher impersonale religiöse Transzendenzvorstellungen“ zu eröffnen. Im Hintergrund steht hier der Dialog mit dem Hinduismus. Vgl. BERHARD NITSCHE, Pannikars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie. In: DERS. (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck. Frankfurt a.M./Paderborn 2005, 249-273.

Vgl. auch NITSCHE, Gott – Welt – Mensch, Teil D. Ob diese präpositionale Charakterisierung auch eine Öffnung zum Islam ermöglicht, scheint fragwürdig zu sein.

<sup>620</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 227f.

<sup>621</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 228.

<sup>622</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 229. Vgl. dazu das Bekenntnis des Konzils von Nizäa: „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, geboren, nicht geschaffen, von einer Substanz mit dem Vater“, DH 125.

gung des Vaters und dessen reine ‚Selbstaussage‘ oder ‚Selbstaussprache‘.“<sup>623</sup> Der Sohn bzw. Logos wird für Menschen durch den mit dem Logos hypostatisch geeinten Menschen Jesus von Nazareth zur realsymbolischen Gegenwart.<sup>624</sup> Im Menschen Jesus von Nazareth kann in unüberbietbarer Weise bis in den Tod am Kreuz die Liebe Gottes des Vaters zum Menschen erfahren werden. Dadurch, dass der Logos in Jesus von Nazareth zur Person wird und dieses Personsein als Sohn „in seiner menschlich unüberbietbaren und innergöttlich überbordenden Fülle“<sup>625</sup> ist, ist der Sohn als vollkommenes Personsein als „über“-personal zu beschreiben.<sup>626</sup>

Der Geist als der vom Vater Gehauchte ist das Verbindende zwischen Vater und Sohn einerseits und zwischen Gott und Schöpfung andererseits. „Innerhalb der Dynamik der Liebe ist der Geist derjenige, welcher sich selbst zurücknimmt, um die anderen Personen umso stärker hervortreten zu lassen. In dieser relationalen Proexistenz ist er der Verbindende sowohl zwischen dem ewig-zeugenden Vater und ewig-schöpferischen Sohn als auch zwischen der trinitarischen Lebensfülle und der freigesetzten Schöpfung.“<sup>627</sup> Der Geist ist es, von dem das Wort Gottes seinen Sinn erfährt, der Jesus von Nazareth als dem Sohn die Orientierung am Willen des Vaters ermöglicht. Er begleitet, indem er die Schöpfung in ihre eigene Freiheit freilässt, den formellen Entschluss der Freiheit des Menschen und damit auch den Freiheitsentschluss Jesu von Nazareth. Der Geist ist es, der dem Menschen immer wieder das Angebot der Teilhabe an der Lebensdynamik von Vater und Sohn gewährt. Er ist es, der durch die Retroszendenz Vater und Sohn in Einheit verbindet und ihnen innergöttlich einen Freiheitsraum eröffnet.<sup>628</sup> „Durch dieses spezifisch perichoretische Inneseins des Geistes, retroszendierend in Gott und freilassend in der Schöpfung, kann der Geist ‚trans-personal‘ genannt werden. [...] Indem der Geist wie keine andere trinitarische Person im Anderen bei sich selbst ist, steht er transimmanent für den Aspekt des transpersonalen Selbstseins um Sohn und im

---

<sup>623</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 229. Mit Verweis auf HANS URS VON BALTHASAR, Theodramatik 1-4, Einsiedeln 1973-1983, hier Bd. 3, 300 und RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzentaler Urgrund der Heilsgeschichte, 366.

<sup>624</sup> Bernhard Nitsche setzt hier christologisch ein formal-dialogisches Freisetzungerverhältnis des Wirken des Logos in Jesus von Nazareth an. Vgl. dazu Kap. 2.1.3.8.

<sup>625</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 235.

<sup>626</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 235.

<sup>627</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 240.

<sup>628</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 235-240.

Vater. Daher ist er zugleich die Instanz, welche die Verbundenheit in perichoretischer Kommunikation „personifiziert“.<sup>629</sup>

#### 4.2.3.8 Kritische Diskussion des Ansatzes

Nach der ausführlichen Darstellung des Ansatzes Bernhard Nitsches soll dieser kritisch diskutiert werden. Auch Nitsche stellen sich ähnliche Anfragen wie Magnus Striet, wobei der Ansatz Bernhard Nitsches den Anspruch erhebt, die beiden gemeinsam gestellten Anfragen zu entkräften. Die stärksten Anfragen an ein interpersonales Modell kommen selbstverständlich aus der Richtung der intrapersonalen bzw. monosubjektiven Ansätze. Deshalb werden hier vor allem die Kritikpunkte Thomas Schärtls an Bernhard Nitsches Konzept aufgegriffen, da sie am drängendsten für die Rettung des interpersonalen Ansatzes sind.

Thomas Schärtl kommt nach einer eigenen Analyse sozialer trinitätstheologischer Ansätze zu einem sehr klaren Urteil: „Sowohl der Ansatz von drei Subjekten, drei Bewusstseinszentren als auch die Annahme von drei Freiheiten in Gott zerstören die Einheit Gottes oder tragen zumindest dazu bei, dass das Wesen des einen Gottes im Kommerzium von Subjekten oder Freiheiten *zerrieben* wird.“<sup>630</sup>

(1) Der zentrale Kritikpunkt Schärtls bezieht sich auf die *Verwendung eines starken Personbegriffs*<sup>631</sup>, der für ihn zwangsläufig zur innertrinitarischen Anwendung eines Subjektbegriffs in Bezug auf die Hypostasen führt. Wenn die gegenwärtigen interpersonalen Ansätze versuchen, einen auch anthropologisch relevanten Personbegriff in der Trinitätstheologie zu verwenden, dann verbindet sich mit diesem Begriff auch die Annahme von Selbstbewusstsein, da Selbstbewusstsein als das Individuationsprinzip schlechthin von Personen angesehen werden muss.<sup>632</sup> Wenn sich die Träger der Freiheiten bzw. die Personen präreflexiv zueinander entschlie-

---

<sup>629</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 241.

<sup>630</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 56.

<sup>631</sup> Auch wenn Nitsche selbst in seinem Ansatz eher von Hypostasen als von Personen spricht, treffen die Vorwürfe Schärtls doch den eigentlichen Punkt, da die Implikationen des Personbegriffs auch trinitarisch fruchtbar gemacht werden sollten und so auf die Hypostasen übertragen werden können. Kritisch zu fragen bleibt allerdings, warum Bernhard Nitsche sich hier nicht für einen Begriff entscheidet.

<sup>632</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 43f.

ßen können sollen, so müsse nach Schärtl auch die Frage gestellt werden, wie deren Ontologie (vor dem jeweiligen Entschluss) zu beschreiben sei.

„Wird diese Frage aber einmal gestellt, dann holt man den ganzen [...] Ansatz zwangsläufig bewusstseinstheoretisch ein; und die prä-reflexive Entschlossenheit entpuppt sich auf eben dieser neuen Ebene womöglich als nicht viel mehr als die subjekt-konstitutive (traumwandlerisch sichere) Fähigkeit eines Ich-Sprechers, den Ausdruck ‚ich‘ korrekt zu verwenden und dadurch ein Wissen-Wie darüber zu bekunden, wie man indexikalisch Kontexte erzeugt (und darin wurzelt sozusagen das Wunder der Subjektivität).“<sup>633</sup>

Die Konsequenz hieraus ist nicht weniger als die Annahme einer Ersten-Person-Perspektive für die Hypostasen und damit verbunden die Annahme von Selbstbewusstsein: Wenn die trinitarischen Personen auch präreflexiv über Subjektivität verfügen, verfügen sie auch präreflexiv über eine Erste-Person-Perspektive. Wenn dem so ist, ist dem Tritheismus jedoch nicht mehr zu entweichen.<sup>634</sup>

Durch die transzentallogische Herleitung der Einheit der trinitarischen Personen versucht Bernhard Nitsche diesen Vorwurf zu entkräften. Das Problem der Erste-Person-Perspektive stellt sich für ihn deshalb nicht, weil er sich gerade für ein rein transzentallogisches Denken entscheidet und sich damit gegen sozialphänomenologische oder bewusstseinsphänomenologische Ansätze wendet.

„[S]owohl ein sozialphänomenologischer Ansatz (Anerkennungsverhältnis) als auch eine bewusstseinsphänomenologische Reflexionstheorie (Differenz von Ich-Agens und Ich-Objekt‘ bzw. von ‚Selbst‘ und ‚Ich‘) [bekommen] die dynamische ‚Einheit‘ zu spät in den Blick [...]. Es gehört zu den klassischen Selbst-Bewusstseins-Konzepten, dass sie das ‚Selbst‘ *reflexiv* im Unterschied zum agierenden transzentalen Ich sowie in konstitutiver Abgrenzung gegenüber andern ‚Ichen‘ bestimmen. Weil eine solche Selbstbewusstseinstheorie weder die Einheit des Ich noch die wesentliche Gemeinsamkeit von Subjekten ursprünglich ansetzen kann, kommt eine ‚re-flexive‘ Bestimmung der Einheit des Bewusstseins systematisch jeweils ‚zu spät‘.“<sup>635</sup>

Nitsches Ansatz des Kommerziums retroszendierender Freiheiten setzt explizit präreflexiv und damit vor jeder Ersten-Person-Perspektive an.

„Während beim Menschen das transzendentale Mit-Bewusstsein und das explizite Selbst-Bewusstsein zu unterscheiden sind, kann eine solche Unterscheidung in Gott letztlich nicht vorgenommen werden. Transzentales Mit-Bewusstsein und re-flexives Selbstbewusstsein kommen in Gott je schon überein, wie auch die Personen in ihrem wechselseitigen Sich-Öffnen und in ihrer retroszendierenden Verbundenheit je schon überein kommen und eins sind.“<sup>636</sup>

Für die göttlichen Personen gilt dann, dass das Ich der jeweiligen Person nur ein Ich vom Anderen her und auf den Anderen hin ist. Die drei trinitarischen Personen

---

<sup>633</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 50f.

<sup>634</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 47.

<sup>635</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 212.

<sup>636</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 212f..

haben sich also schon zueinander entschlossen, „bevor“ sie dies überhaupt reflektieren können. Da dieser Entschluss zudem auch prätemporal zu denken ist, ist ein Entschluss der innertrinitarischen Freiheiten gegeneinander undenkbar. Er kann mangels Zeit nicht stattfinden und mangels Reflexivität nicht überlegt werden. Aus diesem Grund stellt sich für Nitsche die Frage nach jener Ontologie der präreflexiven Träger und deren Subjektivität nicht.<sup>637</sup>

Allerdings wäre in diesem Kontext doch nochmals die Frage zu stellen, wie das Verhältnis zwischen den drei einzelnen göttlichen Freiheiten der trinitarischen Personen und dem Wesen Gottes zu bestimmen ist. Wenn das Wesen Gottes nach Hermann Krings als vollkommene Freiheit zu bestimmen ist, kann Gott als selbstkonstitutives, selbstursprüngliches Wesen gedacht werden.<sup>638</sup> In diesem Sine beschreibt Krings die vollkommene, unbedingte Freiheit als „die Idee der Einheit von unbedingter Form des Sich-öffnens und unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit“<sup>639</sup>. In der vollkommenen Freiheit fallen also die Öffnung auf Gehalt und der Gehalt in eins. Wenn man nach der Konstitutionsbedingung dieser vollkommenen Freiheit fragt, so könnten die drei Freiheiten der göttlichen Personen ein Hinweis sein. Dabei stellt sich jedoch die Frage, inwiefern diese drei Freiheiten jeweils transzentallogisch als vollkommene Freiheit zu qualifizieren sind oder ob diese Denkfigur nicht in einen infiniten Regress führt, insofern jede der drei Freiheiten wiederum Freiheiten als jeweiligen Gehalt aufweisen müsste.

(2) Ein weiterer Kritikpunkt Thomas Schärtls bezieht sich auf die *handlungstheoretische Komponente des freiheitstheoretischen Personbegriffs* und damit verbunden auf die Annahme eines *inkompatibilistischen Freiheitsbegriffes*. Es muss nämlich auch innertrinitarisch überhaupt möglich sein, die andere Freiheit zu wollen. Das Wollen der anderen Freiheit verlangt aber auch, dass das Gegenteil möglich ist, denn „[w]o es keine Wählbarkeit des Wollbaren gibt, kann es auch keine echte Wahl und kein Wollen geben.“<sup>640</sup> Wenn es möglich sein soll, den Personbegriff auf

---

<sup>637</sup> Vgl. dazu auch Kap. 2.1.3.5.

<sup>638</sup> Vgl. KRINGS, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 177. „Für die entwickelte Struktur der endlichen Freiheit kann es dahingestellt bleiben, ob die vollkommene Freiheit, auf welche als Idee Bezug genommen wird, als göttliche Freiheit oder als Freiheit des Gottes oder auch als Gott bezeichnet wird.“

<sup>639</sup> KRINGS, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 176.

<sup>640</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 54.

die trinitarischen Instanzen zu übertragen und diese durch Freiheit bestimmt sein sollen, müssten sie zumindest die Möglichkeit haben, sich gegen den Anderen zu entscheiden und damit über Wahlfreiheit verfügen. Dadurch ist für Schärtl klar:

„Entweder verstehen wir nicht im Ansatz, was Freiheit innertrinitarisch bedeutet. Oder wir haben es hier mit einem kompatibilistischen innertrinitarischen (die Personen könnten sich theoretisch entscheiden, wie sie wollten, das Resultat der Entscheidung ist faktisch schon gesetzt) Freiheitsbegriff zu tun. In beiden Fällen wird die Freiheit der innertrinitarischen Personen irrelevant für alle anthropologischen, soteriologischen und gnadentheologischen Applikationen.“<sup>641</sup>

Nach Bernhard Nitsche stellt sich jedoch die Frage nach einem kompatibilistischen Freiheitsbegriff deshalb nicht, weil für die innertrinitarischen Personen keine Wahlfreiheit angenommen werden muss.

„Für die Anwendung dieses Modells ist es entscheidend, dass die Freiheit ihre transzendentale-materiale Erfüllung im Entschluss zu anderer Freiheit und dem Freiheitsverhältnis anderer Freiheit findet. Hingegen ist die Verfehlung dieses Gehaltes oder das Wollen des Bösen bereits nach Kant kein Vermögen der Freiheit, sondern ihre Verfehlung oder ihr ‚Unvermögen‘. In dieser Hinsicht ist das Moment der ‚Wahlfreiheit‘ zwar nicht unbedeutend, aber doch deutlich sekundär gegenüber dem Entschluss von Freiheit für Freiheit.“<sup>642</sup>

Wenn dem so ist und die Wahlfreiheit erst in einem weiteren Schritt nach der Selbstwahl der Freiheit anzusetzen ist, ist es für Gott unmöglich, sich gegen sich selbst zu entscheiden. Gott kann sein Wesen eben nicht aufheben, indem sich die einzelnen Hypostasen in ihrer Freiheit gegeneinander entscheiden. Der Entschluss gegen die Bejahung der Freiheit des Anderen ist in diesem Sinne eine Selbstverfehlung der Freiheit. Diese Selbstverfehlung ist für Gott nicht denkbar.<sup>643</sup> Die Freiheit in Gott muss so nach Nitsche nicht kompatibilistisch und damit in bestimmter Weise determiniert sein, damit sich keine der trinitarischen Personen gegen die anderen entscheidet. Der Entschluss gegen die andere Freiheit ist Selbstverfehlung.

Allerdings wäre hier die Rückfrage an Bernhard Nitsche zu stellen, ob es sich hierbei nicht zumindest doch um einen theologischen Kompatibilismus handelt. Die transzendentale Analyse der Freiheit des Menschen zeigte gerade auf, dass Öffnung auf Gehalt und der jeweilige Gehalt sich nicht immer entsprechen. In Bezug auf die göttliche, vollkommene Freiheit ist jedoch anzunehmen, dass sich hier in besonderer Weise Wesen und Willen entsprechen und gleichursprünglich zu

<sup>641</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 54.

<sup>642</sup> NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 103f. Vgl. dazu auch NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit, 424.

<sup>643</sup> Vgl. NITSCHE, Endlichkeit und Freiheit, 424.

denken sind. Gottes Wille würde an dieser Stelle durch sein Wesen bestimmt. Doch kann man an dieser Stelle wirklich noch von Freiheit sprechen oder ist dieser Begriff nicht deutlich äquivok zum alltäglichen Freiheitsverständnis? Auch wenn Wahlfreiheit nicht ausschließlich bestimmendes Kriterium für Freiheit ist, so wird sie doch i.d.R. bei der Verwendung des Freiheitsbegriffs impliziert, so dass die Verwendung des Freiheitsbegriffs hier zumindest Konnotationen einspielt, die in die Richtung von Wahlfreiheit führen und die Bernhard Nitsche eigentlich vermeiden will.

(3) Ein nächster Punkt betrifft die *Herleitung der Dreiheit in Gott* und damit der Phänomenologie der Liebe. Die zentrale Anfrage Thomas Schärtls an Vertreter einer sozialen Trinitätstheologie lautet: Warum braucht die Vollkommenheit der Liebe lediglich die Dreiheit, warum keine Vierheit oder Fünfheit? Wie bei Richard von St. Viktor und Richard Swinburne wird von sozialen Trinitätstheologen zur Begründung der Trinität oft darauf hingewiesen, dass Liebe sich auf ein Gegenüber und sich mit diesem Gegenüber auf ein Drittes hin öffnen muss, um vollkommen zu sein.<sup>644</sup> Auf die Anfrage, warum es sich gerade um drei Personen/Hypostasen handele und nicht um vier oder fünf, antwortet Nitsche mit vielen seiner Kollegen, dass eine numerische Quantifizierung keinerlei qualitativen Mehrwert erzeuge.<sup>645</sup> Dieses Argument wird von Schärtl deshalb als nicht stichhaltig anerkannt, weil es auf der schlichten Setzung beruhe, dass der Vierte nur die Quantität, nicht aber die Qualität der Liebe steigere.

„So einleuchtend es ist zu sagen, dass die Liebe zu einer anderen Person die Selbstliebe aufbricht, dass die Liebe zu einem Dritten auch alle egoistischen Elemente in der Liebe zwischen Zweiern zerbricht, so wenig schlüssig ist es zu behaupten, dass die Liebe zu einem Vierten qualitativ nichts Neues brächte, sondern nur die Wiederholung der Liebe zu einem Dritten sei. Phänomenologisch steht zu vermuten, dass die Qualität von Liebe von vornherein nicht im

---

<sup>644</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 28f.

<sup>645</sup> In diesem Zusammenhang weist Bernhard Nitsche darauf hin, dass Freiheit sich notwendigerweise auf andere Freiheit und auf deren eigenes Freiheitsverhältnis hin öffnen muss und damit eine Dreiheit der Freiheiten in Gott erforderlich ist, sofern Gott als vollkommene Freiheit und damit als vollkommene Liebe zu denken ist. Damit reicht es begründungslogisch vollkommen aus, eine Dreiheit der Freiheiten anzunehmen. Damit kann schon gedacht werden, „dass der Vater sich vordenklich und vorzeitig vollkommen zur Freiheit des Sohnes und dessen Freiheitsverhältnis zum Geist entschließt [...] usw. Wer demgegenüber einen qualitativen Mehrwert durch quantitative Steigerung (vier oder fünf usw. Freiheiten) annimmt, überträgt endliche Mengenvorstellungen und kategoriale Gehalte des menschlichen Freiheitsvollzugs auf Gott.“ NITSCHE, Muslimischer Monontheismus und christliche Trinitätslehre, 104.

