

tröstend nahe ist. Darum gilt: *Ubi caritas, Deus ibi est et agit*: Wo die Liebe ist, da ist und wirkt Gott.

Literatur

Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, 2., veränderte und ergänzte Auflage 2018.

3.3 Die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist

Im Neuen Testament haben sich die beiden Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger Jesu niedergeschlagen, die die Trinitätslehre begründen: die Erfahrung des göttlichen Wortes in Jesus Christus und die Erfahrung des göttlichen Geistes in der Kirche. Allerdings war es ein langer und mühsamer Prozess, bis diese Erfahrungen begrifflich und gedanklich einigermaßen eingeholt waren, denn „die Traditionen des Neuen Testaments kennen keine Trinitätslehre in dem Sinne, dass sie das Zueinander und Miteinander des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als das Verhältnis dreier göttlicher Personen reflektierten“¹³⁸. Von entscheidender Bedeutung für die Reflexion waren die Entwicklungen der ersten acht Jahrhunderte, in denen im östlichen Mittelmeerraum zwischen 325 und 787 die sieben allgemein (d. h. von allen Kirchen) anerkannten ökumenischen Konzilien stattfanden (Kap. 3.3.1). In der westlichen Kirche ragten mit ihren trinitätstheologischen Konzeptionen besonders Augustinus (Kap. 3.3.2), Thomas von Aquin (Kap. 3.3.3) und Richard von St. Viktor (Kap. 3.3.4) heraus. Während die ersten beiden ein *intrapersonales* (innerpersonales) Modell der Dreieinigkeit Gottes vertraten, hat letzterer das gegensätzliche *interpersonale* (zwischenpersonale) Modell der Ostkirche geteilt (Kap. 3.3.5). Der Gegensatz zwischen west- und ostkirchlichem Ansatz lässt sich jedoch entschärfen, wie die mögliche Lösung des Filioque-Problems zeigt (Kap. 3.3.6). Im Westen kam es nach längerer theologischer Erlahmung im 19. und 20. Jahrhundert zu einer Renaissance der Trinitätstheologie, bei der zunächst intrapersonale, dann eher interpersonale Modelle in den Vordergrund rückten (Kap. 3.3.7). Nach dem langen historischen Durchgang soll am Ende der systematische Versuch unternommen werden, die beiden vorherrschenden Modelle in *einen* Gedankengang zu integrieren (Kap. 3.3.8).

Literatur

Jürgen Werbeck: *Trinitätslehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 481–576.

138 Werbeck 490.

3.3.1 Die altkirchliche Entwicklung der Trinitätslehre

In der Frühzeit begegnen trinitarische Formeln besonders zahlreich im Zusammenhang mit der Taufspendung: als *Taufformeln*¹³⁹, aber auch in *Taufbekenntnissen*.¹⁴⁰ So wurde der Täufling, wie die *Traditio Apostolica* des Hippolyt (170–235) bezeugt, gefragt:

„[Glaubst du an Gott den allmächtigen Vater?] Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes? [...] Glaubst du an den heiligen Geist?“¹⁴¹

Vater, Sohn und Heiliger Geist wurden somit bereits sehr früh in der liturgisch-sakramentalen Praxis, in der Doxologie, das heißt dem feierlichen Rühmen der Herrlichkeit Gottes in der Liturgie, und im Gebet miteinander genannt und so auch zueinander in Beziehung gesetzt. „Besonders im Osten spielte dabei [...] die dreigliedrige *eucharistische Doxologie* eine maßgebliche Rolle, die in der Tradition des dreifachen Sanctus-Rufes der Seraphen (Jes 6) wurzelte.“¹⁴² Sie lautet:

„Durch ihn [Christus] und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit.“

Bedeutend für die weitere Entwicklung der Trinitätslehre war die Entfaltung kirchlicher Lehre insgesamt. Denn „die mit der biblisch bezeugten Selbsterschließung Gottes gegebenen Grundlagen innerhalb der religiösen und philosophischen Umwelt“ verlangten „nach weiterer eigenständiger Durchdringung – sowohl im Blick auf das christliche Verständnis Gottes angesichts bisheriger Gottesbegriffe als auch im Blick auf die Weitergabe des christlichen Glaubens im Umfeld philosophischer und religiöser Weltanschauungen“. ¹⁴³ Vor allem mit Mitteln der hellenistisch geprägten antiken Metaphysik suchten die Kirchenväter¹⁴⁴, die biblisch bezeugte geschichtliche Selbstmitteilung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist auszulegen. Dabei lassen sich in der altkirchlichen Lehrentwicklung, die die Anfänge der Lehrentwicklung im Neuen Testament fortsetzt und in der Formulierung des Trinitätsdogmas beim Konzil von Konstantinopel (381) gipfelt, grob *drei Phasen* unterscheiden: die frühe Entwicklung durch Irrtümer (Kap. 3.3.1.1), die Entwicklung bis zum Konzil von Nizäa (Kap. 3.3.1.2) und die Entwicklung bis zum Konzil von Konstantinopel (Kap. 3.3.1.3). Nach ihrer Darlegung folgt noch eine kurze Darstellung der weiteren lehramtlichen Entwicklung (Kap. 3.3.1.4).

139 Parallel zu und im Anschluss an Mt 28,9.

140 Vgl. Werbick 491f.

141 DH 10.

142 Haudel 60.

143 Ebd. 56.

144 Die christlichen Autoren der ersten acht Jahrhunderte.

Literatur

Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, 2., veränderte und ergänzte Auflage 2018.