Zahlenspiel von Eins, Zwei und Drei erfasst zu werden vermag, weil die Richtungssinne und Begründungsmotive von Liebe [...] ausgesprochen vielschichtig sind.“<sup>646</sup>

Bernhard Nitsches Antwort auf diese Anfrage ist der Hinweis auf die Unterscheidung von Entdeckungszusammenhang bzw. dem heilsgeschichtlichen Bestimmungszusammenhang und dem reflexiven Begründungszusammenhang, „der immer nur *ex post* die ‚Bedingung der Möglichkeit‘ bedenkt.“<sup>647</sup> So geht es Nitsche also lediglich darum, im Blick auf die Heilsgeschichte im Nachhinein darzulegen, warum es transzentallogisch sinnvoll ist, eine Dreiheit in Gott anzunehmen und nicht eine Vierheit oder Fünfheit. Mit der Annahme eines Kommerziums vollkommener Freiheiten kann die notwendige Annahme einer Dreiheit dargelegt werden. Da heilsgeschichtlich von vornherein aber von der Dreiheit ausgegangen wird, stellt sich die Frage nach der Vierheit usw. gar nicht.<sup>648</sup>

An diesem Punkt setzt die Kritik Schärtls nochmals an: Trinitätstheologische Modelle gehen immer von der Rekonstruktion des trinitarischen Dogmas aus, um einsichtig zu machen, warum es sinnvoll ist, trinitarisch von Gott zu sprechen. Dies versuchen sie auf der Grundlage bestimmter Begriffe wie Freiheit, Liebe etc., von denen man herleiten kann, dass Gott notwendig trinitarisch strukturiert zu denken ist und „Gottes Einheit keine monolithisch-tote Identität sein und meinen darf.“<sup>649</sup> Das gleiche macht damit auch Bernhard Nitsche, wenn er Gott als Kommerzium retroszendierender Freiheiten beschreibt. „Würde man nämlich“, so Schärtl, „das ‚*ex post*‘ als ‚Erkenntnisgrund‘ der Trinität radikal ernst nehmen, so wären auch alle begrifflich angeleiteten Rekonstruktionsversuche (also auch der von Nitsche) von vornherein zum Scheitern verdammt oder als unzulässig diskreditiert.“<sup>650</sup> Auch wenn man Schärtl an diesem Punkt zugestehen muss, dass Nitsche hier unzulässigerweise die Begründungsebenen wechselt, kann man doch auch spekulativ den Gedanken einsichtig machen, warum eine Dreiheit in Gott qualitativ nicht zu überbieten ist. Wenn nämlich Liebe die Zuwendung zur Freiheit und den damit

---

<sup>646</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 29f.

<sup>647</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 193.

<sup>648</sup> Hier wird nochmals deutlich, inwiefern sich die Ausgangspunkte von Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche unterscheiden, wenn Bernhard Nitsche gerade betont, dass sein Ansatz zunächst vom heilsgeschichtlichen Zeugnis ausgeht, demgegenüber Thomas Schärtl jedoch rein spekulativ die Notwendigkeit der trinitarischen Strukturierung darzulegen versucht.

<sup>649</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 29

<sup>650</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 29.

verbundenen Freiheitsverhältnissen dieser Freiheit braucht, braucht es zwangsläufig eine dritte Freiheit. Die Freiheit des Geistes als die dritte Freiheit neben der Freiheit des Vaters und des Sohnes ist nun aber als alle nur denkbaren Freiheitsmöglichkeiten umfassende Freiheit zu denken, so dass alle nur denkbaren Freiheitsverhältnisse in der Beziehung zum Geist im Hegelschen Sinne aufgehoben sind. Damit ist ausgeschlossen, dass eine vierte Freiheit eine qualitative Steigerung durch den Einbezug anderer Aspekte an Freiheitsmöglichkeiten erwirken könnte.

(4) Im Zusammenhang mit der Komplementarität von Statusgleichheit und Monarchie kritisiert vor allem Pannenberg die *Unterscheidung von Konstitutions- und Relationsebene*. Da die Trinitätslehre aus der Selbstoffenbarung Gottes und damit aus der Heilsökonomie abzuleiten sei, muss sie sich auch ihre Vorgaben aus der Geschichte Jesu geben lassen.

„[F]ür eine an der Geschichte Jesu orientierte Behandlung der Trinitätslehre geht die Konstitution der Trinität nicht dem Leben der Trinität schon voraus, sondern ereignet sich in diesem Lebensvollzug. Wenn die Zeugung des Sohnes in den Evangelien auf die Taufe bezogen wird (Lk 3,22), wenn die Einsetzung Jesu zum ‚Sohne Gottes in Macht‘ mit seiner Auferstehung von den Toten zusammengehört (Röm 1,4), wenn Jesus selbst bei seiner Taufe Empfänger des Geistes ist (Mk 1,10), der nach Johannes vom Vater ausgeht und den Jesus den Seinen senden wird (Joh 15,26), dann sind Konstitution und Leben der Trinität ineinander verwoben. Die Beschreibung der personalen Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist muss dann diesem Sachverhalt ebenso wie der Gegenseitigkeit in den trinitarischen Beziehungen Rechnung tragen.“<sup>651</sup>

Diese Kritik Pannenbergs wird von Bernhard Nitsche zurückgewiesen, da sie selbst sehr voraussetzungsreich sei. Wenn die Heilsökonomie und damit der biblische Befund Ausgangspunkt der trinitarischen Reflexion sei, dann bringe die biblische Theozentrik „gerade das Geschaffensein des Menschen Jesus in seinem Verhältnis zum Vater zum Ausdruck und behauptet damit – innerhalb seines [gemeint ist Pannenbergs, K.L.] univoken Denkansatzes – einen konstitutionslogischen Vorrang des Schöpfers im Relationsgeschehen. Dieses Problem kann Pannenberg nur überbrücken, indem er den göttlichen Sohn von Ewigkeit in formaler und materieller Univozität als Voraussetzung des konkreten Seins Jesu versteht.“<sup>652</sup> Damit be-

---

<sup>651</sup> WOLFHART PANNENBERG, Der offenbarungstheologische Ansatz in der Trinitätslehre. In: MICHAEL WELKER/MIROSLAV VOLF (Hg.), Der lebendige Gott als Trinität (FS Jürgen Moltmann), Gütersloh 2006, 13-22, hier 20.

<sup>652</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 221, Anm. 596.

steht auch hier das methodische Problem zwischen Analogie und Univozität im Vergleich der beiden Ansätze. Zudem berücksichtigt Pannenberg laut Nitsche hier nicht die Unterscheidung von Aussagen erster Ordnung (Relation Jesus – Vater) und Aussagen zweiter (Jesus – Logos) und dritter (Ordnung (Logos – Vater)).<sup>653</sup>

„Klassisch gesprochen ist hier zu fragen, ob Pannenberg damit nicht die Gegenläufigkeit von ratio cognoscendi (Relationsebene) und ratio essendi (Konstitutionsebene) außer Kraft setzt bzw. umgekehrt. In Pannebergs [sic!] Begründung scheint mir ein Hegelianismus lebendig, welcher die immanente Trinität als Resultat der oikonomia konzipiert, weshalb die ‚Monarchie‘ des Vaters ‚Resultat‘ des heilsökonomischen Lebensvollzugs ist, wie umgekehrt die Gottheit des Vaters im Lebensvollzug des Sohnes auf dem Spiel steht.“<sup>654</sup>

(5) Im Hinblick auf die *Konkretion der Personrede* stellt sich die Frage, inwiefern diese Redeweise schlüssig ist und ob sie wirklich zu einem vertieften Verständnis des vorliegenden Ansatzes beitragen kann. Nitsche konzipiert die Redeweise vor dem Hintergrund, dass dadurch die Analogizität des Ansatzes deutlicher als Integral von univoken und äquivoken Momenten bestimmt werden kann. „Dabei kennzeichnet das Adjektiv ‚personal‘ den christlichen und monotheistischen personalen Reflexionszusammenhang. Hingegen dienen die Präfixe ‚vor-‘, ‚über-‘ und ‚trans-‘ dazu, den analogen Charakter dieser Personrede zu verdeutlichen.“<sup>655</sup> Was aber nun genau darunter zu verstehen ist, bleibt m.E. offen. Grundsätzlich verzichtet Nitsche auf den Begriff „Person“ im trinitätstheologischen Zusammenhang und verwendet stattdessen den Begriff der Hypostase bzw. der freien, subjektiven Trägerschaft. Dadurch schafft er es, sehr präzise zu benennen, wie sich die einzelnen Hypostasen als Wesen Gottes konstituieren. Dies ermöglicht, dass die mit dem Begriff der Person verbundenen Vorstellungen aus dem anthropologischen Kontext nicht zu schnell auf die göttlichen Hypostasen projiziert werden und die analoge

<sup>653</sup> Aussagen erster Ordnung betreffen die „narrative Organisation des ursprünglichen Erfahrungszeugnisses“, Aussagen zweiter Ordnung betreffen die reflexive Ebene der „immanente[n] Durchbestimmung des narrativen Zeugnisses von der Gegenwart Gottes als Vater, Sohn und Geist [...], welche bereits neutestamentlich vor allem in den Hymnen und Liedern über Jesus als den Christus Gottes und Herrn der Gemeinde gebündelt wird“, Aussagen dritter Ordnung schließlich reflektieren „die zentralen Problemfelder und Überhangfragen der trinitarischen ‚Grenzaussagen‘, welche metareflexiv mit methodologischen Vorentscheidungen (z.B. transzental versus phänomenologisch) und spezifischen systematischen Problemindikatoren (etwa der Verhältnisbestimmung von Monarchie und Statusgleichheit) verbunden sind“. NITSCHE, Gott und Freiheit, 170f.

<sup>654</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 221, Anm. 596.

<sup>655</sup> NITSCHE, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, 112. Vgl. auch NITSCHE, Gott und Freiheit, 226: „Eine solche je spezifische Akzentuierung des Personseins der voneinander unterschiedenen freien Träger des göttlichen Lebens unterstreicht die analoge Verwendung des Personbegriffs und konturiert das je spezifische Profil von Vater, Sohn und Geist.“

Struktur des Ansatzes quasi gewahrt bleibt. Durch die nun doch wieder aufgegriffene personale Redeweise wird dieser Vorteil jedoch negiert, da mit den verwendeten Charakterisierungen anthropologische Konnotationen wachgerufen werden.

Wenn das Wesen Gottes als Kommerzium dreier präreflexiver und prätemporaler, retroszendierender Freiheiten bestimmt wird, wie kann es dann sein, dass der Vater *vor*-personal ist, wenn doch jegliche Zeitdimensionen aus dem Kommerzium herausgehalten werden sollen? Wenn der Vater eine eigene Freiheit hat, so ist er Person. Wie kann er dann dadurch vor-personal werden, dass andere Freiheit und Personalität durch ihn konstituiert wird? Dies ändert doch nichts an seiner ihm zugesprochenen Personalität. Verführt nicht letztlich die Präposition „vor“ dazu, doch wieder zeitliche Dimensionen in Gott einzutragen? Und was bedeutet es schließlich, wenn eine Person *vor*-personal ist? Eine Person ist – oder sie ist nicht; wie kann sie vor der Personalität sein? Oder meint Person hier letzten Endes doch wieder etwas ganz anderes?

Ähnlich stellt sich die Lage bezüglich des Logos und des Geistes als über- und transpersonal dar. Inwiefern kann der Mensch Jesus von Nazareth als der Logos als über-personal gelten, wenn doch das wahre Menschsein nicht zu kurz kommen darf? Im Hinblick auf den Geist verschärft sich nochmals das Problem: Betont Nitsche in besonderer Weise die Eigenständigkeit und die Rolle des Geistes im Kommerzium der drei Freiheiten in Gott, so wird er mit der Charakterisierung als „transpersonal“ in erster Linie als verbindendes Element zwischen Vater und Sohn und zwischen Gott und Schöpfung eingeführt. Wird dadurch nicht seine eigene Personalität in gewisser Weise gefährdet? Und ist nicht auch der Sohn als Mittler zwischen Gott und Schöpfung anzusehen? So droht ein entscheidender Vorteil des Ansatzes, nämlich der Profilierung der Rolle des Geistes, an dieser Stelle wieder zu verfallen.

Grundsätzlich stellt sich zudem die Frage, warum es einer alternativen Sprechweise bedarf, um die analoge Struktur des Ansatzes – vor allem im Bezug auf die Verwendung des Personbegriffs – zu betonen. Dadurch, dass Nitsche doch größtenteils auf den Personbegriff in Bezug auf die drei Hypostasen verzichtet, um einem Missverständnis des Begriffes vorzubeugen, sehe ich keine Notwendigkeit, die Rede nun wieder einzuführen, um dann damit die analoge Struktur zu betonen. Es

steht zu bezweifeln, dass diese alternative Sprechweise zu einem tieferen Verständnis des Ansatzes führen kann.

#### *4.2.3.9 Zusammenfassung*

Bernhard Nitsche hat einen Ansatz vorgelegt, der Gott als vollkommene Freiheit und damit als Liebe denken will. Die unbedingte Anerkennung der Freiheit des Anderen wird hier als Liebe einsichtig gemacht. Wenn Gott die vollkommene Freiheit ist, benötigt es auch in Gott einen gleichwertigen Gehalt, an dem sich die vollkommene Freiheit realisieren kann. Da aber immer auch die Freiheitsmöglichkeiten der anderen Freiheit zu etwas Drittem hin mitgeliebt werden müssen, muss es drei vollkommene Freiheiten in Gott geben. Damit die Annahme dieser drei Freiheiten nun nicht zum Tritheismus führt, muss ausgeschlossen werden, dass sie sich gegeneinander wenden können. Bernhard Nitsche denkt sie deshalb als präreflexiv und prätemporal. Sie sind also schon vor jeder Zeit und jeder Reflexion so sehr aufeinander bezogen und haben sich schon in einem dynamischen Wechselspiel so sehr zueinander entschlossen, dass sie nicht voneinander getrennt werden können und so eine in sich differenzierte Form der Einheit bilden. Da dieser Ansatz sich als rein transzentallogisch versteht, geht er immer von den Bedingungen der Möglichkeit aus, Gott als Freiheit und als Liebe zu denken und befindet sich immer an den Grenzen des noch Denkbaren. Bestehen bleibt letztlich allerdings die Frage nach dem Verhältnis von den drei göttlichen Freiheiten zur einen göttlichen Freiheit des Wesens.

## 5 CHRISTLICHE KONZEPTIONEN AUF DEM PRÜFSTAND: DAS GESPRÄCHSANGEBOT JÜRGEN WERBICKS

In diesem letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit soll es nun abschließend darum gehen, die behandelten christlichen trinitätstheologischen Ansätze auf den Prüfstand des interreligiösen Dialogs, genauer des christlich-muslimischen Dialogs zu stellen. Im Laufe der Arbeit wurden in Kapitel 3 im Gespräch mit muslimischen Theologen Anfragen an christliche Trinitätstheologie entwickelt, mit denen sich christliche Ansätze auseinanderzusetzen haben und auf die sie Antworten zu formulieren haben. Die in Kapitel 4 in den Blick genommenen christlichen Ansätze der Trinitätstheologie wurden bislang zwar nur innerchristlich diskutiert, dabei sind implizit aber immer wieder auch die Themenfelder der Anfragen aus muslimischer Sicht zur Sprache gekommen. Diese Ergebnisse sollen nun nochmals systematisch dargestellt werden. Im Anschluss daran wird schließlich der Ansatz Jürgen Werbicks vorzustellen sein und zu schauen sein, inwiefern er eine Antwort auf die formulierten Anfragen bieten kann.

### 5.1 Der Prüfstand: Christliche Ansätze und die Anfragen aus muslimischer Perspektive

Im Folgenden sollen die in Kapitel 3 formulierten Anfragen aus der Perspektive der muslimischen Theologie aufgegriffen und in das direkte Gespräch mit den christlichen Ansätzen von Bernhard Nitsche und Thomas Schärtl gebracht werden. Dabei werden zunächst jeweils die Anfragen wiederholt und anschließend in Bezug auf beide Ansätze diskutiert.<sup>656</sup>

---

<sup>656</sup> Da schon in der innerchristlichen Diskussion in Kapitel 4.2 aufgezeigt werden konnte, welche Problemüberhänge im Ansatz von Magnus Striet festzumachen sind und inwiefern Bernhard Nitsches Ansatz eine Weiterentwicklung des Ansatzes von Magnus Striet darstellt, wird an dieser Stelle nur der Ansatz von Bernhard Nitsche in die Diskussion eingebracht.

### 5.1.1 Attribute und Hypostasen

*Muslimische Anfrage: Vor allem in Anschluss an die Diskussion um das Verhältnis von Hypostasen und Attributen Gottes in 3.3.1 muss christliche Theologie besonderen Wert darauf legen, die Differenzen zwischen den Attributen und den Hypostasen Gottes deutlich zu markieren. So ist die Trinitätstheologie dazu aufgefordert, die Attribute Gottes wie Unveränderlichkeit, Allmacht, Ewigkeit etc. so zu formulieren, dass sie sowohl das Wesen als auch die Hypostasen Gottes gleichermaßen betreffen und nicht auf der personunterscheidenden Ebene angesetzt werden.*

Im Gespräch mit muslimischen Positionen muss christliche Theologie, wie sich schon während der gesamten Arbeit zeigte, besonderen Wert darauf legen, den Unterschied zwischen Attributen und Hypostasen deutlich herauszustellen. Alle Attribute Gottes sind sodann gleichermaßen auf sein Wesen als auch auf die Hypostasen Vater, Sohn und Geist zu beziehen, da letztlich das Wesen Gottes in diesen Hypostasen besteht.

Natürlich wird diese Unterscheidung von Attribut und Hypostase sowohl im monosubjektiven Ansatz Thomas Schärtls als auch im interpersonalen Ansatz Bernhard Nitsches beachtet, dennoch sind unterschiedliche Zugänge im Verständnis der Attributen Gottes und unterschiedliche Ausdifferenzierungen des Hypostasenbegriffs festzumachen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Attributen kann bei Thomas Schärtl im Kontext einer monosubjektiven Trinitätstheologie die *simplicitas dei*, die Einfachheit Gottes, als Metaprädikat beschrieben werden, von dem aus alle anderen Eigenschaften und Attribute in den Blick genommen werden.<sup>657</sup> Da Schärtl stark vom hegelianischen Subjektverständnis aus denkt, kann er betonen, dass alle Eigenschaftsaussagen bzw. Attribute Gottes letztlich im Substanzbegriff zusammen-

---

<sup>657</sup> Vgl. BERNHARD NITSCHE, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes. In: Thomas MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 411-443, hier 411.

fallen.<sup>658</sup> Dabei ist die Substanz Gottes als „als der Wahrmacher für alle Eigenschaftsaussagen, die von Gott getroffen werden“<sup>659</sup> zu verstehen.

„Es kann für alle Aussagen von Gott nur einen einzigen Wahrmacher geben: Die *Substanz* Gottes, deren lumineszierende Eigenart adäquat nur in der von Hegel dargelegten Weise erfasst werden kann. Sie ist reinstes In-Sich-Stehen in einer sich reflektierten Gehaltlichkeit.“<sup>660</sup>

So werden quasi von der Substanz aus die Eigenschaften bzw. Attribute Gottes betrachtet. Die trinitarischen Hypostasen werden dagegen im Sinne von Instanzen der Selbstvermittlung Gottes „in einem ewigen Ereignis, in dem Gott sich vom Substanzsein (in seiner ganzen transzendenten Abstraktheit) zum Subjektsein (in seiner weltzuwendbaren Personhaftigkeit) vermittelt,“<sup>661</sup> verstanden.

Im Gegensatz zum Ansatz Thomas Schärtls kann im interpersonalen Ansatz Bernhard Nitsches zunächst die Liebe als Metaprädikat Gottes beschrieben werden.<sup>662</sup> Das Wesen Gottes wird als Freiheitskommerzium verstanden, das in erster Linie durch das Attribut Liebe bestimmt wird. Durch die freiheitsanalytische Ausrichtung des Ansatzes Nitsches wird hier zunächst der Fokus auf die heilsökonomische Dimension der Herleitung der Trinitätstheologie gelegt. Ausgehend vom biblischen Zeugnis und den Entwicklungen der ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte – und hier vor allem im Rekurs auf die kappadokische Trinitätstheologie –, versucht Bernhard Nitsche einsichtig zu machen, dass das Wesen Gottes vorreflexiv und prätemporal als Kommerzium dreier Freiheiten gedacht werden kann. Allerdings ist die Attributenlehre in diesem methodologischen Zugang als Forschungsdesiderat zu bestimmen:

---

<sup>658</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL, Einfachheit Gottes und die Trinität. In: Thomas MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 379–409, hier 403.

<sup>659</sup> SCHÄRTL, Einfachheit Gottes und die Trinität, 399.

<sup>660</sup> Schärtl bezieht sich hier auf folgendes Hegel-Zitat: „Dieses Sein ist die *Substanz*, als die letzte Einheit des Wesens und Seins ist sie das Sein in *allem* Sein, – weder das unreflektierte Unmittelbare noch auch ein abstraktes, hinter der Existenz und Erscheinung stehendes, sondern die unmittelbare Wirklichkeit selbst, und diese als absolutes Reflektiertsein in sich, als an und für sichseiendes *Bestehen*. – Die Substanz als diese Einheit des Seins und der Reflexion ist wesentlich das Scheinen und das Gesetztein ihrer.“ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II* (Werke 6), ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1990, 219. Zitiert nach SCHÄRTL, Einfachheit Gottes und die Trinität, 399f.

<sup>661</sup> SCHÄRTL, Einfachheit Gottes und die Trinität, 407.

<sup>662</sup> Allerdings würde Thomas Schärtl an dieser Stelle wohl auch darauf verweisen, dass seine Trinitätstheologie auch vom Prädikat der Liebe aus entwickelt werden kann. „Das hier skizzierte Modell ist freilich immer noch in der Lage, von der Liebe Gottes zu sprechen – aber sie ist primär jenes freie Geschenk an die Schöpfung, das vom Vater als dem *Grund* des Gottseins Gottes ausgeht, im Logos ihre *wahre Ausprägung* und im Geist ihre Geschenk-*Gestalt* findet; in der von Christinnen und Christen erzählten und liturgisch gefeierten Heilsgeschichte wird eben diese Liebe erinnert und vergegenwärtigt.“ SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 67.

„Die Aufgabe, ein systematisch alternatives Konzept zu formulieren, welches nicht dem Metaprädikat der *simplicitas* verpflichtet ist, sondern der trinitätstheologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte (im deutschsprachigen Raum) gemäß den Gedanken Gottes im Ausgang von der biblischen Differenzierung der Personen und systematisch unter dem Metaprädikat der Liebe (bzw. transzental als Kommerzium der Freiheit) profiliert, musste das Verhältnis des Seins Gottes zu seinen Attributen in den Hintergrund treten lassen.“<sup>663</sup>

Vor diesem Hintergrund kann neben dem Metaprädikat der Liebe auch die Allmacht Gottes ausbuchstabiert werden. Hingegen ist zum einen noch zu klären, inwiefern die „absoluten“ Attribute (Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Allmacht usw.) als Konsequenzen des Seins Gottes einerseits sowie als systematische Implikate auch der heilsgeschichtlich-relationalen und insofern „relativen“ biblischen Attribute (Barmherzigkeit, Treue, Gerechtigkeit usw.) zu erschließen sind.<sup>664</sup> Zum anderen ist zu klären, inwiefern in diesem freiheitsanalytischen Ansatz die jeweiligen Attribute auf die einzelnen trinitarischen Hypostasen zu beziehen sind. Die Hypostasen sind als jeweils freie Träger des wesentlich Gemeinsamen und der spezifischen Eigentümlichkeiten zu bestimmen, was schließlich zu der Frage führt, „wie die drei freien Träger (Hypostasen) [...] im göttlichen Freiheitskommerzium das eine Sein Gottes jeweils gemeinsam und seine Attribute jeweils ‚eigentümlich‘ frei aktuieren.“<sup>665</sup>

### 5.1.2 Zeitlichkeit Gottes

Muslimische Anfrage: Zudem muss Trinitätstheologie in besonderem Maße darauf achten, dass keine zeitlichen Kategorien in das Wesen Gottes eingetragen werden und so die Zeitlosigkeit Gottes gewahrt bleibt (vgl. Kap. 3.3.2).

Der Blick auf das Verhältnis des Wesens Gottes zu seinen Hypostasen kann schnell dazu führen, zeitliche Kategorien von Vorher und Nachher in das Wesen Gottes einzutragen. So müssen trinitätstheologische Ansätze besonderen Wert darauf legen, genau diese Assoziationen der zeitlichen Kategorien zu vermeiden und auszuschließen.

<sup>663</sup> NITSCHE, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium, 440.

<sup>664</sup> NITSCHE, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium, 442f.

<sup>665</sup> NITSCHE, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium, 443.

Diese zeitlichen Kategorien kann Thomas Schärtl durch die Annahme einer „dauer-entgrenzten Dauerlosigkeit“ in Gott vermeiden. Gottes Leben wird als „ewiges, nicht in zeitliche Teile zerfallendes Ereignis gefasst“<sup>666</sup>. Damit legt Thoams Schärtl besonderen Wert darauf, genau diese zeitlichen Konnotationen von Beginn an auszuschließen. Dadurch, dass Thomas Schärtl grundsätzlich auch von der Einheit Gottes ausgehend die Instanzen als Instanzen der einen Substanz Gottes denkt, stellt sich die Frage nach einem zeitlichen Vor- und Nachher nicht so drängend wie in einem interpersonalen Ansatz, der von einem wie auch immer gearteten Entschluss von drei Personen zueinander ausgeht.

Bernhard Nitsche versucht die Gefahr einer Verzeitlichung Gottes durch die Annahme der Prätemporalität des Freiheitsentschlusses der drei göttlichen Freiheiten zueinander zu überwinden. Die drei göttlichen Freiheiten entschließen sich prätemporal und präreflexiv, das heißt ohne jegliche Zeitlichkeit und vor jeder Reflexion zueinander und bilden somit ein Freiheitskommerzium. Allerdings bleibt an dieser Stelle die Frage bestehen, wie ein solcher Entschluss zu anderer Freiheit prätemporal ohne ein Vor- und ein Nachher erfolgen kann bzw. genauer, ob ein Entschluss nicht ein Vor- und ein Nachher bedarf. Letztlich läuft diese Frage darauf hinaus, ob hier nicht doch ein kompatibilistisches Freiheitsverständnis vorliegt, da zumindest das alltägliche Verständnis von Freiheit auch Wahlfreiheit und damit ein Vorher und Nachher einschließt. Wenn aber diese Dimensionen aus Gott herausgehalten werden sollen, so ist die Frage, ob der Begriff der Freiheit hier nicht etwas ganz anderes meint als das, was wir alltäglich unter Freiheit verstehen und ob dieser Begriff hier angemessen ist.<sup>667</sup>

Es bleibt an dieser Stelle letztlich noch einmal festzuhalten, dass die theologische Verhältnisbestimmung des Wesens Gottes zur Zeit und Ewigkeit auch heute noch umstritten ist und ein Forschungsdesiderat darstellt, das es zu bearbeiten gilt.<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 64.

<sup>667</sup> Vgl. zur Frage nach Zeitlichkeit in Gott auch BRIAN LEFTOW, Tempting God. In: *Faith and Philosophy* 31(2014), 3-23. Leftow geht in der Tradition der lateinischen Trinitätstheologie davon aus, dass sich das eine göttliche Wesen in der Gestalt der göttlichen Personen an unterschiedlichen Zeiten der Geschichte – quasi wie in einer Zeitreise – unterschiedlich zeigt. Wenn man diese Verhältnis Gottes zur Zeit annehmen würde, könnte der Freiheitsentschluss als unterschiedliche Punkte der Zeitreise verstanden werden. Allerdings bleibt hier wieder die Frage bestehen, inwiefern die trinitarischen Personen als distinkt voneinander gedacht werden können.

<sup>668</sup> Vgl. zu dieser Forderung bspw. LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 355 FN 163; STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 50-61.

### 5.1.3 Mehrfachinstantiierung

Muslimische Anfrage: Im Zusammenhang mit den Anfragen an eine mögliche Mehrfachinstantiierung muss trinitätstheologisch plausibilisiert werden können, warum Gottes Wesen gerade in drei Hypostasen zu denken ist (vgl. Kap. 3.3.3).

Die Frage nach einer möglichen Mehrfachinstantiierung stellt sich für monosubjektive Ansätze wie bei Thomas Schärtl nicht in dem Maße wie interpersonalen Ansätzen bspw. von Bernhard Nitsche. Das liegt daran, dass monosubjektive Ansätze in besonderem Maße die Einheit betonen, da sie ja von dem einen Wesen Gottes ausgehend denken und dabei die *simplicitas dei* in besonderer Weise in den Blick nehmen. Allerdings stellte sich schon in der Auseinandersetzung mit dem Ansatz Thomas Schärtls die Frage, inwiefern die Übertragung von tertiären Strukturen des Bewusstseins auf das Wesen Gottes wirklich notwendig sind bzw. ob diese Strukturen wirklich notwendig tertiar sind. In diesem Sinne wurde auch schon in der kritischen Diskussion des Ansatzes darauf hingewiesen, ob die Bewusstseinsphänomene, die von Schärtl in Anspruch genommen und in den Dimensionen des transzendentalen, des empirischen/semiotischen und des intentionalen/konkreten Selbst beschrieben werden, notwendig tertiar strukturiert sind, zumal Thomas Schärtl wie gezeigt selbst nicht durchgängig präzise diese Unterscheidung verwendet.<sup>669</sup>

Vor allem im Zusammenhang mit der Beschreibung des Wesens Gottes als Liebe stellt sich die Anfrage nach einer möglichen Mehrfachinstantiierung nochmals stärker. So wird häufig die Frage gestellt, warum vollkommene Liebe sich gerade in drei Personen manifestiert und sich kein qualitativer Mehrwert bei vier oder fünf Personen ergibt.<sup>670</sup> Liebe kann allerdings angemessen, wie Bernhard Nitsche betont, nur durch die Kategorie der Freiheit bestimmt werden.<sup>671</sup> Vom Begriff der Freiheit aus kann dann begründet werden, dass

„ein Kommerzium von drei Freiheiten den qualitativen Höchstfall eines Freiheitskommerziums versinnbildlicht. Findet die transzendentale Freiheit ihre materiale Erfüllung im Ent-

<sup>669</sup> Vgl. dazu Kap. 4.1.5. Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 62; 66.

<sup>670</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 28.

<sup>671</sup> Vgl. NITSCHE, Gott und Freiheit, 171.

schluss zu anderer transzendentaler Freiheit und ihrem eigenständigen Freiheitsverhältnis, so ist ein Kommerzium von drei Freiheiten geeignet, den qualitativen Höchstfall des transzendentalen Freiheitsvollzugs anthropologisch und *via reductionis* zu verdeutlichen. In einem solchen Kommerzium von drei Freiheiten kann gedacht werden, dass jeweils eine Freiheit auf eine andere Freiheit hin entschlossen ist und darin auch zu einem eigenständigen Freiheitsverhältnis dieser anderen Freiheit. Demgegenüber erzeugen quantitative Weiterungen keinen qualitativen Mehrwert.“<sup>672</sup>

Natürlich kann an dieser Stelle wie bereits in Kapitel 4.2.3.8 zu sehen war, mit Thomas Schärtl die Frage gestellt werden, ob nicht im Sinne einer Phänomenologie der Liebe durch eine vierte Person nicht ein qualitativer Mehrwert eingetragen würde.<sup>673</sup> Allerdings ist hier theologisch nochmals festzuhalten, dass durch die Freiheit des Geistes alle nur denkbaren Freiheitsmöglichkeiten und jede denkbare Andersheit in das Wesen Gottes aufgehoben sind. In diesem Sinne bringt eine vier-te Freiheit in der Tat keinen qualitativen Mehrwert.

### 5.1.4 Handlungseinheit

*Muslimische Anfrage: Weiterhin ist zu erklären, wie eine Handlungseinheit bei einer Betonung der Verschiedenheit der Personen/Hypostasen angenommen werden kann, so dass die Werke Gottes nach außen als nicht getrennt betrachtet werden können und dennoch die Distinktheit der Personen intelligibel bleibt (vgl. 3.3.4).*

Diese Anfrage bezieht sich letztlich auf die Verhältnisbestimmung von Einheit und Verschiedenheit innerhalb des göttlichen Wesens. Zum einen muss Trinitätstheologie natürlich plausibilisieren können, dass die Werke Gottes nach außen nicht getrennt werden dürfen. Dennoch ist auf der anderen Seite auch aufzuzeigen, dass es unterschiedliche Hypostasen in Gott gibt. Nun werden in einem monosubjektiven Ansatz wie bei Thomas Schärtl grundsätzlich die Einheit und damit verbunden auch die Handlungseinheit der trinitarischen Instanzen besonders ernst genommen und betont. Gefordert sind an dieser Stelle wieder eher interpersonale Ansätze, da man hier vermuten könnte, dass die drei trinitarischen Personen in

---

<sup>672</sup> NITSCHE, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium, 437.

<sup>673</sup> Vgl. dazu SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 30 und Kap. 4.2.3.8.

ihrer Freiheit jeweils eigenständige Handlungsmöglichkeiten haben. Im Kontext der Frage nach der Handlungseinheit der trinitarischen Personen verweist Nitsche jedoch darauf, dass sich die göttlichen Hypostasen schon von Anfang an und vor jeder Reflexion (präreflexiv und prätemporal) zum gegenseitigen Gehalt bestimmen, so dass es keine unterschiedenen Willen mehr geben kann. Vielmehr herrscht von Anfang an eine Willens- und damit auch eine Handlungseinheit.<sup>674</sup>

### 5.1.5 Verständnis des Hypostasen- und Personbegriffs

*Muslimische Anfrage: Die zentralste Frage der Trinitätstheologie ist schließlich die Frage nach dem richtigen Verständnis des Hypostasen- bzw. Personbegriffs. Diese Frage stellte sich schon im Kontext der dogmengeschichtlichen Entwicklung und der Ansätze der kappadokischen Kirchenväter und Augustinus und tritt auch in der Auseinandersetzung mit der koranischen Kritik und der Diskussionsbeiträge Theodore Abū Qurrahs oder Abū 'Isā al-Warrāqs immer wieder zu Tage. Trinitätstheologie muss zumindest Annäherungen an die Bedeutung des Begriffs der Hypostase bzw. der trinitarischen Personen liefern können, die eine klare Differenz zur muslimisch rezipierten Attributenlehre aufzeigt. Dabei sind jegliche Verweise, die das Hypostasenverständnis in die Nähe eigenständiger Entitäten oder Substanzen bringen, strengstens zu vermeiden. Im Gegensatz dazu muss auch identifikationstheologischen Tendenzen, die die heilsgeschichtlich begründete Verschiedenheit nicht genügend wahren, ausgewichen werden. Auch schließen sich Ansätze aus, bei denen es so anmutet, dass das eine Wesen Gottes quasi etwas Viertes neben den drei Hypostasen Gottes ist. Schließlich sind auch alle Ansätze zu vermeiden, die subordinatianistische Tendenzen aufweisen.*

Die zentrale Frage auch der gegenwärtigen Debatten um trinitätstheologische Ansätze ist die Frage nach dem Hypostasen- bzw. Personenbegriff. Vor allem die Diskussionen um den neuzeitlichen Personenbegriff zeigen die Schwierigkeiten

---

<sup>674</sup> Vgl. dazu Kap. 4.2.3.5.

auf, die mit einer Übernahme des Personenbegriffs gegenwärtig verbunden sind. Aus diesem Grund verwendet Thomas Schärtl den Begriff der *Instanz*, um diese Problemfelder zu überwinden. Nur so ist für ihn gewährleistet, dass Aspekte wie die Annahme von drei distinkten Bewusstseinen oder die Erste-Person-Perspektive der trinitarischen Instanzen vermieden werden können. Die Instanzen sind dabei als das Ereignis der Selbstvermittlung der einen Substanz Gottes zu verstehen. Inhaltlich werden diese Instanzen durch das transzendentale, das semiotische und das empirische Selbst hergeleitet. Während in Ansätzen sozialer Trinitätstheologie teilweise die restlose Verschiedenheit der trinitarischen Personen so groß gedacht wird, dass die Differenz zwischen Gott und Welt „fast (vernachlässigbar) klein erscheint“<sup>675</sup> und in der innertrinitarischen Verschiedenheit aufgehoben ist, wird bei Thomas Schärtl eine Verschiedenheit der Instanzen natürlich mitbedacht, sie ist jedoch eben nicht so groß wie die Differenz zwischen Gott und Welt.

Bernhard Nitsche verwendet anstatt des Personbegriffs den Begriff der Hypostase, die als „integrale Träger des wesentlich Gemeinsamen wie der spezifischen Eigentümlichkeiten [zu verstehen sind]. Die Hypostase ist freier und selbstvollmächtiger Träger der spezifischen Eigentümlichkeiten und der relationalen Gemeinsamkeit (des Wesens).“<sup>676</sup> Ausgangspunkt ist für ihn zunächst die Auseinandersetzung mit der kappadokischen Trinitätstheologie. In Bezug auf Hermann Krings entwickelt Nitsche schließlich den Gedanken des Kommerziums der drei göttlichen Freiheiten, die präreflexiv und prätemporal sich gegenseitig als Gehalt bestimmen und so das Wesen Gottes bilden. Es bleibt aber letztlich die Frage, inwiefern hier der Begriff Freiheit nicht andere Konnotationen hervorruft.<sup>677</sup>

### 5.1.6 Heilsgeschichtliche Rückbindung

*Muslimische Anfrage: Bei all diesen spekulativen Fragen, die sich auf die immanente Trinitätstheologie beziehen, muss jedoch gerade im Gespräch mit dem Islam her-*

---

<sup>675</sup> SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 33.

<sup>676</sup> NITSCHE, Gott und Freiheit, 168.

<sup>677</sup> Vgl. dazu Kap. 4.2.3.8.

*ausgearbeitet werden, warum es heilsgeschichtlich überhaupt notwendig ist, christlich von drei Personen zu sprechen, in denen mir Gott begegnet. So ist Trinitätstheologie vor allem herausgefordert, eine ausführliche heilsgeschichtliche Rückbindung vorzulegen.*

Vor allem im Dialog mit dem Islam muss christliche Trinitätstheologie darlegen können, welche Erfahrungen ursprünglich dazu führten, Gottes Wesen als trinitarisch zu bestimmen. In Bezug auf diese Frage wird abermals die grundsätzlich unterschiedliche Herangehensweise von Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche deutlich.

Thomas Schärtl entwickelt seine Trinitätstheologie zunächst rein immanent. So wird eine heilsgeschichtliche oder biblische Verortung der Trinitätstheologie sicher mitgedacht, aber zumindest nicht expliziert. Schärtl betont in seinem Ansatz besonders stark die Notwendigkeit der Dreifaltigkeit Gottes, denn auch ohne Welt und ohne Inkarnation ist sein Wesen als trinitarisch zu bestimmen.<sup>678</sup> Nun ist natürlich eine heilsgeschichtliche oder biblische Verortung dieses Ansatzes möglich. Dennoch stellt sich die Frage, ob nicht dem Ansatz Schärtls im Bereich der spekulativ-immanenten Trinitätstheologie ein deutlich höherer Begründungsanspruch zugrunde liegt, als es bei Bernhard Nitsche der Fall ist und der für das muslimisch-christliche Gespräch Probleme mit sich bringen kann.

Bernhard Nitsche geht im Gegensatz zu Thomas Schärtl zunächst vom biblischen Befund aus und entwickelt von dort aus eine spekulative Denkfigur, bei der das Wesen Gottes als Kommerzium dreier Freiheiten bestimmt wird. Dabei wird durch das transzentallogische Vorgehen vor allem nach den Bedingungen der Möglichkeit gefragt und keine notwendigen Existenzaussagen gemacht. Durch den Ausgang von der Heilsgeschichte kann Bernhard Nitsche schließlich auch dem Rahnerschen Axiom insofern entsprechen, als durch das Primat der heilsökologische Herleitung der erkenntnistheologische Sinn beachtet wird. In diesem Sinne ist vor allem durch die heilsgeschichtlichen Erfahrungen Gottes Wesen als trinitarisch zu bestimmen, die sodann – wie das Axiom auch besagt – Konsequenzen für die Bestimmung des immanenten Wesens Gottes mit sich bringen.