3.3.1.1 Weiterentwicklung durch Irrtümer

Zunächst einmal wurde theologisch geklärt, „dass die trinitarische Deutung der Schöpfungs- und Heilsgeschichte nicht nur eine Weise des göttlichen Wirkens *nach außen* [in die Welt hinein] beschreibt, sondern dass uns darin das *innerste Leben Gottes selbst* offenbart wird“¹⁴⁵. Begrifflich wurde das mit der Unterscheidung von *Ökonomie* (Wirken Gottes nach außen) und *Theologie* (immanentes Leben Gottes) festgehalten. Später sprach man diesbezüglich von der (*heils*)ökonomischen und *immanenten* Trinität. Mit der ökonomischen ist das trinitarische Sein Gottes gemeint, wie Gott es in der Heilsökonomie, das heißt in der Heilsgeschichte offenbart hat. Unter der immanenten Trinität ist hingegen das trinitarische Sein Gottes in sich selbst zu verstehen. Bei der ökonomischen handelt es sich um die *heilsgeschichtlich erschlossene*, bei der immanenten um die *innergöttliche* (Wesens-)Trinität.

Im 2. Jahrhundert knüpften die *Apologeten* an den Logos-Gedanken des Johannes Prologs an und stellten die christliche Wahrheit der griechischen Logos-Idee heraus. So erläuterte Justin (100–165) „die zwischen Christus und dem Logos bestehende Identität“ auf eine Weise, „dass Christus als irdische Erscheinung des Weltlogos erkannt werden konnte und das Christentum als die eigentliche Philosophie aufleuchtete“.¹⁴⁶ In der *Logos-Christologie* ging es um die Gottheit des Logos. Obwohl ihn die Apologeten dem dreieinigen Gott zuordneten, sahen etliche christliche Theologen „die Gefahr einer polytheistischen Zergliederung des Gottesbegriffs. Deshalb meinten die Vertreter des *Monarchianismus* mit ihrer Betonung der Monarchie Gottes beziehungsweise seiner *einen* Gottheit, den Monotheismus und die Einheit Gottes gegenüber der Logos-Christologie verteidigen zu müssen. Im *modalistischen Monarchianismus* (Sabelius u.a.) galten der Sohn und der Geist [...] nur als irdische Erscheinungsformen (lat. *modi*) des Vaters, während der *adoptianistische Monarchianismus* (Paul von Samosata u.a.) unter Ausblendung der Präexistenz des Gottessohnes davon ausging, dass Christus ein mit göttlicher Kraft ausgestatteter Mensch sei, der zum Gottessohn adoptiert wurde.“¹⁴⁷ Weder der Adoptianismus noch der Modalismus waren geeignet, das Wesen Gottes als eine ontologische Dreieinigkeit zu fassen. Das galt auch für den *Gnostizismus*, der vor allem vom Geist-Materie-Dualismus geprägt war und in seiner doketischen Christologie Christus lediglich als Wesen mit einem „Scheinleib“ qualifizierte. „Die trinitarischen Personen wurden verschiedenen abgestuften Äonen zugeordnet, was für den Gottesbegriff einen *Subordinatianismus*

¹⁴⁵ Breuning 519.

¹⁴⁶ Haudel 61.

¹⁴⁷ Ebd.

(Unterordnung) zur Folge hatte, indem der Sohn und der Geist als untergeordnet gal-
ten.¹⁴⁸

In einer *ersten* Phase traten also, so lässt sich vereinfachend zusammenfassen, vor allem zwei trinitätstheologische Irrtümer auf: der Modalismus (auch Sabellianismus) und der Subordinationismus, wobei die Kirche immer auch mit einem Tritheismus zu kämpfen hatte. Gemäß dem *Modalismus* rührt die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist in Gott von den drei in der Heilsgeschichte aufeinander folgenden Erscheinungsweisen (*modi*) Gottes her, ohne dass zwischen Vater, Sohn und Geist ein wirklicher, seinsmäßiger Unterschied bestünde. Beim *Tritheismus* hingegen als dem anderen Extrem wird die Eigenwirklichkeit von Vater, Sohn und Geist so stark hervorgehoben, dass die Trinität als eine Einheit von drei Göttern erscheint und mit dem Monotheismus nicht mehr vereinbar ist. Schließlich erkennt der *Subordinationismus* den Sohn Gottes zwar als Gott an, sieht in ihm aber gegenüber dem Vater eine zweitrangige Gottheit (griech. *deuteros theos*), so dass der Sohn dem Vater (und unter Umständen der Geist dann noch einmal dem Sohn) untergeordnet ist.

Literatur

Wilhelm Breuning: *Trinität, Trinitätslehre, Trinitarische Irrlehren*, in: Wolfgang Beinert (Hg.): *Lexikon der katholischen Dogmatik*, 1987, 517–524.