---

<sup>678</sup> Vgl. SCHÄRTL, Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes, 68.

### *Zusammenfassung:*

Die Diskussion der trinitätstheologischen Ansätze Thomas Schärtls und Bernhard Nitsches mit den muslimischen Anfragen ergab zum einen, dass der Vorteil des monosubjektiven Ansatzes Thomas Schärtls im Verzicht auf den Personbegriff liegt, so dass die Gefahr von Subjektivität innertrinitarisch vermieden werden kann. Jedoch stellt sich hier die Anfrage, inwiefern man wirklich von einer Notwendigkeit der trinitarischen Rede von Gott sprechen kann.

Der Vorteil des interpersonalen Ansatzes Bernhard Nitsches liegt hingegen in seiner heilsgeschichtlichen Herleitung und seinem Begründungsanspruch, lediglich die Bedingungen der Möglichkeiten und keine Existenzaussagen formulieren zu wollen. Allerdings bleibt hier schließlich die Frage, inwiefern der Begriff der Freiheit hier nicht zu sehr vom alltäglichen Verständnis abweicht und so nicht mehr rezipierbar ist.

## 5.2 Das Gesprächsangebot: Jürgen Werbicks trinitätstheologischer Ansatz

In der Diskussion der trinitätstheologischen Ansätze mit den muslimischen Anfragen konnten letztendlich nicht alle Problemfelder überwunden werden. Aus diesem Grund soll nun abschließend der monosubjektive Ansatz Jürgen Werbicks skizziert werden, der diese Problemfelder zu überwinden versucht und so ein Gesprächsangebot für den muslimisch-christlichen Dialog darstellen kann.

Ausgangspunkt für den trinitätstheologischen Ansatz Jürgen Werbicks ist die Beschreibung des Wesens Gottes als die Liebe. Anstatt aber dieses Liebesgeschehen nun spekulativ einsichtig machen zu wollen, wie es in interpersonalen Ansätzen der Fall ist, geht Werbick von der Herleitung der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen aus. Dabei verwendet er den Personbegriff, versucht ihn aber eben nicht durch Freiheit oder Selbstbewusstsein zu füllen, sondern ihn durch seine Relationalität zu bestimmen. „Das Personsein kann in diesem Kontext als Modell dafür dienen, die einzelnen Personen so zu definieren, dass sie genauso als Ermög-

lichkeit von Relationalität gedacht werden, wie als Ergebnis von Beziehungswirklichkeit.“<sup>679</sup> Neben den sehr formalen bzw. spekulativen Zugängen von Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche liegt hier also der Versuch vor, Gott als Liebe zu denken, dies aber im Ausgang von den biblisch bezeugten Erfahrungen mit dem Gott Israels und Jesus Christus.

### 5.2.1 Grundlegung: Glaubensapologetik

Anders als bei Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche, die sprach- und subjektphilosophisch bzw. transzentallogisch versucht haben, den Glauben an die Trinität als logisch konsistent auszuweisen, findet man in Jürgen Werbicks Theologie vor allem eine Auseinandersetzung mit den Argumenten der Religionskritik, auf die er in einem *Ad-hoc-Verfahren* konkret-situativ zu antworten versucht. Die Fundamentaltheologie wird so wesentlich zur Glaubensapologetik, wobei es vor allem darum geht, die Einwände des Gegners – in diesem Falle der Religionskritik – zu widerlegen.<sup>680</sup> Fundamentaltheologie ist nach Werbick grundsätzlich „ein argumentatives Verfahren, das die Glaubensoption als rechenschaftsfähig und rechenschaftspflichtig ansieht und sich auf Grund nachvollziehbarer Argumente mit kritischen Einwendungen gegen die Glaubenshoffnung auseinandersetzt, die den Christen geschenkt ist und sie ‚erfüllt‘ (vgl. 1 Petr 3,15).“<sup>681</sup> Die Theologie nimmt hier jedoch einen Mittelweg zwischen den Positionen ein, die entweder im Rahmen des gesellschaftlich anerkannten Spiels des „Gründe Geben und Gründe Verlangen“ eine absolut kohärente Begründung des Glaubens verlangen<sup>682</sup> oder denen, die einen vollkommenen Rückzug aus diesem Spiel für notwendig erachten, da die Theologie ihren eigenen sprachspielinternen Regeln unterliegt, die von externer

---

<sup>679</sup> STOSCH, Trinität, 132.

<sup>680</sup> Vgl. dazu STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 339.

<sup>681</sup> JÜRGEN WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik. In: ThRv 98 (2002), 399-408, hier 400.

<sup>682</sup> „Das Gesellschaftsspiel ‚Gründe geben und Gründe verlangen‘ institutionalisiert die Verpflichtung, eine Behauptung dadurch zu rechtfertigen, daß das Behauptete aus anderem Begründeten begründet wird und selbst Grund ist für ‚robuste‘, als solche identifizierbare Forderungen.“ WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 399. Mit Verweis auf R. B. BRANDOM, Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus, Frankfurt a.M. 2001, 67ff.

Seite nicht nachvollziehbar sind.<sup>683</sup> Dieser Mittelweg ist deshalb unbedingt notwendig, weil

„Glaubensüberzeugungen [...] ja nicht als subjektiv beliebige und nur für die Überzeugten selbst nachvollziehbare Einstellungen angesehen werden [dürfen]. Sie fungieren vielmehr als Normen eines regelgeleiteten gemeinschaftlichen Lebenszusammenhangs und erweisen ihre Rationalität darin, daß sie eine widerspruchsfreie, diesen Lebenszusammenhang schlüssig strukturierende und nachhaltig stabilisierende Normierung leisten, die es dann auch ermöglicht, daß Menschen erfolgreich in ihn einbezogen – ‚hineinsozialisiert‘ – werden. Theologie hätte hier die Aufgabe, die interne Logik des Regelwerks zu sichern und so dafür Sorge zu tragen, daß das von ihm regulierte religiöse Sprachspiel als kohärent wahrgenommen und die darin vorgesehenen bzw. möglichen ‚Spielzüge‘ als aufeinander bezogen verstanden werden können.“<sup>684</sup>

So stellt sich die Frage nach der Rationalität der zu begründenden religiösen Glaubensüberzeugungen zum einen intern in Bezug auf die Kohärenz der verschiedenen Glaubenssätze zueinander und zum anderen extern in Bezug auf die Frage nach der Rationalität der Religion als Gesamt der ihr zugrunde liegenden Regeln.<sup>685</sup> Wenn aber religionsintern Geltungsansprüche formuliert werden, für die auch lebensform-extern Geltung beansprucht wird, so müsste man entweder Rationalitätskriterien formulieren, die kontextübergreifend fungieren und so eine sprachspieleexterne Würdigung ermöglichen.<sup>686</sup> Diese notwendigen Kriterien müssten in der Lage sein, letztlich „Geltungsansprüche als unbedingt – nicht mehr nur kontext-relativ – gültig auszuzeichnen und in diesem Sinne auch zu begründen.“<sup>687</sup> Alternativ dazu – und dies ist dann auch Werbicks eigene Vorgehensweise – kann versucht werden, in dem oben bereits erwähnten Ad-hoc-Verfahren die gegen die eigenen Glaubensüberzeugungen eingeführten Argumente zu entkräften und sie so als haltlos zu erweisen. So würde jede Frage nach dem stärkeren Argument konkret-situativ beantwortet. Anders als in der *reformed epistemology* reicht

<sup>683</sup> Vgl. dazu WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 400. Vgl. zum Sprachspiel-Konzept nach Wittgenstein: STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 16-49.

<sup>684</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 400.

<sup>685</sup> Vgl. dazu auch I.U. DALFERTH, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (QD 130), Freiburg/Basel/Wien 1991, 66: „Einerseits tritt [das Rationalitätsproblem der zugrunde liegenden Glaubenssätze, K.L.] als Frage nach der *Rationalität oder Irrationalität eines bestimmten gegebenen Glaubens* auf, und diese kann nur nach internen Kriterien der Lebensform, zu der dieser Glaube gehört, beantwortet werden. Andererseits gibt es die fundamentalere Frage der *Rationalität oder Irrationalität dieser ganzen Lebensform*. [...] Fragen dieser Art sind] illegitim, weil wir uns immer nur auf interne Kriterien einer Lebensform beziehen können, die sich zwar beschreiben und explizieren lassen, aber ihrerseits nicht wiederum durch externe Kriterien gerechtfertigt werden können.“

<sup>686</sup> Letztlich stellt sich für Werbick die Frage, ob es die Möglichkeit gibt, „die als Argumente hervorgebrachten Versuche der Antwort auf die vielstimmige Bestreitung christlicher Geltungsansprüche in ihrer argumentativen Stringenz zu beurteilen“. Vgl. WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 401.

<sup>687</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 401.

es Werwick jedoch nicht aus, die Argumente des Gegners zu widerlegen, sondern er fragt mit Hansjürgen Verwegen: „Wenn die philosophische Vernunft in der Ad-Hoc-Verteidigung jedes einzelne gegen den Logos christlicher Hoffnung vorgebrachte Argument als unvernünftig entlarven können soll, muss dann nicht noch eine systematisch kohärente Begründungsfähigkeit angenommen werden, die die durchgehende Konsistenz dieser sporadischen ‚Repliken‘ ermöglicht und so deren Rationalität beurteilbar macht?“<sup>688</sup>

In der *Würdigung dessen, was ist* liegt für Jürgen Werwick die ursprünglichste Herausforderung der menschlichen Vernunft.<sup>689</sup> Die *Würdigung dessen, was ist* „zielt auf jene schöpferische Entsprechung, in der die Würde der mir Begegnenden als um ihrer selbst willen Seiende und Sein-Sollende zur Geltung kommt und ich mich meinerseits zum Selbstsein herausgefordert erfahre: mich als einen Menschen wertschätzen kann, dessen Würde darin liegt, die mir begegnenden Anderen in ihrem Für-sich-selbst-Sein zu würdigen.“<sup>690</sup> Diese elementare Herausforderung der menschlichen Vernunft durch die *Würdigung dessen, was ist* wird mich indes lediglich durch die Bitte des Anderen um seine eigene Würdigung erreichen und ist so auch immer dem „Konflikt der Interpretationen“ (*Paul Ricoeur*) ausgesetzt.

Resultierend aus diesem Begriff der *Würdigung dessen, was ist* kann Werwick einen Gottesbegriff entwickeln, der Gott als den Ursprung nach der Suche nach Würdigung erfasst und bei dem Gott dafür sorgt, dass diese Suche nach Würdigung nicht in die Irre führt.<sup>691</sup> Gott würdigt den Menschen, indem er ihn an seiner ursprünglichen Intention der Würdigung teilhaben lässt, „ihn [...] freisetzt und dadurch würdigt zu würdigen.“<sup>692</sup> Die Würdigung des Anderen besteht nun gerade darin, dass ich mich selbst als unbedingt von Gott gewürdigt erfahre und so am Wirklichwerden der Würdigung teilhaben kann.

„In biblischer Überlieferung wird diese Reflexivität der Würdigung als das Gottgeheimnis der Liebe ausgelegt: Gott ist die Liebe, die sich mitteilen und die Liebenden an der ihr geltenden Liebe teilhaben lassen will. Die Liebe will sich selbst. Aber das heißt, daß sie sich verschwenden und so Liebe *hervorrufen* will. Dieser Hervor-Ruf ist sie selbst. Er erreicht die Geliebten – wenn er sie erreicht – als der Ruf, unbedingt zu würdigen, was ist und sein soll; als der Ruf, das

<sup>688</sup> STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 339. Mit Zitat aus HANSJÜRGEN VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 65.

<sup>689</sup> Vgl. WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 403.

<sup>690</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 403.

<sup>691</sup> Vgl. dazu STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 341.

<sup>692</sup> STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 341.

Entwürdigende zu erkennen, damit es überwunden werde, und Möglichkeiten zu entdecken, das, was unbedingt sein soll, hervorzu bringen.“<sup>693</sup>

Damit wird durch die Metapher der Würdigung ein Prozess eröffnet,

„der auf Unbedingtheit abzielt und als Prozeß der Würdigung dem Begriff *unbedingt* seinen hermeneutischen Ort gibt: den Ort von woher er verstanden werden darf; einen prozessuellen Ort gewissermaßen, da Unbedingtheit menschlich immer eine Prozeß- und keine Zustandskategorie ist: Kennzeichen dessen, was sein soll, nicht Beschreibung dessen, was ist.“<sup>694</sup>

Da sich dieser Prozess als rationale Dynamik aus der Hoffnung speist, dass in ihm schon der Geist „unbedingter Würdigung“ wirke, ist es möglich, einen Grenzbegriff des Denkens des Absoluten zu bilden, der „der Inbegriff der Hoffnung auf unbedingte Würdigung durch den [ist], der sich selbst bedingungslos dazu bestimmt, unbedingt zu würdigen, die nach Würdigung verlangen [...]. Als Inbegriff der Hoffnung ist dieser Grenzbegriff des Denkens denkbar; denkbar als Urwirklichkeit der Liebe, die sich selbst will und sich selbst nur so wollen kann, daß sie sich als Liebe zur Geltung bringt: an sich Anteil gibt.“<sup>695</sup> Indes ist es nur möglich, diese Wirklichkeit der Begegnung mit dem Absoluten mithilfe von Begriffen zu erzählen. „Die Erzählungen wenden nicht nur Begriffe auf ein Geschehen an. Sie stellen eine offene, oft nur fragende Korrelation zwischen den Begriffen und dem zu Erzählenden her – und so verändern sich die Begriffe; so geben sie dem Begreifen neu zu denken, wozu es unterwegs ist und woran es sich nicht vergreifen darf.“<sup>696</sup> So erklärt sich auch Werbicks eigener theologischer Zugang, der auf den ersten Blick im Vergleich zu den anderen bisher behandelten Ansätzen eben primär theologisch argumentiert.

---

<sup>693</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 405.

<sup>694</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 407.

<sup>695</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 407.

<sup>696</sup> WERBICK, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik, 407.

### 5.2.2 Der schönste Gedanke: Christologie und Pneumatologie als Vorgaben der Trinitätstheologie

Trinitätstheologie lässt sich vor allem durch die Vorgaben der Christologie und der Pneumatologie bestimmen. Christologisch halten wir daran fest, dass sich Gott in der Menschwerdung mit dem Menschen Jesus von Nazareth identifiziert, er sich so dem Menschen „entäußert“<sup>697</sup> und seine Hingabe und sein Dasein für den Menschen in Jesus Christus konkret wird. In dieser Identifikation geschieht „die Selbstgabe Gottes in die Immanenz der Menschenwelt: Gott gibt sich in sie hinein, damit die Menschen mit ihm Gemeinschaft haben und in der Gemeinschaft mit ihm zu Gott-entsprechenden Menschen werden können.“<sup>698</sup> In Jesus von Nazareth als dem Christus geschieht die Kenose, die Entäußerung Gottes in der Menschwerdung, geschichtlich konkret. Die Begegnung mit Gott in Christus fordert deshalb den Menschen heraus; er muss Stellung beziehen, sich zu dieser Begegnung verhalten. Gottes Selbstingabe geht bis zum Letzten: Die Geschichte Jesu Christi zeigt, wie sich die Menschen gegen ihn stellen, ihn zurückweisen und in letzter Konsequenz ans Kreuz schlagen – eine Konsequenz, die sich daraus ergibt, dass die Selbstingabe Gottes „den Weg der Versöhnung mit den Unversöhnlichen bis zum Äußersten geht, da sie den Selbst- Einsatz des Versöhners gegen die Unversöhnlichkeit bis zuletzt durchhält und so die Zukunft der Gottesherrschaft offen hält.“<sup>699</sup>

Die bekannte Parabel vom König und dem Bettelmädchen nach *Søren Kierkegaard* stellt die christliche Herausforderung sehr präzise dar. Sie scheitert allerdings genau an der Stelle, an dem der König sein wahres Sein als König preisgibt und das Mädchen zu sich in den Königspalast holt.<sup>700</sup> Übertragen auf die Menschwerdung Gottes stellt sich die Frage, wie gedacht werden kann, dass sich in Jesus von Nazareth, als dem Christus, wahrer Mensch *und* wahrer Gott gleichermaßen zeigen. Wie kann gedacht werden, dass auch im Menschsein und im Leiden Jesu das Heil Gottes durchscheint? Christologie wäre nach Werbick vollkommen

---

<sup>697</sup> „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ Phil 2,5-7.

<sup>698</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 544.

<sup>699</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 547.

<sup>700</sup> Vgl. SØREN KIERKEGAARD, Philosophische Brocken. In: DERS., Gesammelte Werke, 10. Abteilung. Hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, München 1991, 23ff. (nicht eingesehen). Zitiert nach WERBICK, Gott verbindlich, 521.

falsch verstanden, wenn in ihr der Versuch der Stilisierung des Leidens Christi unternommen würde. „Nicht auf das äußerste und schlimmste menschliche Leiden bezieht sich die Rede von der christologischen Exposition, sondern auf die vorbehaltlose Selbst-Hineingabe Gottes in die Immanenz der Menschenwelt und des Menschenlebens, damit sie zum Ort Seines Daseins würden; zum Ort Seiner Zugänglichkeit, der Zugänglichkeit Seiner guten Herrschaft.“<sup>701</sup> Die Menschwerdung Gottes in Christus ermöglicht jedem Menschen an jedem Ort die Verwandlung der Welt zur *basileia tou theou*, zum *Reich Gottes*.

„Die christologische Exposition intendiert die Verwandlung der Elends-Welt von Grund auf. Und sie ruft in diese Verwandlung hinein. Sie macht mit dieser Verwandlung einen Anfang der nicht aufhören wird anzufangen; der nicht aufhören wird, alle in diesen Anfang einzubeziehen, die sich ihm öffnen. Die christologische Exposition intendiert und initiiert die pneumatologische Inklusion. Genauer noch: Die pneumatologische Inklusion ist der Sinn der christologischen Exposition. Das Anteilnehmen geschieht um des Anteilgebens willen; es ist immer schon dieses Anteilgeben.“<sup>702</sup>

Indem sich Gott in Christus mit den Menschen identifiziert und sich ihnen und ihrer Welt aussetzt, öffnet er sich ihnen, gibt den Unterdrückten unter ihnen einen Raum – und gerade in dieser Öffnung ist der Geist Gottes zu finden.

„Gott gibt den Verfolgten und von Lasten Bedrückten in sich den Raum, in dem die Macht der Sünde nichts mehr vermag. Er ist dieses Sich-Öffnen und Hereinholen. Er ist Sein Geist, der die Menschen hereinholt, sie zuerst mit der Sehnsucht nach diesem In-Gott-Sein ansteckt, mit der Leidenschaft für Gottes Herrschaft, Gottes Gerechtigkeit und Zukunft.“<sup>703</sup>

Diese pneumatologische Inklusion schließt ausdrücklich alle in die Erhöhung des Gekreuzigten mit ein. Wer sich aber vom Geist ergreifen lässt und sich in Gott hereinholen lässt, der wird auch in die Verantwortung für die Errichtung des Reiches Gottes in dieser Welt hineingenommen. Durch christologische Exposition und pneumatologische Inklusion wird Gottes Dasein in doppelter Hinsicht zur Geltung gebracht: Zum einen identifiziert sich Gott im Menschenleben mit dem Menschen durch Christus; zum anderen identifiziert er sich in seinem Heiligen Geist als die Zukunft *aller* Menschen, er schenkt ihnen eine (neue) Identität aus dem Glauben heraus. Da der Mensch in seinem *Wunsch nach Würdigung* in dieser Welt keinen Ort hat, kann gerade der Geist dem Menschen Ermutigung durch das Gebet geben:

---

<sup>701</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 549.

<sup>702</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 548f.

<sup>703</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 549.