3.3.1.2 Die Entwicklung bis zum Konzil von Nizäa (325)

Von diesen und anderen philosophisch-religiösen Einseitigkeiten setzen sich Kirchenväter aus Ost und West in unterschiedlicher Orientierung am biblisch-heilsgeschichtlichen Zeugnis ab, weshalb man hier von einer „ökumenischen Epoche“ sprechen kann. In der lateinisch sprechenden Kirche des Westens arbeitete Tertullian (ca. 150–225) gegen den Modalismus heraus, dass die drei biblisch begründeten Dialogrollen (griech. *prosopa*; lat. *personae*) in Gott auf drei Rollenträger hinweisen, die sich als Personen wirklich unterscheiden, nicht aber der Substanz nach getrennt sind. Seine Formulierung lautete daher: *una substantia in tribus cohaerentibus* (eine Substanz in drei Zusammengehörigen).¹⁴⁹ Daraus ergab sich dann die Leitformel: *una substantia – tres personae* (eine Substanz – drei Personen). Um den Unterschied zwischen der Substanz und den Personen in Gott wenigstens andeutungsweise zu erklären, sagte Tertullian: *tres unum sunt, non unus* (die drei sind eins, nicht einer).¹⁵⁰

Diesen Ansatz entwickelte Novatian (ca. 200–260) weiter und beschrieb die göttliche Einheit als *una unitas concordiae* (eine Einheit der Eintracht) beziehungsweise als eine *communio substantiae* (Gemeinsamkeit der Substanz).¹⁵¹ Tertullian und Novatian trugen so zur Klärung des trinitätstheologischen Problems bei, wie Gott als Einheit in Dreiheit

148 Ebd. 62.

149 Tertullian: *Adv. Prax.* 12,6 bzw. 12,7.

150 Ebd. 25,1.

151 Novatian: *De Trin.* 181.186.192.

zu denken sei, indem sie den *Substanzbegriff* der *Einheit* Gottes und den *Personbegriff* der *Dreiheit* von Vater, Sohn und Heiligem Geist zuordneten.

In der griechisch sprechenden Kirche des Ostens benutzte Origenes (185–253/4) gegenüber den modalistischen Tendenzen, die nur von den trinitarischen „Erscheinungsweisen“ Gottes sprachen, bereits den Begriff der *Hypostase* für die Eigenwirklichkeit der trinitarischen Personen, wobei Hypostase wörtlich das Darunterstehende, die Grundlage bedeutet. Auch verlegte er ausdrücklich die Dreifaltigkeit in Gott selbst, verband also die ökonomische mit einer immanenten Trinitätslehre.

In der entscheidenden zweiten Phase wurde schließlich gegen Arius (ca. 260–327), für den der Sohn und der Geist Gottvater dem Wesen nach „unähnlich“ waren, auf dem Konzil von Nizäa (325) bekannt, dass der Sohn eindeutig der Seinsebene Gottes zugehört. Er ist, so legte das Konzil fest, „eines Wesens mit dem Vater“ (*homouousios*), also nicht nur ein, wenn auch noch so erhabenes Geschöpf oder untergeordneter „Gott“. ¹⁵² So wurde gegen den arianischen Subordinationismus die *Gleichrangigkeit* und die *Wesensgleichheit* des Sohnes mit dem Vater verbindlich formuliert.

3.3.1.3 Die Entwicklung bis zum Konzil von Konstantinopel (381)

Als nach dem Konzil von Nizäa die Auseinandersetzungen weitergingen, hob Athanasius (295–373), der Patriarch (Bischof) aus Alexandrien, gegen arianische und modalistische Tendenzen hervor, dass der Vater als ewiger Vater nie ohne Sohn gewesen sein kann und umgekehrt. ¹⁵³ Diese Erkenntnis übertrug er auch auf den Heiligen Geist, womit er bereits die *Wesensgleichheit* (Homousie) des Geistes herausstellte. Durch das biblisch bezeugte Beziehungsgeflecht zwischen den trinitarischen Personen konnte er aufdecken, „dass neben den *Ursprungsbeziehungen*, die in der ewigen Zeugung des Sohnes und der ewigen Hauchung des Geistes bestehen, auch *ewige Existenzbeziehungen* (wie das gegenseitige ineinander Ruhen) für die Gottheit der trinitarischen Personen konstitutiv sind – und nicht nur für deren Eigentümlichkeiten. Damit bereitete Athanasius sowohl die Gedanken der Kappadozier über die innertrinitarische Perichorese (gegenseitige Durchdringung) als auch die relationale Trinitätslehre Augustins vor.“ ¹⁵⁴

Im Osten brachten nach dem Konzil von Nizäa vor allem die drei großen Kappadozier Basilius von Caesarea (ca. 330–378), Gregor von Nazianz (ca. 325–390) und Gregor von Nyssa (ca. 331–395) die Trinitätslehre dadurch voran, dass sie wichtige begriffliche und sachliche Unterscheidungen einführten.

„Dazu trug auch ihr Verständnis der göttlichen *Energien* (Licht, Barmherzigkeit etc.) bei, die sogenannte *Energienlehre*. Denn für die Kappadozier lassen die heilsgeschichtlichen Wirkungen und Wirkkräfte Gottes (Energien) auf seine wesensgemäße Gegenwart schließen, da Gott als frei Handelnder ‚personal‘ gegenwärtig ist und sich in seinem Handeln entspricht (Gregor von Nazianz: Oratio 39,11).“ ¹⁵⁵

¹⁵² DH 125.

¹⁵³ Athanasius: *Orat. C- Arian.* I, 14ff; III, 6.

¹⁵⁴ Haudel 71f.

¹⁵⁵ Ebd. 74.

Für die Kappadozier bestand also ein Zusammenhang zwischen den *Beziehungen* in der Trinität und ihren *energetischen Erscheinungen* in der Welt. Dadurch unterschied sich ihre Energienlehre „von der späteren Energienlehre der photianisch-palaminischen Tradition im Osten, für die keine Rückschlüsse mehr von den göttlichen Energien auf das wesensgemäße Sein Gottes“, sondern nur noch spekulative Aussagen über das innertrinitarische Wesen möglich waren.¹⁵⁶ Mit Haudel ist somit zwischen der frühen *ökonomischen* Energienlehre der Kappadozier, bei der von den Energien auf die ökonomische oder heilsgeschichtliche Trinität geschlossen werden kann, und der späteren *spekulativen* Energienlehre des Patriarchen Photius (9. Jh.) und des byzantinischen Theologen Gregor Palamas (1296/7-1359) und seiner Rezipienten, bei der dies nicht beziehungsweise nur rein spekulativ möglich ist, zu unterscheiden.

Auf der Grundlage ihres heilsgeschichtlichen Offenbarungsverständnisses und ihrer Energienlehre „konnten die Kappadozier die biblisch bezeugte Vielfalt und Tiefe der trinitarischen Beziehungen erkennen. Das führte sie zur Einsicht, dass das Beziehungsgeflecht bzw. die *Relationalität* der trinitarischen Personen und die jeweiligen personalen *Eigentümlichkeiten* zum *einen* absoluten Wesen des *einen* Gottes gehören.“¹⁵⁷

Indem Basilius die Äquivalenz der Begriffe Ousia (Wesen) und Hypostasis (eigenständige Wirklichkeit) aufhob, „die bis dahin beide synonym für das *eine absolute Wesen* Gottes gebraucht wurden“, konnte er der Hypostase „die Funktion des Personbegriffs (griech. *prosopon*)“ zuweisen und von drei Hypostasen in Gott sprechen.¹⁵⁸ Mit dem Beziehungsbegriff der Person/Hypostase konnte er nun „im Unterschied zum griechischen Seins-Monismus (das absolute Eine) die Relationalität [gegenseitige Bezogenheit] in der Ontologie bzw. im absoluten Sein zum Ausdruck bringen“ und die „gegenseitige Durchdringung der trinitarischen Personen in dem einen absoluten göttlichen Wesen [die Perichorese]“ darstellen.¹⁵⁹ Während die antike Metaphysik nach der aristotelischen Kategorientafel personale oder relationale Unterscheidungen lediglich als *Akzidens* (Veränderliches, nicht Wesentliches) des absoluten göttlichen Seins begreifen konnte, gehörte nun die Relationalität, die Bezogenheit von Vater, Sohn und Geist aufeinander, zum *Wesen* des absoluten Seins. Auf der Basis dieses neuen Verständnisses von Hypostase (als Person) und von Relationalität (als zum absoluten Wesen gehörender wechselseitiger Bezogenheit der Personen) „bezeichnete Basilius mit *ousia* das eine gemeinsame göttliche *Wesen* und mit *hypostaseis* (Hypostasen) die jeweiligen *Eigentümlichkeiten* der trinitarischen Personen“¹⁶⁰. So entstand die auf Gregor von Nyssa zurückgehende neunizänische griechische Formel:

„*mia ousia – treis hypostaseis* (ein Wesen – drei Hypostasen)“¹⁶¹.

In ihr spiegelte sich der Sache nach die lateinische Formel von Tertullian wider:

156 Ebd.

157 Ebd. 74f.

158 Ebd. 75.

159 Ebd.

160 Ebd. (Ep. 236,6; 214,4).

161 Ep. 236,6.

„*una substantia – tres personae* (eine Substanz – drei Personen)“.

Während bisher im lateinischen oder griechischen Sprachbereich „Person“ Maske (lat. *persona*) oder Antlitz (griech. *prosopon*) bedeutete, tritt jetzt im Zusammenhang der Trinität die individuelle, personale Eigentümlichkeit hervor.

„Für die Kappadozier zeigen die als Vaterschaft, Sohnschaft und Heiligung erkennbaren *Eigentümlichkeiten* der trinitarischen Personen den Vater als ewigen Ursprung bzw. Grund des Sohnes, den Sohn als Abbild des Vaters und den vom Vater ausgehenden sowie mit dem Sohn verbundenen Geist als Endpunkt und Vollzug der innergöttlichen Gemeinschaft¹⁶². Es handelt sich um einen *ewigen Prozess* von Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes, der nie einen Anfang hatte.“¹⁶³

Den innertrinitarischen Eigentümlichkeiten entsprechend hat sich nach Gregor von Nazianz der Vater als *Ursprung* (Schöpfung) geoffenbart, der Sohn als die grundsätzliche *Wendung* Gottes nach außen in die Welt hinein (Inkarnation) und „der Geist als die aktuelle *Zugänglichkeit* Gottes für den Menschen (Heiligung). Als personale Weise, der innergöttlichen Liebe bzw. des Wesens Gottes gibt der Geist den Menschen Anteil an der Liebe Gottes.“¹⁶⁴ Die heilsgeschichtlichen *Sendungen* (Sohn und Geist sind vom Vater in die Welt gesandt) entsprechen also den innergöttlichen *Hervorgängen* (Sohn und Geist gehen in der Gottheit ewig vom Vater hervor).