„Die Immanenz ist in dieser eschatologisch-apokalyptischen Geist-Erfahrung der Ort der Bedrägnis und der Angst (vgl. auch Joh 16,33). Der Geist aber – der Paraklet – erschließt den Glaubenden ihre Situation in der Welt. Er ermutigt sie, sich von der Bedrägnis in der Welt nicht in dem Glauben irre machen zu lassen, dass der Menschen- und Gottessohn zum Vater geht, ihnen einen guten Ort für immer zu bereiten (Vgl. Joh 14,2f).“<sup>704</sup>

Mit der christologischen Exposition und der pneumatologischen Inklusion ist das Feld beschrieben, in dem Transzendenz und Immanenz zusammengedacht werden können. Christologie und Pneumatologie entsprechen hier dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz:

„Der Geist, der die nach den ‚ewigen Wohnungen‘ sich Sehnenden beseelt und zu ihrer Sehnsucht und ihrer Gottes-Utopie, zur Welt-Transzendenz ermutigt, ist der Geist, der vom Vater im Gekreuzigten ausgeht: der Geist, der die Immanenz Gottes in seinem Christus beseelte und ihn zum Geschehen der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Todes-Welt der Menschen machte. Er ist deshalb der Geist, der die Transzendenz in der Immanenz vergegenwärtigt und gerade so den Abstand bis zur Kaum-Erträglichkeit aufreißt, der jetzt noch zwischen Gott und der Welt aufklaft.“<sup>705</sup>

Eine endgültige Überwindung dieses Abstandes zwischen Gott und Welt wird es nur im Eschaton geben. Erst im Eschaton wird die Welt endgültig in Gott aufgehoben. Der Weg hierhin führt aber durch die Nachfolge Christi und ist begleitet durch den Parakleten, der den Menschen für diese Nachfolge ermutigt.<sup>706</sup>

### 5.2.3 Der Kern der Trinitätstheologie: Der Personbegriff

Durch das biblische und heilsgeschichtliche Zeugnis offenbart sich Gott den Menschen insofern, als „er zuinnerst von der Liebe bewegt wird, sie in sich selbst lebt und sie in der Gemeinschaft mit denen leben will, die seine Liebe erwidern können.“<sup>707</sup> Diese Liebe Gottes wird, wie eben schon gezeigt werden konnte, dem Menschen zum einen durch die Begegnung mit Christus und zum anderen durch die Begegnung mit dem Heiligen Geist zuteil.<sup>708</sup> In diesem Sinne kann man von einer dreifachen Präsenz Gottes für die Menschen sprechen: „Gottes hervorbringend-tragende Präsenz, Gottes mitmenschlich-solidarische Präsenz, Gottes zur

---

<sup>704</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 551.

<sup>705</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 552.

<sup>706</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 553.

<sup>707</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 560.

<sup>708</sup> Vgl. Kap. 5.2.2.

Teilhabe an seinem Geist und zur Mitwirkung mit ihm inspirierende Präsenz.“<sup>709</sup> Anstatt nun aber innertrinitarisch den Personbegriff durch den Begriff der Präsenz- oder Daseinsweise zu ersetzen, hält Werbick bewusst am Personbegriff fest, deutet ihn allerdings durch die Auseinandersetzung mit der Personalität des Heiligen Geistes.<sup>710</sup>

#### 5.2.3.1 *Pneumatologische Entfaltung des Personbegriffs*

In Jesus von Nazareth begegnet uns Gott als mitmenschliches Gegenüber, ergriffen werden wir jedoch von diesem Gegenüber zuinnerst. Dieses Ergriffen-Sein von Gott bewegt mich innerlich zur Umkehr und es gibt mir die Gottes-Ergriffenheit, die ich zur Nachfolge so notwendig brauche. Die Gottes-Ergriffenheit ist christlich als das Wirken des Heiligen Geistes zu benennen. Sie ist als die pneumatologische Inklusion das Pendant zur christologischen Exposition.

„Der Konkretheit des mitmenschlich-personalen Gegenübers korrespondiert die Universalität des Gottes-Horizonts der zukünftig gegenwärtigen Gottesherrschaft, die von den einzelnen Menschen in der geistgewirkten Bekehrung zuinnerst Besitz ergreift und in ihrem Zeugnis das Angesicht der Menschenwelt auf Gottes Zukunft zu verändern anfängt.“<sup>711</sup>

Gott begegnet mir damit zum einen in meinem mitmenschlichen Gegenüber. Der Logos ist zu unserem Mitmenschen und somit zu unserem konkreten Gegenüber geworden. Dieses Gegenüber ist uns als biblische Überlieferung heute noch zugänglich. In den Schriften des Neuen Testaments finden wir die Zeugnisse dieser Gottes-Begegnung mit dem Logos in Jesus von Nazareth. Durch diese Texte ergreift uns aber zuinnerst das, „was dieses Gegenüber selbst beseelt und inspiriert hat, sodass wir das Wort vernehmen können, auf das sein Menschenleben die schlicht-hin authentische Zeugen-Antwort war: Den Gott-Logos, den Jesu Menschenleben gültig kommunizieren konnte, weil es ein Leben ganz aus dem Heiligen Geist war.“<sup>712</sup> So wird mir durch das äußerliche Gegenüber Jesu von Nazareth ein inneres Gott-Ergriffensein möglich, das durch den Heiligen Geist bewirkt wird. Die Kommunikation Gottes vollzieht sich in diesen beiden Dimensionen: in dem Gegenübersein von Jesus von Nazareth und in der inneren Berührung durch den Hei-

---

<sup>709</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 609.

<sup>710</sup> Vgl. STOSCH, Trinität, 134.

<sup>711</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 596.

<sup>712</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 596.

ligen Geist, der den Menschen Anteil haben lässt an dem göttlichen Kommunikationsgeschehen.

Wie ist dieser Gedanke nun genauer zu konkretisieren und inwiefern kann der Personbegriff durch die Personalität des Heiligen Geistes bestimmt werden? Auch menschliche, *personale* Kommunikation vollzieht sich in zwei Dimensionen: Zunächst begegnet mir mein Gegenüber, indem es meine Aufmerksamkeit fordert. Ich muss mich auf die Botschaft meines Gegenübers einlassen. Diese Botschaft soll, wenn Kommunikation gelingt, mich in meinem tiefsten Inneren erreichen und so eine Antwort von mir hervorrufen, die mich in Freiheit führen kann.

„Dass es mich zuinnerst ergreift und mitnimmt: darauf zielt das mir von meinem Gegenüber gesagte Wort, wenn es von Herzen kommt. Und es darf mich ergreifen und mit sich nehmen, wenn es mich in die Freiheit führt – und nicht in die Zweideutigkeit der halbherzig hergesagten Worte verstrickt, in die Eigeninteressen, die mich durch Lügen, Parolen und Schlagworte verführen.“<sup>713</sup>

Diese zwei Dimensionen von Kommunikation können als ein Hinweis auf die göttliche Kommunikation verstanden werden. Gott sagt uns im Logos sein Wesenswort zu. Gottes Wesenswort wird im fleischgewordenen Logos für uns menschlich konkret und ruft uns und fordert uns heraus, ihm zu folgen. Dagegen haucht uns der Heilige Geist den Mut und das Vertrauen ein, diesem Ruf Folge zu leisten und sich in die Zukunft Gottes hineinzuwagen. Der Geist erreicht uns zunächst durch die Begegnung mit dem menschgewordenen Logos.

„Von ihm – von seinem menschlichen Zeugnis für das Gotteswort – springt die Reich-Gottes-Faszination über auf die Menschengeschwister, die bei ihm sind und mit ihm sein wollen. Ursprünglich geht der Geist vom Vater aus, um das Menschsein Jesu hervorzurufen und einzubergen in das so menschlich faszinierende und herausfordernde Zeugnis für Gottes Wesenswort. Jesus Christus hat sich ganz von diesem Geist durchdringen und vom Logos einnehmen lassen. Und so geht der Geist auch von ihm aus, die Menschen zur Jesus-Nachfolge zu bewegen.“<sup>714</sup>

Dass in Bezug auf Jesus von Nazareth als dem Sohn Gottes der Personbegriff verwendet wird, ist naheliegend, auch wenn sich natürlich christologisch direkt Fragen zur Zwei-Naturen-Lehre bzw. hypostatischen Union anschließen würden. Den Heiligen Geist nun als Person zu beschreiben und von diesem Gedanken aus

---

<sup>713</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 597. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass Jürgen Werbick einen Freiheitsbegriff verwendet, der durch die lutherische Position beeinflusst zu sein scheint. Freiheit wird hier nicht in erster Linie als Wahlfreiheit verstanden. Es geht hier viel mehr um die Freiheit, die durch die Entscheidung, dem mich in Anspruch nehmenden (göttlichen) Ruf zu folgen, ermöglicht wird. Je mehr ich versuche, diesem Ruf zu folgen, desto freier werde ich.

<sup>714</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 598.

den Personbegriff zu füllen, ist hingegen noch näher zu erläutern.<sup>715</sup> In welchem Sinne ist vom Heiligen Geist als Person zu sprechen? So fragt Werbick selbst: „Mobilisiert der Gedanke der pneumatologischen Inklusion nicht eher monistische Assoziationen, Vorstellungen des Einbeziehens und Einbezogenwerdens; Vorstellungen eines vor- oder überpersonalen Einheitsgrundes, in den die zu einer überpersonalen Vollendung gelangenden Menschen eingelassen wäre?“<sup>716</sup>

Werbick stellt heraus, dass der Person-Begriff in Bezug auf den Heiligen Geist deutlich anders zu konturieren ist, als es in Bezug auf Jesus Christus der Fall ist – eben nicht im Sinne eines personalen Gegenübers, sondern in der innersten Ergriffenheit. Auch mitmenschliche-personale Kommunikation bezieht, wie oben schon dargestellt, beide Dimensionen ein: das Sich-Gegenübersein und gleichermaßen auch das zuinnerste Ergriffensein. Werbick versucht in diesem Zusammenhang das Dasein des Heiligen Geistes als die „vollkommene Realität der kommunikativen Präsenz Gottes“ zu verstehen.<sup>717</sup> Erfahren kann ich diese kommunikative Präsenz zum einen in der Begegnung mit dem mir gegenüberstehenden, mitmenschlich gewordenen Logos, wenn er mich herausfordert, mich in die Gotteszukunft hineinzuwagen. Zum anderen begegnet mir diese kommunikative Präsenz dann, wenn ich mich mitgenommen und einbezogen fühle in diese von Gott ermöglichte Freiheit, dem mir geltenden Ruf zu entsprechen. „Indem Gottes Dasein im Heiligen Geist mich so für Gott einnimmt und in die Gottesfreiheit mitnimmt, personalisiert es mein personales Dasein als personales Mit-Dasein mit dem Gott, der mein Dasein will – der nicht ohne mich sein will.“<sup>718</sup> Konkret wird diese Erfahrung vor allem dann, wenn mir mein Gegenüber nicht mehr als bloßes Gegenüber begegnet und mir dieses

„Gegenübersein mir nicht als Entfremdung widerfährt. So geschieht sie mir auch nicht als Einschränkung meiner personalen Freiheit, vielmehr gerade als die Herausforderung, in die Gotteszukunft hineinzuwagen, in der ich als Person interpersonal gewürdigt sein werde – mitdaseiend mit dem Gott, dessen Dasein mir jetzt schon in Jesus Christus widerfährt.“<sup>719</sup>

---

<sup>715</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 599.

<sup>716</sup> WERBICK, Gott verbindlich 599.

<sup>717</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 600.

<sup>718</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 601.

<sup>719</sup> WERBICK, Gott verbindlich 600.

Die kommunikative Präsenz Gottes vollzieht sich so im Zugleich des Mitgenommenwerdens in die Gotteszukunft und des Einbezogenwerdens in die Gottesfreiheit,

„in der sich für mich die eschatologische Identität von Sollen und Wollen ereignen wird [...]. Ich darf mich auf ein Bezogensein beziehen, von dem her und auf das hin ich mich auf mich selbst und auf alle anderen Wirklichkeiten beziehen kann und in keiner dieser Beziehungen nur noch als Objekt vorkomme. Indem Gottes Dasein im Heiligen Geist mich so für Gott einnimmt und in die Gottesfreiheit mitnimmt, personalisiert es mein personales Dasein als personales Mit-Dasein mit dem Gott, der mein Dasein will – der nicht ohne mich sein will.“<sup>720</sup>

Der Heilige Geist ist damit derjenige, der mich wachruft, mich zur Nachfolge motiviert, der mich in das Personsein führt, indem er mich ergreift und mich dem Ruf folgen lässt. Durch ihn werde ich wahrhaft zur Person im interpersonalen Geschehen Gottes, durch ihn werde ich in Gottes Wesen hineingenommen. Mein personales Dasein wird zum Mit-Dasein mit Gott.<sup>721</sup>

#### 5.2.3.2 *Christologische Entfaltung des Personbegriffs*

In Bezug auf die Pneumatologie konnte nun ein Personbegriff entwickelt werden, der in erster Linie das innerliche Ergriffenwerden und Hineingenommenwerden in die (Gottes-)Kommunikation betont. Der Heilige Geist führt mich durch seine Personalität zu meiner eigenen Personalität, indem er mich zuinnerst ergreift. Dagegen führt die christologische Entfaltung des Personbegriffs in eine andere Dimension, nämlich die des Gegenüberseins.

Im Rahmen der Christologie muss der Personbegriff eine Einheitsvorstellung leisten, „die Göttliches und Menschliches nicht vermischt und doch dem Vermögen Gottes theologisch Raum gibt, im Anderen seiner selbst er selbst zu sein.“<sup>722</sup> Das Menschsein Jesu von Nazareth wird allerdings nicht durch die göttliche Gegenwart geschmälert, im Gegenteil kommt gerade das Menschsein Jesu von Nazareth durch die göttliche Wirklichkeit und die Gegenwart Gottes durch den Heiligen Geist zur eigentlichen Vollendung. Damit gehen die zwei Naturen Christi nicht ineinander

---

<sup>720</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 600f.

<sup>721</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich 601.

<sup>722</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 583.

auf, die menschliche Natur wird nicht verwandelt, sondern sie wird durch die göttliche Natur vollendet.

„Die innerweltliche Gegenwart des Göttlichen schließt demnach das Menschliche nicht aus dem eigenen Da-sein aus. Sie bezieht sich vielmehr so auf es bzw. sie bezieht es so in sich ein, dass Gott in und unter den Menschen ganz als er selbst da sein und dass die Menschen in seiner Gegenwart ganz sie selbst werden können.“<sup>723</sup>

Aber wie kann diese hypostatische Union gedacht werden, bei der die unvermischt und ungetrennte Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur Christi gewahrt bleiben? Hier macht das Konzil von Chalzedon sehr deutlich, dass der Grund der Einheit in der göttlichen Wirklichkeit des ewig gezeugten Logos besteht.

„Das ewige göttliche Wesenswort ruft die ihm vollkommen entsprechende Antwort im Menschlichen hervor. In der menschlichen Antwort findet der ewige Logos jene geschichtlich-welhafte Resonanz, die ihm ein menschliches Da-Sein in der Welt gibt: Der ‚treue Zeuge‘ des Wortes – Jesus, der Christus – lebt ganz aus diesem Wort und für es.“<sup>724</sup>

Jesus, der Christus, lebt damit aus seiner Bestimmung, die Antwort auf den Ruf Gottes zu sein und findet darin auch seine personale Existenz. Der Logos ist der Ruf, auf den Jesus von Nazareth die Antwort gibt.

Dieser Gedanke des Hervorgerufenseins kann zunächst auch in *anthropologischen Zusammenhängen* einsichtig gemacht werden. Der Mensch ist in seinem Sein zunächst einmal hervorgerufen. Er folgt in seinem Leben einem Ruf, auf den er Antwort sein will. Dieser Ruf kann entweder als Ruf zu einem Leben in Fülle sein, er kann aber auch ein Ruf in ein zukunftsloses Leben sein, ein falscher Ruf, der nicht zur Vollkommenheit führt. Menschsein bedeutet in jedem Falle,

„einem Ruf zu folgen, der sich mir erst erschließt, wenn ich ihn mit allem, was ich bin, zu hören und zu beantworten versuche. Dieser Ruf kann mir zum Schicksal werden, wenn er mich dazu verurteilt, ihn zu ‚widerlegen‘ oder sein Zerstörungswerk zu vollenden. Er ruft mich in meine personale Freiheit hervor, wenn er mich auf die Spur meiner Gotteszukunft setzt.“<sup>725</sup>

Aber wie kann ich diesen Ruf als einen Ruf in meine Gotteszukunft, in meine personale Freiheit erkennen? Das Wort, das den Menschen in das Leben ruft, kann diese Zukunft bezeugen, da es das Gotteswort ist. „Personales Dasein gründet sich ein in den ihm selbst unverfügaren Grund seines Daseins. Es hört sich ein und spricht sich selbst hinein in das Wort, auf das hin es sich selbst ergreifen und leben

---

<sup>723</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 585.

<sup>724</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 585.

<sup>725</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 586.

kann.“<sup>726</sup> Personalität wird so verstanden als der Bezug zu dem Ruf, dem man entsprechen will. Nur so kann die Person letztlich sich selbst entsprechen, wenn sie auf den Ruf hört und sich auf das gute, hervorrufende Wort bezogen weiß. Wenn sie diesem Ruf entspricht, ist sie zugleich Antwort auf den Ruf und sie selbst.

„Personsein hat seinen Sinn im Entsprechen. Es vollbringt seinen Selbstvollzug in *dreifacher Entsprechung*: Es bezieht sich auf sich selbst, wo es dem Wort entsprechen kann, dem es sich verdankt weiß, und wo es denen entspricht, die in diesem Wort mit gemeint sind. Der reflexiv-reflektierende Selbstbezug, der um diese bezogene Selbst-Entzogenheit mehr oder weniger ausdrücklich weiß und die darin möglich gewordene Selbst-Entsprechung mehr oder weniger ‚person-sinngemäß‘ vollzieht, macht menschliche *Subjektivität* aus. Die Gestalt der Antwort, in der sich die Menschen-Person auf ihr Hervorgerufensein bezieht und ihr zu entsprechen versucht, ist ihre *Identität*.“<sup>727</sup>

Menschliche Identität wird also dadurch bestimmt, inwiefern ich versuche, die Antwort und die Entsprechung auf den Ruf zu sein, der mich ereilt. Meine Subjektivität ist indes mein reflexiver und reflektierender Selbstbezug, wenn ich mehr oder weniger weiß, dass ich mich eigentlich nicht mir selbst verdanke, sondern auf den mich ereilenden Ruf hin bezogen bin und versuche diesem zu entsprechen und ihn zu vollziehen. Damit kann Identität sich nur in Interaktion ausbilden, in dem Menschen dem Ruf Gehör schenken, der sie herausfordert, sie selbst zu sein und sich selbst zu entsprechen.

„So bedeutet das Hervorgerufenwerden ins Personsein einerseits die Ausbildung einer Ich-Perspektive – also der Perspektive der ersten Person –, in der ich mich auf meinen Weg gerufen weiß, zumindest erahne, worauf ich mit meinem Leben zu antworten versuche. Dieses Hervorgerufenwerden vermittelt sich mir aber andererseits in Begegnungen mit anderen Menschen, die mich aus ihrer Ich-Perspektive wahrnehmen, in ihr vorkommen lassen, mich in ihr vielleicht vereinnahmen oder mir gerecht werden wollen.“<sup>728</sup>

Damit steht Personsein immer zwischen Selbstbehauptung und mitmenschlicher Entsprechung. Ich muss mich dann selbst behaupten, wenn die Fremdperspektive der Anderen nicht mich wahrnimmt und nicht mich würdigt, sondern eine verzerrte Wahrnehmung von mir hat. Andererseits kann ich die mitmenschlichen Entsprechungen insofern als personkonstituierend erfahren, „da und insofern mir in den anderen der Hervor-Ruf hörbar wird, in dem ich mich zu mir selbst hervorgerufen weiß. In der Ich-Perspektive beziehe ich mich als Subjekt auf andere – und darin auf den Logos, der mich selbst in mein Personsein hervorruft.“<sup>729</sup>

---

<sup>726</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 587.

<sup>727</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 587.

<sup>728</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 588.

<sup>729</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 588.