Von den innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen, die die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes betreffen, unterschied Gregor von Nazianz innertrinitarische Lebensbeziehungen oder, wie Haudel sie nennt, Existenzbeziehungen. Damit sind weitere ewige Beziehungen auf der Ebene der trinitarischen Existenz (ewige *Seinsbeziehungen*) gemeint, wie das Ruhen des Geistes im Sohn oder sein Hervorleuchten aus dem Sohn. Während in der Vielfalt der biblisch bezeugten Relationen auf der Ebene der Ursprungsbeziehungen der Geist vom Vater ausgeht¹⁶⁵, geht auf der Ebene der Existenzbeziehungen der Geist von Vater und Sohn aus, insofern der Geist auch dem Sohn zu eigen ist.¹⁶⁶ Die Ursprungsbeziehung beinhaltet den *Hervorgang* (griech. *ekporeusis*) des Geistes aus dem Vater, die ewige Existenzbeziehung das *Ausgehen* (griech. *proeinai*) oder den *Ausgang* des Geistes von Vater und Sohn. Der Geist geht also, wie die Kappadozier zusammenfassend sagen, *durch* den Sohn aus dem Vater hervor. Wie der Geist *heilsgeschichtlich* vom Vater *durch* den Sohn in die Welt gesandt wird, geht er *innertrinitarisch* aus dem Vater, der der Vater *des Sohnes* ist, und somit *durch* den Sohn hervor.

Aufgrund der Verbindung der biblisch bezeugten Ursprungs- und Existenzbeziehungen „ist der Vater nicht ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Sohn

162 Adv. Eunom. I-II; Ep. 38,4.

163 Haudel 76.

164 Ebd. (H.d.V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzsell].

165 Joh 15,26.

166 Gal 4,6; Röm 8,9; Joh 16,14.

zu denken, der Sohn nicht ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Vater und der Geist nicht ohne seine Beziehung zu Vater und Sohn¹⁶⁷. Die drei göttlichen Personen bilden so eine *Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe*:

„Indem sich die Hypostasen ganz in die anderen Hypostasen entäußern und in ihrer Beziehung zu den anderen Hypostasen doch ganz bei sich sind, stellt das innertrinitarische Sein Gottes in gegenseitiger Durchdringung (Perichorese) das *vollkommene Leben der Liebe* dar (Gregor von Nyssa). Dabei bleiben die jeweiligen *Eigentümlichkeiten* (Proprien) der trinitarischen Personen ebenso erhalten wie die *Gleichursprünglichkeit* ihrer Beziehungen.“¹⁶⁸

So verkörpert der Vater zwar den ursprunglosen Ursprung des Sohnes (Ursprungsebene: Vater als Quelle), wird aber erst vollends Vater durch die mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbundene Beziehung zum Sohn (Existenzebene: gegenseitige Durchdringung). Obwohl er in der Gottheit Quelle bleibt, ist er insofern den beiden anderen Personen weder über- noch untergeordnet, als sich alle drei Personen in einem ewigen Prozess ohne Anfang und Ende gegenseitig durchdringen und damit hinsichtlich dieser Durchdringung (Perichorese) gleichursprünglich sind. Dasselbe gilt von den beiden anderen Personen. Obwohl dem Ursprung nach der Sohn aus dem Vater im Geist und der Geist vom Vater durch den Sohn hervorgeht, sind sie einander dem Sein nach weder über- noch untergeordnet.

„Jede trinitarische Person ist also unter Beibehaltung ihres personalen Spezifikums der Ursprungsebene ganz in jeder anderen, wobei diese gegenseitige *interpersonale* Durchdringung (Perichorese) zugleich die *intrapersonale* Wesenseinheit des Ineinanderseins in der Vielfalt der ewigen Existenzbeziehungen beinhaltet“¹⁶⁹. Von daher verkörpert Gott die *intrapersonale* Wesenseinheit der *interpersonalen* Relationen dreier Personen (= vollkommene Gemeinschaft der Liebe – 1 Joh 4,8.16).“¹⁷⁰

Der Vater ist als Vater ganz im Sohn, wie auch der Sohn als Sohn ganz im Vater ist.¹⁷¹ Dasselbe gilt vom Geist in Bezug auf die beiden anderen Personen. Indem die drei Personen einander (*interpersonal*) vollständig durchdringen (Perichorese), bilden sie eine (*intrapersonale*) Wesenseinheit, bei der Vater und Sohn ganz eins sind¹⁷², wie auch Vater und Geist sowie Sohn und Geist ganz eins sind. Durch ihre Wesenseinheit sind die drei trinitarischen Personen wie *ein* personales Wesen (*intrapersonale* Dimension), durch ihre gegenseitige und doch verschiedene Bezogenheit aufeinander sind sie wie eine Gemeinschaft *dreier* personaler Wesen (*interpersonale* Dimension).

167 Haudel 77.

168 Ebd. 78.

169 Joh 10,30; 14,9ff; 17,21.

170 Haudel 78.

171 Joh 14,10; 17,21.

172 Joh 10,30.

Am Ende der *dritten* Phase hob dann das erste Konzil von Konstantinopel (381) ausdrücklich auch den Geist auf die gleiche Stufe wie den Vater und den Sohn. In seinem, dem Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis heißt es:

„Wir glauben an den einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, [...]. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes einziggeborenen Sohn, [...], wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, [...]; und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der aus dem Vater hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohne mitangebetet und mitverherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat. [...].“¹⁷³

Der Heilige Geist ist dem Vater und dem Sohn *wesensgleich*. Er steht ihnen hinsichtlich der Gottheit in nichts nach.