Wie lassen sich nun diese anthropologischen Strukturen auf die Theorie der hypostatischen Union innerhalb der Christologie übertragen und was bedeuten sie für die Person Jesus von Nazareth? Der Ruf, dem Jesus von Nazareth folgt, ist der Ruf des Logos. Der Logos und damit das Wesenswort Gottes ist derjenige, der grundsätzlich das Personsein Jesu von Nazareth hervorruft. In seinem Leben versucht Jesus von Nazareth als der Christus, diesem Ruf des Wesenswortes Gottes zu entsprechen und es zu erfüllen. „Das Personsein Jesu, des Christus, ist gegründet, ja es ist *gegeben* in dem Hervorruf, aus dem er lebt. Und es ist ihm – als Mensch – geschenkt, sich mit diesem Hervorruf ganz und gar identifizieren zu können, also seine menschliche Identität ganz darin zu haben, diesen Hervorruf als Zeuge des Logos selbst mitzuverantworten.“<sup>730</sup>

Die Personalität liegt also in dem Wort Gottes, in dem Hervorruf des Logos. Der Logos als göttliche Person ist das Geschehen des Gotteswortes, das aber in dem Menschen Jesus von Nazareth als Zeugnis getragen wird. In der Realisierung und Entsprechung des Rufes des Logos kann Jesus von Nazareth seine menschliche Freiheit und – noch grundsätzlicher – sein Menschsein überhaupt realisieren.<sup>731</sup> Indem Jesus dem Ruf entspricht, entspricht er „dem Vater, der ihn sandte, wie dem göttlichen Wesenswort, auf das er menschliche Antwort ist. [...] Die Menschennatur ist dem Logos hypostatisch geeint, da sie aus ihm und für ihn lebt, so dass es die menschliche Identität Jesu von Nazaret ausmachte, die dem Logos ganz und gar entsprechende Antwort zu sein, an der die Menschen das Wort haben.“<sup>732</sup>

Das Besondere am Menschen Jesus von Nazareth ist es, dass er sich ganz mit dem Ruf des Logos, der Zusage des Logos an ihn, identifiziert weiß. Das ist es, was ihn von allen anderen Menschen unterscheidet. Und dadurch „wird er als Mensch zum Dasein Gottes in der Menschenwelt bzw. ist er dieses Dasein Gottes von Anfang an, da dieses Leben von seinen Anfängen an ganz aus dem Geist Gottes ist.“<sup>733</sup> Das Leben Jesu von Nazareth ist ein ganz und gar menschliches Leben. Er ist eine Person unter allen anderen Personen seiner Umwelt. Da aber sein Hervorruf, sein „Person-Sinn“ darin liegt, aus dem Heiligen Geist die vollkommene Entsprechung

---

<sup>730</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 588.

<sup>731</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 588f.

<sup>732</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 589.

<sup>733</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 589.

des Willens des Vaters zu sein, ist er die vollkommene „Gottes-Entsprechung“ unter den Menschen. Es gibt damit neben dem menschlichen Personsein Jesu kein zweites, göttliches Personsein. „Es transzendierte sich vielmehr in das Personsein des Logos, da sein personal-menschlicher Entsprechungssinn der göttlichen Selbstentsprechung entspricht.“<sup>734</sup>

Für das Verhältnis von Trinitätstheologie und Christologie ist nochmals herauszustellen, dass es zwar die göttliche Hypostase des Logos ist, die das Personsein des Logos im Menschen Jesu von Nazareth konstituiert. Davon ist aber nochmals zu unterscheiden, dass der Logos zwar der einen Gottesnatur, dem einen göttlichen Wesen vollkommen teilhaftig wird, diese Teilhaftigkeit des Logos aber nicht konstitutiv für den Menschen Jesu von Nazareth ist. Hier ist also eine klare Trennung von christologischer und trinitätstheologischer Fragestellung notwendig.<sup>735</sup> An dieser sehr feinen Unterscheidung werden zentrale christliche Glaubensaspekte sichtbar: Zunächst kann Gott im Anderen seiner selbst als er selbst da sein. Durch seine weltliche Anwesenheit kommt es aber nicht zur Vergöttlichung des menschlichen Seins; das menschliche Sein wird Jesus als dem Christus nicht aberkannt. „Wo Gott gegenwärtig wird, ist Menschsein zu seiner Vollendung herausgefordert und ermächtigt. Gottes Dasein in der Welt hat die Qualität der personalisierenden, identitätsstiftenden Inspiration, dieser Herausforderung zu folgen.“<sup>736</sup> Da gerade aber Gott den Menschen als Mensch begegnet und diese Begegnung damit eine zutiefst mitmenschliche Begegnung ist, so muss das christliche Gottesbekenntnis einen personalen Gott benennen. Gott kann christlich keine apersonale Wirklichkeit sein. Aber wie ist dieses zusammenzudenken? Wie kann Gott als das Unendliche personal – und damit sehr konkret – gedacht werden? Wie kann das Unendliche mir geschichtlich und personal begegnen? Wie kann ich in Jesus von

---

<sup>734</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 589.

<sup>735</sup> „Man wird in trinitätstheologischer Perspektive die göttliche Hypostase des Logos, die das Personsein des Fleisch gewordenen Logos in seinem geschichtlich-mitmenschlichen Dasein konstituiert, von der *einen* Gottesnatur darin unterscheiden, dass der Logos dieser Gottesnatur vollkommen teilhaftig ist, die Gottesnatur aber nicht konstitutiv wird für das Menschsein – die menschliche Natur – Jesu Christi.“ WERBICK, Gott verbindlich, 590. Werbick weist in diesem Zusammenhang aber zu Recht darauf hin, dass diese Gedankengänge recht schwer einzuhören sind. „Diese subtilen Unterscheidungen mögen sich übertrieben spitzfindig anhören – als Ausgeburt der hellenistischen Ontologisierung des biblischen Glaubens. Und man kommt nicht umhin zuzugeben, dass sie sich menschlicher Vorstellungskraft weitgehend entziehen. Sie sind unanschaulich, weil sie sich auf Extrapolationen beziehen, auf die hin man im Ausgang von der menschlichen Selbsterfahrung nur erste und nicht sehr weit führende Schritte zu tun vermag.“ Ebd., 590f.

<sup>736</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 591.

Nazareth der Gott-Person, dem „mitmenschlich, personale[n], geschichtliche[n] Widerfahrnis Gottes“ begegnen? So fragt Werbick schließlich: „Ist der Christologie und der Gotteslehre damit tatsächlich Undenkbares zu denken aufgegeben und ein in sich widersprüchlicher Gottesgedanke auferlegt, ein Gottesgedanke jedenfalls, der die endliche menschliche Selbsterfahrung als Person hineinprojiziert?“<sup>737</sup>

Die christologische Exposition der Trinitätstheologie will in erster Linie herausstellen, dass die Menschwerdung des Logos gerade nicht in eine Verendlichung des Göttlichen führt, sondern in ihr das Göttliche konkret-geschichtlich gegenwärtig wird. Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments zeigen immer wieder auf, dass der Gott der Bibel ein beziehungswilliger und -mächtiger Gott ist. Diese Konkretion der Beziehungswilligkeit ist die Logik der Liebe, denn: „Liebende verwirklichen ihren Beziehungswillen, indem sie der Geliebten konkret zeigen, was ihre Liebe bedeutet und vermag, welcher Herausforderung sie sich aussetzt und gewachsen sein will.“<sup>738</sup> Diese Liebe, die mir konkret begegnet und mich ergreift, fordert zu verantwortungsvollem Handeln auf; es fordert zur Würdigung des Gegenübers auf und ist der Ort, an dem eine Gottesbeziehung möglich wird.

#### 5.2.3.3 *Trinitarische Explikation des Personbegriffs*

Wie ist nun schließlich das Verhältnis zwischen diesen beiden „Personen“ des Logos und des Heiligen Geistes und Gott als dem Vater zu beschreiben?

Gott selbst ist zunächst als das eine Subjekt zu bestimmen. Dieses Subjektsein teilt Gott allerdings im Sinne der vollkommenen Selbstmitteilung auch mit dem Sohn und dem Geist.

„Aber damit ist noch einmal die offenkundig unvermeidliche Unterscheidung gemacht zwischen dem, der mitteilt, und denen, denen (auf vollkommene Weise) mitgeteilt wird. Und es ist ausgeschlossen, dass die „Gott-Personen“, denen das Gottes-Subjekt sein Subjektsein mitteilt, aus sich selbst Subjekte sind.“<sup>739</sup>

Der Subjektbegriff ist damit streng auf Gott zu beziehen, jedoch nicht auf die trinitarischen Personen, und es wird damit klar, dass es sich bei diesem Ansatz um einen monosubjektiven Ansatz der Trinitätstheologie handelt. Wenn Gott als Subjekt benannt werden kann, ist er gleichzeitig als selbstursprünglich zu denken: „Er

---

<sup>737</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 594.

<sup>738</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 594.

<sup>739</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 603.

ist nicht aus einem anderen; er ist in diesem Sinne ursprungs- und anfanglos.“<sup>740</sup> Diese Selbstursprünglichkeit Gottes ist lediglich als Grenzbegriff denkbar. Denn im Gegensatz zu der Subjektivität Gottes sind menschliche Subjektivität und menschliches Denken eben nicht selbstursprünglich: „Sie haben ihr Woher, ihr Worin und ihr Wofür zugleich als ihre Grenze, worauf sie sich beziehen und sich damit selbst vollziehen.“<sup>741</sup> Als Grenzbegriff kann diese selbstursprüngliche Subjektivität aber gerade die grenzenlose Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit Gottes aussagen.

„Gott, der ursprungslos Beziehungsmächtige – der ‚Vater‘ – , bezieht sich in seinem Fleisch gewordenen Logos und in seinem heiligen Pneuma auf die im Unheil der Beziehungslosigkeit verlorenen Menschen. Aber er ist ganz in denen, in denen er sich auf die Menschen bezieht. In ihnen geschieht sein ‚Wesen‘: die unendlich beziehungswillige und beziehungsmächtige Liebe, die er ist. [...]“

Er ist Gott, der ‚Vater‘ , der sein Wesen in der Weise selbstursprünglicher Subjektivität lebt. Sein Subjektsein teilt er denen mit, in denen er auf vollkommene Weise ist. In ihnen – den göttlichen ‚Mit-Subjekten‘ – teilt er sich den Menschen so mit, dass er sie zum Subjektwerden herausfordert. Im Fleisch gewordenen Logos und im heiligen Pneuma fordert er die Menschen heraus, füreinander einzustehen und einander so den Raum zu gewähren, als sie selbst vorkommen zu dürfen. Im Füreinander-Einstehen wird wahr, dass der und die Andere Subjekt sein dürfen, dass sie nicht zum Objektsein – zum bloßen Gutsein für die anderen – verurteilt sind.“<sup>742</sup>

Somit ist der Vater die Gottes-Person im Sinne des Gottes-Subjekts, das Subjekt, das die vollkommene Beziehungsmächtigkeit verbürgt. Dagegen ist der Logos die Gottes-Person, die als Gegenüber dem Menschen widerfährt. Der Geist ist schließlich die Gottes-Person, die den Menschen innerlich ergreift und in die Beziehungswilligkeit hineinnimmt. Damit werden in der Rede von Vater, Logos Geist als Person jeweils ganz unterschiedliche Dimensionen des Personseins angesprochen: das Gegenübersein (Logos), das Zuinnerst-Ergriffen sein (Geist) und schließlich

„das füreinander Einstehen, in dem wir unseres gemeinsamen Grundes und unserer gemeinsamen Bestimmung innewerden und uns als Subjekt auf diesen Grund wie auf diese Bestimmung beziehen. Das dreidimensionale Bezogen sein auf die göttliche Beziehungsmacht und Beziehungswilligkeit gibt das begriffliche Schema vor, nach dem Christen von den drei Personen der einen Gottheit sprechen.“<sup>743</sup>

---

<sup>740</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 603.

<sup>741</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 604.

<sup>742</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 605.

<sup>743</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 606.

Der hier vorgelegte Personbegriff ist vor allem durch die Weitung in Auseinandersetzung mit der Pneumatologie deutlich anders konturiert, als es im Kontext der interpersonalen Ansätze der Fall ist. Werbick ist durchaus bewusst, dass vor allem die Rede vom Heiligen Geist ein „semantisches Wagnis“ darstellt.<sup>744</sup> Er füllt den Personbegriff eben nicht durch die Dimensionen der Subjektivität oder der Freiheit. So erläutert Werbick:

„Den Personbegriff ordne ich jener Identitätserfahrung zu, die sich auf dem Schnittpunkt zwischen Ichperspektive und der Perspektive der Anderen einstellt und sich dabei immer auch als problematisch erweist: Inwieweit komme ich als ich selbst in den Perspektiven der Anderen vor? Inwieweit kann ich die Anderen, obwohl ich sie meiner Perspektive ‚einverleiße‘, als Dasein in sich selbst würdigen, ihnen in diesem Sinne ‚entsprechen‘? Der Personbegriff beschreibt eine Problem-Konstellation, eine prekäre Balance, insofern er nicht einfach Subjektsein und Objektsein gegeneinander stellt, sondern die Spannung zwischen Selbstbezug und Bezogenwerden durch andere bzw. zwischen dem Bezug auf andere und dem Selbstbezug artikuliert.“<sup>745</sup>

Indem nun also sowohl der Logos als auch der Geist als Person verstanden werden, können die Dimensionen des Gegenüberseins und des Zuinnerstseins, die Dimensionen des Subjektseins und des Objektseins zusammengedacht werden. So kann der Personbegriff als Integral für diese beiden Pole dienen und die Interpersonalität Gottes bezeugen: „Denn wenn die Personen subjektive und objektive Seiten in sich bergen, die nur voneinander her und aufeinander hin verständlich werden, wird deutlich, dass der Personenbegriff die relationale Struktur des Wesens Gottes beschreiben kann.“<sup>746</sup> Damit kann dieser Personenbegriff aber gerade einsichtig machen, dass Gottes Wesen die Liebe ist, indem er gerade eine vollkommene Kommunikation der göttlichen Personen, eine vollkommene „Teilhabe und Teilnahme aneinander“ beschreibt.<sup>747</sup> „Gerade weil die einzelnen trinitarischen Personen nicht anders da sein können und sich auch nicht anders auf sich selbst beziehen können, als indem sie sich auf die anderen Personen beziehen, kann von ihnen nur gesprochen werden, indem sie unterschiedend miteinander in Beziehung gesetzt werden.“<sup>748</sup> Dadurch wird es möglich, in Gott Selbststand der Perso-

---

<sup>744</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 600.

<sup>745</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 636.

<sup>746</sup> STOSCH, Trinität, 134.

<sup>747</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 627.

<sup>748</sup> STOSCH, Trinität, 135. Vgl. dazu auch JÜRGEN WERBICK, Art. Trinitätslehre. In: THEODOR SCHNEIDER / BERND JOCHEN HILBERATH (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentalenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, Düsseldorf 1992, 481-576, hier 547.

nen und die jeweiligen Relationen zueinander gleichzeitig zu denken: „die Personen [sind, K.L.] genauso durch die Relationen konstituiert [...] wie die Personen Ermöglichung von Relationalität sind.“<sup>749</sup> Und so nochmals Werbick: „*Gott ist eins in drei Personen, da die drei göttlichen Personen sich je auf sich selbst beziehen, indem sie sich auf die beiden anderen beziehen, und da ihr Duverhältnis mit ihrem Selbstverhältnis unmittelbar identisch ist.*“<sup>750</sup>

### 5.2.4 Trinität als Höchstbegriff

Im vorhergehenden Abschnitt wurde ein Personbegriff entwickelt, der auf mitmenschliche Erfahrungen zurückgreift und diese reflektiert. Personsein umfasst drei Dimensionen, die jeweils auf die göttlichen Personen bezogen werden können. Damit entsteht ein Entsprechungsverhältnis zwischen den göttlichen Personen und diesen drei Dimensionen des Personseins. Dieser so entwickelte Personbegriff soll vor allem eines leisten: Er soll die Gottes-Präsenz zum Ausdruck bringen. In Jesus von Nazareth als dem Logos und im Heiligen Geist ist Gott den Menschen präsent. Er nimmt Anteil am menschlichen Leben und gibt selbst Anteil an seiner Beziehungswirklichkeit und -mächtigkeit.<sup>751</sup> „Im Anteilnehmen und Anteilgeben realisiert sich das höchste Gut, das Er ist: Liebe in höchster Selbst-Verwirklichung und Selbstmitteilung. [...] Die Realitäten des Anteil-Nehmens und Anteil-Gebens (Sohn und Geist) sind keine Gott untergeordneten Mittlerrealitäten. Sie sind Gott selbst, sind ihm ‚wesentlich‘; sie gehören gleichsam in ihn hinein.“<sup>752</sup> Der Personbegriff will an dieser Stelle genau das zur Sprache bringen: die vollkommene Präsenz Gottes für den Menschen in seinen drei Präsenzweisen. Doch stellt sich hier direkt die Rückfrage, ob diese drei Präsenzweisen des einen Gottes wirklich als

<sup>749</sup> STOSCH, Trinität, 135. Vgl. dazu auch WERBICK, Art. Trinitätslehre, 547.

<sup>750</sup> WERBICK, Art. Trinitätslehre, 547. Genau in dieser Entsprechung von Du-Verhältnis zum Selbstverhältnis der göttlichen Personen liegt die Unterscheidung zum menschlichen Personverständnis: „Für das mitmenschliche Personverständnis gilt, daß das Selbstverhältnis von jedem Duverhältnis – und sei es das intimste – noch einmal unterschieden sein muß und selbst dann noch unterschieden ist, wenn das Ich diese Unterscheidung – etwa in der Depressivität oder der Ekstase – nicht wahrhaben will.“ Ebd., 547.

<sup>751</sup> Vgl. JÜRGEN WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus? In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 217-235, hier 223.

<sup>752</sup> WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus? 223.

eigenständige Personen benannt werden können bzw. dürfen. Werbick macht hier darauf aufmerksam, dass gerade die Reflexion der mitmenschlichen Erfahrungen zeigt, dass „[k]eine der drei Präsenzweisen [...] auf eine andere zurückgeführt und von ihr her begriffen werden [kann].“<sup>753</sup> Alle drei Präsenzweisen sind für ein Beziehungsgeschehen konstitutiv. Dennoch kann der Mensch diese drei Präsenzweisen nicht zu einer Einheit verbinden.

„Menschliches Denken mag vielleicht gerade noch erahnen, dass diese Einheit vom Grunde ausgeht und in ihm Bestand hat [dies wäre die personale Dimension des Vaters, K.L.], sich im Gegenübersein als zutiefst wohltuende Gegenseitigkeit der füreinander Anderen realisiert [Logos, K.L.] und sich in ihrem Ergriffensein vom Wofür ihrer Selbsttranszendenz erfüllt [Geist, K.L.]. Aber schon diese Beschreibung verfällt ins strukturierende Nebeneinander und Nacheinander, anstatt die reine Präsenz zu denken.“<sup>754</sup>

So kommt der Mensch immer an die „Grenze zum Verstummen“<sup>755</sup>, wenn er versucht, die Einheit dieser drei Präsenzweisen zu denken bzw. zur Sprache zu bringen. Es gelingt zwar, die drei Präsenzweisen Gottes in Vater, Logos und Geist durch die Reflexion auf mitmenschliches Beziehungsgeschehen zu benennen; sie als reine Präsenz zu denken, wird jedoch nicht gelingen. Alle drei Präsenzweisen sind zwar „miteinander gegeben und aus ihrem Miteinander verstehbar“<sup>756</sup>, dennoch können sie nicht voneinander abgeleitet werden.

„Auf dreifache Weise geschieht gleich vollkommen das Eine, des einen Gottes Präsenz für die Menschen: Gottes hervorbringend-tragende Präsenz, Gottes mitmenschlich-solidarische Präsenz, Gottes zur Teilhabe an seinem Geist und zur Mitwirkung mit ihm inspirierende Präsenz. Weil keine dieser drei Präsenzweisen in der anderen aufgeht, weil keine von ihnen im Dasein Gottes für die Menschen untergeordnete Bedeutung hat, und weil doch jede im Wesenszusammenhang mit den jeweils anderen theologisch zu bedenken und zu lobpreisen ist, deshalb spricht die Trinitätstheologie von dem einen göttlichen Wesen der drei göttlichen Personen“<sup>757</sup>.