Da trotz dieser Errungenschaften einerseits die Begriffe *Natur* und *Wesen* und andererseits die Begriffe *Person* und *Hypostase* sowie das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in Gott noch weiterer Deutung und Erklärung bedurfte, blieb die Trinitätslehre für christliche Denker eine Herausforderung. Besonders drei Theologen im Westen hatten großen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Lehre: Augustinus, Thomas von Aquin und Richard von St. Viktor. Ihre Trinitätstheologien werden daher im Folgenden ausführlicher vorgestellt. Zuvor sei noch kurz die weitere offizielle Lehrentwicklung der Kirche, später der römisch-katholischen Kirche, skizziert. Diese Skizze kann zugleich als Zusammenfassung der altkirchlichen Lehre dienen.

3.3.1.4 Die weitere lehramtliche Entwicklung

Seit der Lateransynode (649) setzte sich dann im Westen die genauere Übersetzung *subsistentia* für *hypostasis* durch. Der lateinische Ausdruck *subsistentia* kommt von *subsistere* (halt machen, stehen bleiben) und meint das, was substantiell durch sich oder in sich besteht. Deshalb formulierte die Synode die Trinität als: *unus deus in tribus subsistentiis consubstantialibus* (ein Gott in drei wesensgleichen Personen). Außerdem setzte die Synode ausdrücklich *ousia* und *substantia* in Entsprechung zueinander. So wurde festgelegt:

„Wer nicht [...] den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist bekennt, die Dreifaltigkeit in der Einheit und die Einheit in der Dreifaltigkeit, das heißt, den einen Gott in drei wesensgleichen und gleich ruhmreichen Hypostasen, ein und dieselbe Gottheit der drei, (eine) Natur, Substanz, Kraft, [...], Willen, Tätigkeit, [...], der sei verurteilt.“¹⁷⁴

Nach der klassischen Lehre der Väter und der lehramtlichen Verkündigung hat Gott somit „ein Wesen in drei Personen“¹⁷⁵. Er ist „dreifaltig in den Personen“¹⁷⁶. Nur einer ist der wahre, ewige Gott, der Vater, Sohn und Heilige Geist: zwar drei „Personen“ (*prosopa*

173 DH 150.

174 DH 501.

175 Vgl. DH 421.

176 DH 1330; Index S. 1575–1578.

oder *hypostaseis*; *personae* oder *subsistentiae*), aber nur ein göttliches Wesen (*ousia*; *substantia* oder *essentia*) oder eine göttliche Natur (*physis*; *natura*).

Wie das 4. Laterankonzil ausführt, ist der Vater „von keinem, der Sohn allein vom Vater und der Heilige Geist in gleicher Weise von beiden: ohne Anfang, immerwährend und ohne Ende: der Vater zeugt, der Sohn wird geboren und der Heilige Geist geht hervor: wesensgleich, gleichartig, gleich allmächtig und gleich ewig“¹⁷⁷. Die drei göttlichen Personen sind als Personen verschieden, hinsichtlich der Gottheit jedoch gleich. Sie wohnen ineinander (Perichorese): Der Vater ist ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist, und umgekehrt. Sie sind ein Gott.

Gott ist in seinem innersten Leben „Liebe“¹⁷⁸, „wesenhafte, Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist: Die personale Liebe ist der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes.“¹⁷⁹ Deshalb „erforscht er die Tiefen Gottes“¹⁸⁰. Das innerste Leben des einen und dreifaltigen Gottes im Heiligen Geist ist daher ganz Geschenk, „gegenseitiger Liebesaustausch unter den göttlichen Personen“¹⁸¹.

3.3.2 Die „psychologische“ Trinitätslehre des Augustinus

Augustinus entwickelte in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *De Trinitate* (Die Dreieinigkeit) seine für die westliche Wirkungsgeschichte maßgebliche Trinitätslehre in 15 Büchern. Darin vollzieht er die kappadozisch-neunizänische Lehre nach. Wie die Kappadozier überwindet er die aristotelische Kategorienlehre. Die *Relationen* treten ihm zufolge nicht zum göttlichen Wesen als Akzidenzien hinzu, sondern konstituieren es, „weil Gott nicht *Träger* der Eigenschaften ist, sondern diese sein *Gottsein* ausmachen. Das unterstreicht Augustin, indem er den an zusammengesetztes Sein erinnernden Begriff *substantia* durch den Begriff *essentia* (allgemeines Sein) ersetzt.“¹⁸²

Nach Augustinus lassen sich keine Eigenschaftsaussagen über Gott machen, sondern nur entweder Wesensaussagen, die die *essentia* Gottes betreffen, oder echte Relationsaussagen, die die *relatio*, das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander betreffen. Diese Relationen sind für Gott wesentlich. Gott ist als einzige Ausnahme ein Wesen, „das durch Beziehungen konstituiert ist“¹⁸³.

Da den drei göttlichen Personen das Wesen (*essentia*) gemeinsam ist, sind die Relationen (*relationes*) zueinander das einzige, worin sie sich unterscheiden können und tatsächlich unterscheiden. Vater, Sohn und Heiliger Geist haben ihre „Individualität“ nicht infolge irgendwelcher Eigenschaftsunterschiede oder gar Wesensunterschiede, sondern einzig und allein infolge ihrer unterschiedlichen Relationen zueinander. In Gott ist für Augustinus alles eins, abgesehen von der Beziehung einer jeden Person auf die andere. „Der Vater ist also ganz eins mit dem Sohn – außer in seinem Vatersein“, das heißt in

177 DH 800.

178 1 Joh 4,8.

179 DH 4780.

180 1 Kor 2,10.

181 DH 4780.

182 Haudel 79.

183 Stosch 46.

seiner Bezogenheit auf den Sohn.¹⁸⁴ „Hier ist er sogar ganz vom Sohn verschieden. Die Einheit Gottes trotz dieser Verschiedenheit bleibt dadurch garantiert, dass die Personen nicht alleine agieren können, die Relationalität also immer Ausdruck des Gesamtwesens Gottes ist.“¹⁸⁵ Die *Werke der Trinität nach außen* (d. h. in der Welt) dürfen *nicht getrennt* werden, so lautet der Grundsatz. Auch an der Inkarnation sind alle drei Personen in ihrer Weise beteiligt. Nur in dieser Gemeinsamkeit des Handelns bringen sie die Liebe Gottes zum Ausdruck.

Bei der Veranschaulichung der in Gott wesensmäßig bestehenden „Einheit in Dreiheit“ geht Augustinus dementsprechend von der *intrapersonalen* Einheit Gottes aus. Im Rückgriff auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen¹⁸⁶ findet er in der *Struktur* der Seele oder des menschlichen Geistes ein *Bild* der Trinität. In seiner sogenannten psychologischen Trinitätslehre vergleicht er die Dreieinigkeit Gottes mit dem Vollzug des *einen* menschlichen Subjekts, bei dem die *drei* Glieder *Geist*, *Liebe* und *Kenntnis* (Kap. 3.3.2.1) beziehungsweise *Erinnerung*, *Einsicht* und *Wille* (Kap. 3.3.2.2) zusammenspielen.

Literatur¹⁸⁷

Aurelius Augustinus: *De trinitate* (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V). Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer. Lateinisch-deutsch [= DT], 2001.

Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

Johannes Herzgell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

3.3.2.1 Die Dreieinheit von Geist (*mens*), Liebe (*amor*) und Kenntnis (*notitia*)

Für Augustinus stellt bereits die Liebe zum *Nächsten* ein wirkliches Bild der Dreieinigkeit Gottes dar. Denn da die Liebe nur die Liebe eines Liebenden ist und durch die Liebe etwas geliebt wird, sind da tatsächlich drei: der *Liebende* und das *Geliebte* und die *Liebe*.¹⁸⁸ Im Buch IX erklärt er dann jedoch, dass die Liebe nur ein undeutliches und unvollständiges Bild der Trinität ist¹⁸⁹, weil es neben der Liebe zum Nächsten, bei der eine Dreiheit von Liebendem, Geliebtem und Liebe vorhanden ist, auch eine Liebe *zu sich selbst* gibt, bei der nur eine Zweiheit von Liebendem und Liebe sichtbar wird. Bei der Selbstliebe ist es für Augustinus der menschliche Geist, der sich als Haupt des Menschen selbst liebt. Um sich selbst zu lieben, muss sich der Geist aber auch selbst kennen, und zwar nicht indirekt über anderes, sondern direkt durch sich selbst.

184 Ebd.

185 Ebd. 46f.

186 Gen 1,26.

187 Vgl. Herzgell 112–152.

188 Augustinus: *De trinitate* [= DT] VIII,10,14).

189 DT IX,2,2.

„Wie aber zwei sind der Geist und seine Liebe, wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis, wenn er sich kennt. Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich.“¹⁹⁰

Dabei ist die Liebe eines Menschen dann vollkommen, wenn er sich nicht weniger oder mehr liebt, als er ist, sondern sich selbst ganz so liebt, wie er ist. Dasselbe gilt von der Selbstkenntnis, die dann vollkommen ist, wenn man sich ohne Selbstunterschätzung oder Selbstüberschätzung ganz so kennt, wie man ist.

Folglich sind *drei* in der Seele vorhanden: der *Geist*, die *Liebe* zu sich selbst und die *Kenntnis* seiner selbst. Die Liebe und die Erkenntnis im Geist sind einerseits „in Bezug aufeinander beziehentlich“, andererseits haben sie „ein Sein nach Weise der Substanz [oder des Wesens] wie der Geist selbst“.¹⁹¹ Insofern sind sie in sich je eine einzelne Substanz.

Die drei einzelnen Substanzen des Geistes, der Liebe und der Kenntnis sind weder Teile der Seele, noch sind sie ineinander gemischt. Sie sind keine Teile, weil jede einzelne Substanz jeweils das Ganze umfasst. So umfasst etwa die Kenntnis des Geistes, wenn er sich vollkommen erkennt, sein Ganzes, und betrifft seine Liebe, wenn er sich vollkommen liebt, sein Ganzes. Auch sind die drei nicht miteinander vermischt, weil sie je auch in beziehungsweise für sich sind und so voneinander verschieden bleiben, „wenngleich die Einzelnen in sich selbst und wechselseitig ganz in jedem anderen als Ganzem sind“, sodass „der liebende Geist in der Liebe ist und die Liebe in der Kenntnis des liebenden Geistes und die Kenntnis im erkennenden Geist“.¹⁹² Jedes ist als Einzelnes und damit von den anderen Verschiedenes ganz in jedem Ganzen.