Wenn Gott als das, worüber Höheres nicht gedacht werden kann, zu bestimmen ist, ist Gottes vollkommene Präsenz auch unter diesem Aspekt des Grenzbegriffes zu verstehen. Die göttliche vollkommene Präsenz ermöglicht es, dass Gott sich dem Menschen so mitteilt, wie er selbst ist und sich ihm so zugänglich macht. Gott ist im Logos als der Mitmensch präsent und wird in der Welt gegenwärtig. Im Geist ist er

---

<sup>753</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 608.

<sup>754</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 608.

<sup>755</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 609.

<sup>756</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 609.

<sup>757</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 609.

dem Menschen so präsent, dass er ihn zuinnerst ergreift und so für die Präsenz im Gegenüber öffnet.<sup>758</sup>

Trinität stellt somit einen für die Menschen nur am Rande einholbaren Grenzbegriff dar, der versucht, die Erfahrungen der Präsenz Gottes für den Menschen in Jesus von Nazareth und im Heiligen Geist einzuholen und so Immanenz und Transzendenz Gottes zusammenzudenken. Letztlich bleibt aber dennoch die Frage: Kann bzw. muss man in dieser Weise vom trinitarischen Wesen Gottes sprechen? An dieser Stelle antwortet Werbick:

„Christlich darf man Gott so denken – als den, der im Höchsten, das Menschen noch zu denken vermögen, gerade noch erahnt wird; als den, der das Versprechen, das in diesem Gedanken liegt, erfüllen kann und unendlich weit übertreffen wird, weil in ihm ewig-unermesslich Wirklichkeit ist, was dieses Versprechen verspricht.“<sup>759</sup>

Auch wenn man gegen die Trinitätstheologie allgemein einwenden könne, dass sie doch letztlich menschlichen Denknotwendigkeiten entspringt, so betont Werbick dennoch, dass eben die Sprache des Glaubens in der (betenden, lobpreisenden) Anrede es ist, die Gott trinitarisch anspricht.<sup>760</sup> Damit ist für Werbick die Wendung „man dürfe so von Gott sprechen“ mehr als nur ein „theologischer Trick“<sup>761</sup>, denn:

„Gott darf so angesprochen, von ihm darf so gedacht und geredet werden, weil man ihm die ‚höchsten Namen‘ (*Dionysius Areopagita*) beilegen und ihn [...] als den vollkommenen Guten wertschätzen, dieses Wertschätzen aber auch denkend verantworten darf: Den dreieinen Gott als den unendlich Vollkommenen zur Sprache bringen darf, der denkend erahnt werden kann als der nicht unendlich Größere und Bessere zu aller menschlichen Vollkommenheit.“<sup>762</sup>

Vor allem im Hinblick auf die immanente Trinitätstheologie ist nochmals ein Punkt herauszustellen: Wenn wir von Gott sprechen, tun wir dies aus der Perspektive der Glaubenden, welche von der außenstehenden Beobachterperspektive sorgsam zu unterscheiden ist. (Immanente) Trinitätstheologie gerät daher aus den Fugen, wenn man sich anmaßt, gleichsam aus der außenstehenden Beobachterperspektive zu beschreiben, wie Gottes Wesen ist bzw. zu sein hat. Auch hier ist es

---

<sup>758</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 610f.

<sup>759</sup> WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus?, 226.

<sup>760</sup> „Die Trinitätstheologie weiß sich von dem biblisch bezeugten Vertrauen darauf gerechtfertigt, dass Gottes unendlich beziehungsmächtige und beziehungswillige Präsenz nur größer, nie aber kleiner sein kann als Theologinnen und Theologen von ihr denken.“ WERBICK, Gott verbindlich, 613.

<sup>761</sup> WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus?, 229.

<sup>762</sup> WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus?, 229f. Dieses Zitat wurde schon einmal auf S. 123 verwendet, da es aber so zentral für den Gedankengang Werbicks ist, wurde es hier nochmals aufgegriffen.

wieder ein Grenzbegriff, der versucht, von Gottes Wesen als dem Dasein für uns Menschen zu sprechen: dem der göttlich-selbstursprünglichen Subjektivität. Gottes Wesen wird so als sich selbst vollziehendes Subjekt gedacht.

„Gott ‚vollzieht sich‘ ewig als aus sich selbst entspringendes Sich-auf-sich-Beziehen. Er ist nicht konstituiert durch sein Sich-auf-anderes-Beziehen. Dieses Sich-auf-anderes-Beziehen entspringt vielmehr seinem göttlichen Willen, in dem er sein Wesen so vollzieht, dass er seine überfließende Liebe Nichtgöttlichem zugute kommen lässt.“<sup>763</sup>

In seiner göttlichen Freiheit bestimmt sich Gott selbst dazu, sich dem Menschen so mitzuteilen wie er ist und ihn so in seine göttliche Liebe hineinzunehmen.<sup>764</sup> Die Annahme des Subjektseins des Wesens Gottes kann daher die Vollkommenheit Gottes zum Ausdruck bringen, da in der göttlichen Subjektivität das Dasein, das Seinkönnen und das Seinwollen schlechthin identisch zu denken sind, was menschliches Denken nur als Grenzbegriff einholen kann.<sup>765</sup> Damit steht für Werbick jedoch auch nochmals fest, dass trinitätstheologisch nur von einem Subjekt Gottes (und nicht von drei göttlichen Subjekten) zu reden ist.

„Wenn von Gott Selbstgegebenheit und Selbstursprünglichkeit prädiiziert werden dürfen, so meint Subjektivität hier den ‚ewigen‘ Selbstvollzug des Gottseins in seiner Selbstgegebenheit und Selbstursprünglichkeit. Dieser subjektive Selbstvollzug des Daseins Gottes kann in biblisch-monotheistischer Tradition nicht multipliziert gedacht werden.“<sup>766</sup>

Damit wäre der Selbstvollzug des einen göttlichen Subjektes als Geschehen des Miteinander und Füreinander drei göttlichen Personen zu denken. Die drei göttlichen Personen vollziehen demnach auf je ihre Weise das Dasein Gottes, wobei Sohn und Geist „an der Gottes-Subjektivität des Vaters vollkommen“ anteilhaben.<sup>767</sup>

---

<sup>763</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 621.

<sup>764</sup> „Gottes Freiheit liegt also nicht darin, dass er auch anders gekonnt hätte. Sie liegt vielmehr darin, dass alles, worauf er sich als nichtgöttliche Wirklichkeit bezieht, aus seiner Selbstbestimmung als göttliches Subjekt hervorgeht und dass auch das *Wie* seiner Beziehung zum Nichtgöttlichen seinem selbstbestimmten Willen entspringt.“ WERBICK, Gott verbindlich, 621.

<sup>765</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 622.

<sup>766</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 622. Werbick wendet sich hier insbesondere gegen Jürgen Moltmann, der innertrinitarisch von drei Subjekten reden würde.

<sup>767</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 622f.

### 5.2.5 Zusammenfassung und Würdigung

Jürgen Werbick versucht in seinem trinitätstheologischen Ansatz, Gottes Wesen als Liebe und damit als vollkommene Beziehungsmächtigkeit und Präsenz für den Menschen einsichtig zu machen. Ausgangspunkt sind dabei die biblisch bezeugten Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger mit Jesus Christus und dem Heiligen Geist. In Jesus Christus erfahren sie Gott als ein Gegenüber, das ihnen begegnet; im Heiligen Geist werden sie von Gott zuinnerst ergriffen. Gott ist so für den Menschen in dreifacher Weise präsent: in der hervorbringend-tragenden Präsenz des Vaters, in der mitmenschlich-solidarischen Präsenz des Sohnes und in der die Teilhabe an ihm ermöglichenen Präsenz des Geistes.<sup>768</sup>

Werbick hält in seinem Ansatz am Begriff der Person fest, der jedoch nicht mit der Subjektivität oder der Selbstbewusstseinsperspektive eingeführt wird, sondern durch die Personalität des Geistes eine Umdeutung erfährt. Das Festhalten am Personbegriff ist für Werbick aus dem Grunde so wichtig, weil gerade durch den Personbegriff die Spannung zwischen Subjektsein und Objektsein, zwischen Selbstbezug und Bezug auf etwas Anderes, zwischen dem Selbststand der Person und der Relation zum Anderen thematisiert wird, die für die Trinitätstheologie maßgeblich ist.<sup>769</sup> Vater, Sohn und Geist stehen sich eben nicht einfach gegenüber, sondern sie stehen in der Spannung zwischen ihrem je eigenen Selbststand und dem Bezogensein auf die jeweils Anderen. „Insofern sowohl der Geist als auch der Logos als Personen charakterisiert werden, füllt sich dieser Begriff mit der inneren Dynamik genauso wie mit dem Gedanken des Gegenüberseins, Subjektsein und Objektsein greifen ineinander und werden in Relationalität gedacht.“<sup>770</sup>

Zusammengehalten werden diese beiden Dimensionen der Personalität durch den einheitsstiftenden Grund des Vaters und dessen Subjektsein. Das eine göttliche Subjekt vollzieht sich so im „Miteinander und Füreinander dreier Personwirklichkeiten [...], die das Dasein Gottes in je unterschiedlicher Weise aber eben doch als das eine Dasein Gottes leben. Und sie leben es so, dass der Sohn und der Heilige

---

<sup>768</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 609.

<sup>769</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 636.

<sup>770</sup> STOSCH, Trinität, 134.

Geist an der Gottes-Subjektivität des Vaters vollkommen teilhaben.“<sup>771</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zum menschlichen Personsein. Menschliches Personsein kann nicht ohne den subjektiven Selbstvollzug gedacht werden, der als Selbstbezug durch den Fremdbezug bestimmt ist. Damit kann ich mich nur dann auf mich selbst bzw. auf den Grund meines Seins beziehen, wenn dies durch den Fremdbezug geschieht, indem ich mich also auf den oder das Andere beziehe. Dieser Bezug auf das Andere wird aber von mir vollzogen, so dass ich nicht Objekt, sondern Subjekt dieses Bezuges bin. „Die Grundkonstellation der menschlichen Erfahrung von Subjektivität wurzelt in der Zweiheit von Ich und Nicht-Ich, die so vermittelt werden muss, dass das Ich nicht als bloße Hervorbringung oder als bloßes Objekt eines Anderen vollzogen wird, dass es sich vielmehr in dieser Grunddifferenz als Identität gesetzt weiß und selbst vollzieht.“<sup>772</sup> Genau diese Grunddifferenz und dieses Bezogensein auf etwas Anderes, ihm Äußerliches darf in Gott nicht gedacht werden. Gottes Subjektsein ist ein voraussetzungloses Subjektsein; der Bezug auf etwas Anderes vollzieht sich schon innerhalb des göttlichen Wesens, in dem Bezug der drei göttlichen Personen aufeinander. Damit bezieht sich der Personbegriff innertrinitarisch „auf die kommunizierenden Gotteswirklichkeiten, in denen und durch die Gott immer schon wirkt, was er ist: vollkommene Kommunikation der Liebe in vollkommener Partizipation – in vollkommener wechselseitiger Teilhabe und Teilnahme aneinander.“<sup>773</sup> So lässt sich in Bezug auf die trinitarischen Personen nicht mehr zwischen „Selbststand und Du-Verhältnis“<sup>774</sup> unterscheiden, „die Personen [sind] genauso durch die Relationen konstituiert [...] wie die Personen Ermöglichung von Relationalität sind.“<sup>775</sup> Werbick versucht also eine Unterscheidung zwischen Person und Subjekt in dem Sinne, dass Sohn und Geist am Subjektsein des Vaters teilhaben. So kommt er schließlich zu einem zwar monosubjektiven (weil Vater, Sohn und Geist nur ein Subjekt sind), aber interpersonalen (weil von drei sich gegenseitig aufeinander beziehenden Personen ausgehenden) Ansatz.<sup>776</sup>

---

<sup>771</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 622f.

<sup>772</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 624.

<sup>773</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 627.

<sup>774</sup> STOSCH, Streit um die Trinität, 252. Vgl. dazu WERBICK, Art. Trinitätslehre, 547.

<sup>775</sup> STOSCH, Streit um die Trinität, 252.

<sup>776</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 631.

Der hier dargestellte Ansatz ermöglicht es, im Ausgang von der Heilsgeschichte am Personbegriff festzuhalten, ihn aber so zu füllen, dass er der *einen* Subjektivität Gottes nicht entgegensteht. Vielmehr haben alle drei Personen Anteil an dieser Einheit der göttlichen Subjektivität und verbürgen die Präsenz Gottes für uns in der Geschichte.

Der besondere Clou des hier dargestellten Ansatzes besteht darin, dass Werbick betont, dass man in dieser Weise nicht von Gott sprechen muss, sondern dass „man so von Gott sprechen darf“. Zwar nimmt die Rede von Gott ihren Ausgangspunkt bei der menschlichen Beziehungserfahrung, „[i]ndem man ihr auf den Grund zu gehen, sie zu denken versucht und so eine Ahnung davon zu gewinnen hofft, wie sich im Geheimnis menschlicher Beziehungswilligkeit und Beziehungsfähigkeit Gottes Unendlichkeit als Verheißung ankündigt.“<sup>777</sup> Werbick stellt jedoch besonders heraus, dass sich die Betenden auf diesen trinitarischen Gott bezogen wussten, wenn sie sich in der Doxologie des Taufbekenntnisses dem dreifaltigen Gott zuwendeten.

„Von dieser doxologischen Wurzel hat sich auch trinitätstheologisches Denken nie abgetrennt, so sehr sie über seinen Distinktionen und Definitionen in Vergessenheit geraten sein mag. Trinitätstheologie bleibt in ihrer Wurzel das Staunen darüber, dass Gott *so* angesprochen werden darf, und die dieses Staunen tragende Zuversicht, dass er *zutreffend so* angesprochen wird.“<sup>778</sup>

Die menschlichen Erfahrungen mit Jesus Christus und mit dem Heiligen Geist ermöglichen uns diese Redeweise von Gott und seiner unendlichen beziehungs-mächtigen und beziehungswilligen Präsenz für den Menschen.<sup>779</sup> Diese Redeweise von Gott vollzieht sich jedoch immer in Grenzbegriffe, die durch die menschliche Vernunft nur schwer einholbar sind.<sup>780</sup>

Damit gelingt es Werbick durch den Ausgang von der Heilsgeschichte, die Umdeutung des Personbegriffs und durch das Bestehen darauf, dass man von Gott nicht trinitarisch sprechen muss, sondern darf, die Problemüberhänge zu überwinden, die letztlich bei Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche bestehen blieben, und ein Gesprächsangebot an muslimische Theologie zu formulieren, welches vor allem die Erfahrungen des sich uns offenbarenden Gottes zur Sprache bringt.

---

<sup>777</sup> WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube – Abkehr vom Monotheismus?, 226.

<sup>778</sup> WERBICK, Gott verbindlich, 612.

<sup>779</sup> Vgl. WERBICK, Gott verbindlich, 613.

<sup>780</sup> Vgl. WERBICK, Christlich-trinitarischer Gottesglaube – Abkehr vom Monotheismus?, 230.

### 5.3 Rückblick

Was bleibt nun am Ende dieser Arbeit festzuhalten? Der Blick auf die Dogmengeschichte und die ausführliche Auseinandersetzung mit muslimischen Theologen ergaben Anfragen an trinitätstheologische Ansätze, die es zu beachten gilt. Vor allem in Bezug auf den Person- bzw. Hypostasenbegriff ist Trinitätstheologie dazu aufgefordert, ihn so zu bestimmen, dass er letztlich die heilsgeschichtlichen Erfahrungen mit Gott zur Sprache bringt, ohne in eine tritheistische oder identifikations-theologische Schieflage zu geraten. Daneben sind es vor allem die Fragen nach dem Verhältnis Gottes zur Zeit, nach der Handlungseinheit der trinitarischen Hypostasen, einer möglichen Mehrfachinstantiierung und der heilsgeschichtlichen Rückbindung, die die Trinitätstheologie herausfordern. Die Auseinandersetzung mit dem Islam zeigte aber auch, dass nicht die Trinität als solche durch den Koran und den Islam abgelehnt werden muss, sondern dass es auf die konkrete Ausformulierung des jeweiligen Ansatzes ankommt.

Mit den Ansätzen von Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche wurden zwei Ansätze aus sehr unterschiedlichen theologisch-philosophischen Denkformen behandelt. Beide formulieren auf sehr unterschiedliche Weise trinitarische Ansätze, die einerseits im jeweiligen System überzeugend sind, dennoch bestimmte Problemüberhänge – vor allem auch im Gespräch mit dem Islam und den erarbeiteten Anfragen – nicht auflösen können. Der sprachphilosophisch geprägte Ansatz Schärtls überträgt die drei Dimensionen des Selbst (transzental, empirisch und intentional) analog auf das Wesen Gottes und versucht, damit eine Notwendigkeit der trinitarischen Strukturierung des Wesens Gottes zu begründen. Der transzentalphilosophische Ansatz Berhard Nitsches versucht im Gegensatz dazu, Gottes Wesen als präreflexives und prätemporales Kommerzium retroszendierender göttlicher Freiheiten einsichtig zu machen. Der in der Arbeit bearbeitete Diskurs um das richtige Verständnis der Trinitätstheologie zwischen Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche ist, auch wenn beide Positionen im christlich-muslimischen Dialog gewissen Problemüberhänge nicht überwinden können (wie bspw. die notwendige Rede vom trinitarischen Wesen Gottes bei Schärtl oder der nur analog

und damit nur sehr schwer zu verstehende Freiheitsbegriff), vor allem für die innerchristliche Diskussion um das angemessene Trinitätsverständnis wichtig und relevant. Durch die immer wieder präzisierten Diskussionsbeiträge von Schärtl und Nitsche entwickeln sich beide Ansätze immer weiter und führen zu einem immer tieferen Ringen um eine angemessene Rede und philosophische Begründung im Bereich der spekulativen Trinitätstheologie.

Der Ansatz Jürgen Werbicks kann die Problemüberhänge der beiden im Dialog mit dem Islam auf den Prüfstand gestellten Ansätze vermeiden, indem in diesem Ansatz primär theologisch argumentiert wird, was ihn von den doch im großen Maße philosophisch argumentierenden Ansätzen Thomas Schärtls und Bernhard Nitsches unterscheidet. Werbick macht einsichtig, dass Gottes Wesen als Liebe zu verstehen ist, hält aber dennoch am Gedanken der Monosubjektivität fest. Er verwendet zwar den Personbegriff, verzichtet dabei jedoch auf die Kategorie der Freiheit und der Subjektivität. Der Personbegriff wird demgegenüber aus der Personalität des Heiligen Geistes heraus gedeutet und kann so die Annahme von Subjektivität vermeiden. Vor allem die heilsgeschichtliche Argumentation und die Einsicht, dass wir von Gott nicht trinitarisch sprechen *müssen*, sondern *dürfen*, macht ihn für das Gespräch mit dem Islam gerade so attraktiv. Dennoch bleibt es auch hier wichtig, auf die analoge Redeweise zu bestehen, damit der Personbegriff nicht durch das gegenwärtige, alltägliche Verständnis von Person gefüllt wird. So gelingt es Werbick, mit dem vorliegenden Ansatz wirklich einsichtig zu machen, dass Gott die Liebe ist und wie diese göttliche Liebe sich uns Menschen in der Heilsgeschichte in den trinitarischen Personen zuwendet und für uns Menschen präsent ist. Vor allem der Bezug auf die Heilsgeschichte, auf unsere Erfahrungen mit Gott, kann das Gespräch zwischen Islam und Christentum ermöglichen.

Trinitätstheologie führt allerdings auch dazu, Rückfragen an muslimische Theologie zu stellen. Gerade die Trinitätstheologie will einsichtig machen, wie es möglich ist, dass mir in der Geschichte das Wort Gottes begegnet – und diese Frage stellt sich auch in Bezug auf das Verständnis des Korans. So stellt sich auch letztlich dem Islam die Frage, wie das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in Gott zu bestimmen ist. In diesem Zusammenhang gibt es in der gegenwärtigen muslimischen Theologie Ansätze, die 99 Namen Gottes so zu verstehen, dass sie als „unbe-

grenzte Vielfalt in Gott und durch die mehrfache Aufnahme von Gegensatzpaaren auch Gegensätzlichkeit in Gott“<sup>781</sup> zum Ausdruck bringen. So versucht bspw. *Muna Tatari*, die 99 Namen als Integral von Verschiedenheit und Einheit im Wesen Gottes zu verstehen.

„Die Integration der Einheit dieser Verschiedenheit kann [...] mit Khorchide durch die Barmherzigkeit Gottes gelingen, welche Differenz in Gott nicht nivelliert – also nicht das platonische Ineinsfallen der Gegenätze meint –, sondern die Fülle der Namen harmonisiert, insofern alle Haltungen Gottes zur Schöpfung wesenhaft durch seine Barmherzigkeit konturiert sind, sowie seine Barmherzigkeit sich auch durch das Prisma der anderen Eigenschaften Gottes konturiert.“<sup>782</sup>

Durch die Gegensatzpaare wie *der Erste und der Letzte, der Ehrende und der Erniedrigende* etc. wird in gewisser Weise eine Relationalität in das Wesen Gottes eingetragen, wie wir sie auch in der sozialen Trinitätstheologie wiederfinden, wenn Gottes Wesen als Liebe beschrieben wird. Inwiefern muslimische Theologie diesen Gedankengang weiter ausarbeiten wird, inwiefern also Gottes Wesen als Barmherzigkeit als relationales Geschehen beschrieben und durch die 99 Namen Gottes gedeutet werden kann, muss sich in Zukunft erst noch zeigen. In jedem Falle eröffnet sich an dieser Stelle eine neue Gesprächsmöglichkeit zwischen gegenwärtigen Ansätzen christlicher Trinitätstheologie und muslimischer Kalām-Wissenschaft.

Letztlich wird christliche Theologie durch den Dialog mit dem Islam zur Bescheidenheit aufgerufen und zu der Einsicht, dass Gottes Wesen immer noch einmal größer und anders ist, als es unser menschliches Denken einsichtig machen kann. Jede spekulative Trinitätstheologie muss letztlich zurückfinden in die Begegnung mit Gott, der sich in seiner unendlichen umfassenden Liebe mir zuwendet – sowohl im Anspruch meines Nächsten als auch in dem Zuspruch des mich tragenden Geistes. Und diese Erfahrung gilt es zur Sprache zu bringen.

---

<sup>781</sup> MUNA TATARI, Gottes Wesen. Eine islamische Perspektive im komparativen Gespräch. In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 127-148, hier 139.

<sup>782</sup> TATARI, Gottes Wesen, 139.

## 6 LITERATURVERZEICHNIS

- ANSELM VON CANTERBURY, *De Incarnatione XIII*; übersetzt aus: Texte zum Universalienstreit, Bd. 1: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik. Lat., griech. und arab. Texte des 3.-12. Jhdts., übers. u. hrsg. von H.-U. WÖHLER, 76-96.
- AURELIUS AUGUSTINUS, *De trinitate*. Neu übers. und mit Einleitung hrsg. von JOHANN KREUZER, Hamburg 2001.
- GREGOR VON NAZIANZ, *Orationes*, o.O., o.J. (nicht eingesehen).
- BASILIUS VON CÄSAREA, *De spiritu sancto*. Über den Heiligen Geist. Übers. und eingeleitet von HERMANN JOSEF SIEBEN (Fontes Christiani 12), Freiburg/Basel/Wien,
- RICHARD VON ST. VIKTOR, *Die Dreieinigkeit*. Übertragung und Anmerkungen v. H.U. VON BALTHASAR, Einsiedeln 1980.
- ALSTON, W.P., Substance and the Trinity. In: STEPHEN DAVIS/DANIEL KENDALL/GERALD O'COLLINS (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 179-201.
- ASAD, MOHAMMAD, *Die Botschaft des Koran*. Übersetzung und Kommentar, Düsseldorf 2009.
- AWAD, NAJIB GEORGE, Orthodoxy in Arabic Terms. A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in its Islamic Context (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transformation Vol. 3), Boston/Berlin 2015.
- BARNES, MICHEL RENÉ, Reading Augustine's Theology of the Trinity. In: STEPHEN T. DAVIS/DANIEL KENDALL/GERALD O'COLLINS (Ed.), *The Trinity. An interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 145-176.
- BAUSCHKE, MARTIN, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 29), Köln/Weimar/Wien 2000.
- BIEL, GABRIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Prologus et Liber primus*, Tübingen 1973.
- BIENERT, WOLFGANG A., Dogmengeschichte (Grundkurs Theologie 5,1), Stuttgart 1997.
- BOFF, LEONARDO, Der dreieinige Gott. Aus d. Portug. von Jürgen Kuhlmann (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987.
- COACLEY, SARAH, 'Persons' in the 'Social' Doctrine of the Trinity. A Critique of Current Analytic Discussion. In: STEPHEN DAVIS/DANIEL KENDALL/GERALD O'COLLINS (Hg.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford 1999, 123-144.
- COURTH, FRANZ, Trinität. In der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte II/1a), Freiburg/Basel/Wien 1988.
- CROSS, RICHARD, On generic and derivation views of God's trinitarian substance. In: *Scottish Journal of Theology* 56 (2003) 464-480.

- DALFERTH, INGOLF U., Gott und Zeit. In: DIETER GEORGI/HANS-GÜNTHER HEIMBROCK/ MICHAEL MOXTER (Hg.), Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 9-34.
- DALFERTH, INGOLF U., Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität (QD 130), Freiburg/Basel/Wien 1991.
- DRECOLL, VOLKER HENNING, Entwicklungen und Positionen in der Geschichte des Christentums. In: DERS. (Hg.), Trinität (Themen der Theologie 2), Tübingen 2011, 81-162.
- DRECOLL, VOLKER HENNING, Trinitätslehre. In: DERS. (Hg.) Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 446-461.
- DOCHHORN, JAN, Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels. In: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.), Trinität (Themen der Theologie 2), Tübingen 2011, 11-79.
- ESS, JOSEF VAN, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band IV, Berlin/New York 1997.
- ESSEN, GEORG, Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmengeschichtliche Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie. In: IKaZ 41 (2012) 80-103.
- ESSEN, GEORG, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff Im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001.
- FLASCH, KURT, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980.
- FRANK, KARL SUSO, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn (u.a.)<sup>3</sup>2002.
- GLEI, REINHOLD/ KHOURY, ADEL THEODOR, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 3), Altenberge 1995.
- GRAF, GEORG, Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran (ca. 740 – 820). Literaturhistorische Untersuchungen und Übersetzung (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte Bd. 10; 3./4. Heft), Paderborn 1910.
- GRESHAKE, GISBERT, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 2007.
- GRESHAKE, GISBERT, Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag. In: HerKorr 56 (2002) 534-537.
- GRIFFITH, SIDNEY H., The Unity and Trinity of God. Christian Doctrinal Development in Response to the Challenge of Islam – An Historical Perspective. In: MICHAEL ROOT/JAMES J. BUCKLEY (Ed.), Christian Theology and Islam, Cambridge 2014, 1-30.
- GRIFFITH, SIDNEY H., The Melkites and the Muslims. The Qur'an, Christology, and Arab Orthodoxy. In: Al-Qantara 33 (2012) 413-443.
- GRIFFITH, SIDNEY H., Syriacisms in the „Arabic Qur'an“: Who were „those who said ,Allāh is third of three“ according to al-Mā'ida 73? In: MEIR M. BAR-ASHER/SIMON HOPKINS/SARAH STROUMSA/BRUNO CHIESA (Ed.), A word fitly spoken. Studies in Me-

- diaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'ān presented to Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 2007, 83-110.
- GRIFFITH, SIDNEY H., Apologetics and Historiography in the Annals of Eutychios of Alexandria: Christian Self-Definition in the world of Islam. In: RIFAAD EBIED / HERMAN TEULE (Ed.), Studies on the Christian Arabic heritage: In Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir, S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Leuven 2004, 65-90.
- GRIFFITH, SIDNEY H. (transl.), A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harrān (c. 755-C.830 A.D.), Louvain 1997.
- GRIFFITH, SIDNEY H., Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on discerning the True Religion. In: SAMIR KHALIL SAMIR/ JØRGEN S. NIELSEN (Ed.), Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258) (Studies in the history of religions, Bd. 63), Leiden/New York/Köln 1993.
- GRILLMEIER, ALOIS, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Hg. von THERESIA HAINTHALER, 5. Bde., Freiburg i. Br. 2004.
- HARNACK, ADOLF VON, Das Wesen des Christentums. Hg. und kommentiert von TRUTZ RENDTORFF, Gütersloh 1999.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER/DRECOLL, VOLKER HENNING, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter. 5., vollständig überarbeitete Neuausgabe, Gütersloh 2016.
- HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik II (Werke 6), ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 21990 (nicht eingesehen).
- HINTERSTEINER, NORBERT, Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie. In: REINHOLD BERNHARDT/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Zürich 2009, 99-120.
- HOPING, HELMUT, Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischem Vorstoß. In: PETER WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg/Basel/Wien 2005, 166-177.
- HOPING, HELMUT, Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede. In: MAGNUS STRIET/ERWIN DIRSCHERL, Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2004, 128-154.
- HUSSEINI, SARA LEILA, Early Christian-Muslim debate on the Unity of God. Three Christian scholars and their engagement with Islamic thought (9th century C.E.) (History of Christian-Muslim Relations 21), Leiden 2014.
- KASPER, WALTER, Der Gott Jesu Christi (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1), Mainz 1982.
- KERMANI, NAVID, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 32007.

- KHOURY, ADEL THEODOR, Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Band 5: Sure 4,1-176, Gütersloh 1994.
- KIERKEGAARD, SØREN Philosophische Brocken. In: DERS., Gesammelte Werke, 10. Abteilung. Hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, München 31991 (nicht eingesehen).
- KHORCHIDE, MOUHANAD / STOSCH, KLAUS VON, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i.Br. 2018 (in Erscheinung).
- KREUZER, JOHANN, Augustinus zur Einführung, Hamburg 2005.
- KRINGS, HERMANN, Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte transzendentalen Verfahrens in der Philosophie. In: PhJ 86 (1979), 1-15.
- KRINGS, HERMANN, Transzendentale Logik, München 1964.
- KRINGS, HERMANN / SIMONS, EBERHARD, Art. Gott. In: HphG 2 (1973), 614-641.
- KRINGS, HERMANN, Handbuchartikel Freiheit. In: DERS., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 99-130.
- KRINGS, HERMANN, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. In: DERS., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie 12), Freiburg/München 1980, 161-184.
- KRINGS, HERMANN, Art. Philosophie. In: NHThG 4 (1991), 205-217, KÜNG, HANS, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München/Zürich 32007.
- LAMOREAUX, JOHN C., Theodore Abu Qurra. In: SAMUEL NOBLE/ALEXANDER TREIGER, The Orthodox Church in the Arab World 700-1700. An Anthology of Sources, Northern Illinois 2014, 60- 89.
- LAMOREAUX, JOHN C., Theodore Abu Qurrah (Library of the Christian East Vol. 1), Birmingham 2005, xii.
- LEFTOW, BRIAN, Tempting God. In: Faith and Philosophy 31(2014), 3-23.
- LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (ratio fidei 56), Regensburg 2015.
- LERCH, MAGNUS, All-Einheit und Freiheit. Subjektpolosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner Dogmatische Studien 47), Würzburg 2009, 134.
- LONERGAN, BERNARD, The Triune God. Systematics. Ed. By R.M. Doran/ H.D. Monsour, Toronto/Buffalo/London 2007, 333-335.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Gibt es eine einheitliche ‚kappadozische Trinitätstheologie‘? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie. In: DERS. (Hg.), Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 196-237.
- MARSCHLER, THOMAS, Die Attribute Gottes in der katholischen Dogmatik. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 3-33.
- MENKE, KARL-HEINZ, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, 3., durchgesehene Auflage, Regensburg 2012.

- MICHEL, THOMAS F. (Ed. and transl.), A Muslim theologian's response to Christianity. Ibn Taymiyya's *Al-Jawab Al-Sahih*, New York 1984.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken. In: Bogoslovni vestnik 70 (2010) 167-184.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, unveränd. Nachdr. d. 3. Auflage, Gütersloh 1994.
- NITSCHE, BERNHARD, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 411-443.
- NITSCHE, BERNHARD, Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre. Ureigene Anliegen und Chancen der Begegnung. In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 87-125.
- NITSCHE, BERNHARD, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (ratio fidei 34), Regensburg 2008.
- NITSCHE, BERNHARD, Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6), Zürich 2008.
- NITSCHE, BERNHARD, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie. In: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesdenken (ratio fidei 25), Regensburg 2005, 151-162.
- NITSCHE, BERNHARD, Panikkars Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie. In: DERS. (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck. Frankfurt a.M./Paderborn 2005, 249-273.
- NITSCHE, BERNHARD, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003.
- OELDEMANN, JOHANNES, Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirche, 2., aktualisierte Auflage, Regensburg 2008.
- OHLIG, KARL HEINZ, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 2000.
- PANNENBERG, WOLFHART, Der offenbarungstheologische Ansatz in der Trinitätslehre. In: MICHAEL WELKER/MIROSLAV VOLF (Hg.), Der lebendige Gott als Trinität (FS Jürgen Moltmann), Gütersloh 2006, 13-22.
- PANNENBERG, WOLFHART, Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität. In: KuD 49 (2003) 236-246.
- PANNENBERG, WOLFHART, Systematische Theologie, Bd.1, Göttingen 1988.
- PARRINDER, EDWARD GEOFFREY, Jesus in the Qur'an, London 1982.

- PELLETIER, FRANCIS JEFFRY (Ed.), *Mass Terms. Some Philosophical Problems*, Dordrecht 1979.
- PLATZBECKER, PAUL, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verwegen und Thomas Pröpper* (*ratio fidei* 19), Regensburg 2003.
- PRÖPPER, THOMAS, *Theologische Anthropologie* (2 Bde), Freiburg/Basel/Wien 2011.
- PRÖPPER, THOMAS, *Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*. In: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 300-321.
- PRÖPPER, THOMAS, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*. In: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 5-22.
- PRÖPPER, THOMAS, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2. wesentl. erw. Auflage, München 1988.
- QUTB, SAYYID, *In the Shade of the Qur'an. Fī Zilāl al-Qur'ān*. Vol. III Sūrah 4 Al-Nisa'. Transl. and ed. by ADIL SALAHI and ASHUR SHAMIS, Leicester 2001.
- RAHNER, KARL, *Der dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte*. In: *MySal* 2 (1967), 317-397.
- RAHNER, KARL, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*. In: DERS., *Schriften zur Theologie* Bd. 4, Zürich/Einsiedeln/Köln 1960, 103-133.
- RICKS, THOMAS W., *Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. The Development of the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu*, Minneapolis 2013,
- SANDER, HANS-JOACHIM, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Einfachheit Gottes und die Trinität*. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016, 379-409.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Trinitätslehre*. In: THOMAS MARSCHLER/THOMAS SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014, 62-130.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Trinität als Gegenstand der Analytischen Theologie*. In: ZKTh 135 (2013) 26-50.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes*. In: MUNA TATARİ/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch* (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 13-68.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Gottes Ewigkeit und Allwissenheit*. In: ThPh 88 (2013) 321-339.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform*. In: KLAUS MÜLLER/MAGNUS STRIET (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (*ratio fidei* 25), Regensburg 2005, 163-178.
- SCHÄRTL, THOMAS, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott* (*ratio fidei* 18), Regensburg 2003.

- SCHREIBER, STEFAN, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.
- SIRRY, MUN'IM, Scriptural polemics. The Qur'ān and other religions, Oxford 2014.
- SMITH, J. PAYNE (Ed.), A compendious Syriac Dictionary. Based upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith, Oxford 1903.
- STOSCH, KLAUS VON, Trinität (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017.
- STOSCH, KLAUS VON, Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union: eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein (unveröffentlicht).
- STOSCH, KLAUS VON, Streit um die Trinität. In: DERS./MUNA TATARI, Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 237-259.
- STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.
- STOSCH, KLAUS VON, Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neuen Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie. In: JOACHIM NEGEL/ MARGARETA GRUBER (Hg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch (JThF 24), Münster 2012, 173-203.
- STOSCH, KLAUS VON, Offenbarung (Grundwissen Theologie), Paderborn 2010.
- STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts. In: ZKTh 130 (2008) 401-422.
- STOSCH, KLAUS VON, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn 2006.
- STOSCH, KLAUS VON, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen? In: ZKTh 124 (2002) 294-311.
- STOSCH, KLAUS VON, Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein. In: FZPhTh 49 (2002) 328-346.
- STOSCH, KLAUS VON, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001.
- STRIET, MAGNUS, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung. In: PETER WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005, 132-153.
- STRIET, MAGNUS, Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels. In: DERS./ERWIN DIRSCHERL (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210), Freiburg/Basel/Wien 2004, 155-198.
- STRIET, MAGNUS, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003.
- STRIET, MAGNUS, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion. In: HerKorr 56 (2002) 202-207.

- STRIET, MAGNUS, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (ratio fidei 1), Regensburg 1998.
- SWINBURNE, RICHARD, Gott und Zeit. In: CHRISTOPH JÄGER (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 196-217.
- TAQI-UD-DIN AL-HILĀLI, MUHAMMAD / MUHSIN KHĀN, MUHAMMAD, Interpretations of the Meanings of the Noble Qur'ān in the English Language. With comments from Tafsir At-Tabari, Tafsir Al-Qurtubi and Tafsir Ibn Kathir and Ahadith from Sahih Al-Bukhari, Sahih Muslim and other Ahadith books. Part 1 (Sūrah 1 to 5), Riyadh.
- TATARI, MUNA, Gottes Wesen. Eine islamische Perspektive im komparativen Gespräch. In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 127-148.
- THOMAS, DAVID, Christian Doctrines in Islamic Theology (History of Christian-Muslim Relations 10), Leiden/Boston 2008.
- THOMAS, DAVID, A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation. In: R.Y. EBIED/H.G.B. TEULE (Ed.), Studies on the Christian Arabic Heritage. FS Samir Khalil Samir S.I (Eastern Christian Studies 5), Leuven 2004, 279-313.
- THOMAS, DAVID, The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era. In: LLOYD RIDGEON (Ed.), Islamic Interpretations of Christianity, London/New York 2001, 78-98.
- THOMAS, DAVID, Art. Thālith. In: Encyclopaedia of Islam 10 (2000), 373-375.
- THOMAS, DAVID (Ed. and transl.), Anti-Christian polemic in early Islam. Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity", Cambridge 1992.
- TRACK, JOACHIM, Art. Analogie. In: TRE 2 (1978), 625-650.
- TREIGER, ALEXANDER, New Works by Theodore Abū Qurra preserved under the name of Thaddeus of Edessa, in: Journal of Eastern Christian Studies 68 (1-2), 1-51.
- VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg<sup>3</sup>2000 (nicht eingesehen).
- VORGRIMLER, HERBERT, Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre. In: Stimmen der Zeit 220 (2002) 545-552.
- WINKLER, ULRICH, Zum Projekt einer Komparativen Theologie. In: GEORG RITZER (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch...“ (Salzburger theologische Studien 34). FS F. Schleinzer, Innsbruck 2008, 115-147.
- WERBICK, JÜRGEN, Christlich-trinitarischer Gottesglaube: Abkehr vom Monotheismus? In: MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 7), Paderborn 2013, 217-235.
- WERBICK, JÜRGEN, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007.

WERBICK, JÜRGEN, Fundamentaltheologie als Glaubens-Apologetik. In: ThRv 98 (2002), 399-408.

WERBICK, JÜRGEN, Art. Trinitätslehre. In: THEODOR SCHNEIDER/BERND JOCHEN HILBERATH (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2: Gnadenlehre, Ekklesiologie, Mariologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Trinitätslehre, Düsseldorf 1992.