„Denn der Geist liebt sich ganz und kennt sich ganz und kennt seine Liebe ganz und liebt seine Kenntnis ganz, sofern diese drei bezogen auf sich selbst vollkommen sind. Auf wunderbare Weise sind also diese drei untrennbar voneinander, und doch ist jedes von ihnen Substanz, und zusammen sind sie alle eine Substanz oder ein Wesen, während sie gleichzeitig in bezug aufeinander beziehentlich heißen.“¹⁹³

Der menschliche Geist weist demzufolge die gleichen Strukturmerkmale wie die göttliche Trinität auf, nämlich 1. *Gleichrangigkeit* der einzelnen Glieder; 2. *Substantialität*, das heißt Eigenständigkeit jedes einzelnen Gliedes bei substantieller Einheit des Gesamtwesens; und 3. *radikale Bezogenheit* der Glieder aufeinander (Relationalität) und somit relationale Verschiedenheit. Da die Kenntnis seiner selbst nur durch eine Selbstreflexion des Geistes entsteht, erweist sie sich Augustinus zufolge als Sprössling des Geistes, so wie in der göttlichen Trinität der Sohn Sprössling des Vaters ist. Auch setzt Augustinus die Kenntnis mit dem Wort gleich. Die Kenntnis ist Wort und Bild des Geistes, so wie in der göttlichen Trinität der Sohn Wort und Bild des Vaters ist. Daraus ergibt sich, wie Augustinus abschließend im IX. Buch festhält, ein genaueres Bild der Dreieinheit:

190 IX,4,4.

191 IX,4,5.

192 IX,5,5.

193 IX,5,8.

„der Geist selbst, seine Kenntniss, die sein Sprössling und sein Wort von ihm selbst ist, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz. Der Sprössling ist nicht geringer, wenn nur der Geist sich so kennt, wie er ist, und die Liebe ist nicht geringer, wenn er sich nur so liebt, wie er sich kennt und wie er ist.“¹⁹⁴

3.3.2.2 Die Dreieinheit von Erinnerung (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*)

Bei einer Reflexion über den menschlichen Geist zeigen sich *drei Grundvollzüge*: die *Erinnerung*, die *Einsicht* und der *Wille*. Denn wenn wir, so Augustinus, „das übrige, dessen der Geist in Bezug auf sich sicher ist, ein wenig wegdenken, dann haben wir für unsere Überlegung vorzüglich diese drei zu behandeln: Erinnerung, Einsicht, Wille“¹⁹⁵. Beurteilt man die Begabung, die Fachkenntnisse oder das praktische Verhalten eines Menschen, so kommt es denn auch auf die Erinnerung, die Einsicht und den Willen des betreffenden an. Dabei ist ihre Einheit offensichtlich:

„Diese drei also, Erinnerung, Einsicht und Wille, sind, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben und nicht drei Geister, sondern ein Geist, folgerichtig auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz.“¹⁹⁶

Jedes der drei ist dabei auf sich selbst bezogen. Die drei sind aber auch aufeinander bezogen und umfassen sich gegenseitig. „Ich erinnere mich nämlich, dass ich Erinnerung, Einsicht und Willen habe, und ich sehe ein, dass ich einsehe, will und mich erinnere, und ich will, dass ich will, mich erinnere und einsehe.“¹⁹⁷

Wie es der Unteilbarkeit und Ganzheit des Geistes insgesamt entspricht, ist dabei jeder der drei Grundvollzüge für sich ein ganzer und auf das Ganze bezogen. „Erinnere ich mich, so erinnere ich mich „meiner ganzen Erinnerung, meiner ganzen Einsicht und meines ganzen Willens. [...] Ebenso sehe ich, wenn ich diese drei einsehe, sie gleichzeitig ganz ein. [...] Auch mein Wille umfasst meine ganze Einsicht und meine ganze Erinnerung [...]“.“¹⁹⁸ Alle drei insgesamt werden daher von jedem Einzelnen *ganz* erfasst, weshalb jedes Einzelne als *ganzes* jedem anderen als *ganzem* gleich ist. So ist etwa die Erinnerung als ganze der Einsicht als ganze gleich. Ebenso ist jedes Einzelne zugleich allen drei als Ganzem gleich.

Damit hat Augustinus, so wie er es bereits in Buch IX hinsichtlich der Dreiheit von *mens – amor – notitia* getan hat, in Buch X hinsichtlich der Dreiheit von *memoria – intelligentia – voluntas* die Strukturähnlichkeit des menschlichen Geistes mit der göttlichen Trinität aufgewiesen. Jedes Glied ist einerseits Leben, Geist und Substanz, was ihre Substantialität zum Ausdruck bringt. Andererseits ist jedes Glied auf die anderen Glieder bezogen, was ihre Relativität oder Relationalität und dadurch auch ihre Verschiedenheit ausmacht. Die Substanz- oder Wesenseinheit zeigt sich darin, dass alle drei ein Leben, ein Geist und ein Wesen sind. Schließlich sind die drei Glieder in ihrer wechselseitigen

194 IX,12,18.

195 DT X,10,17.

196 X,18.

197 X,18.

198 X,18.

Bezogenheit insofern gleich, als keines größer oder kleiner als das andere ist, sondern jeweils als Ganzes jedes andere Glied sowie die Gesamtheit der Glieder ganz umfasst, sodass ein einzelnes Glied genau so groß ist wie jedes andere Glied und die drei Glieder in ihrer Gesamtheit.

Der weitere Aufstieg auf dem Weg zur Erkenntnis der Dreieinigkeit Gottes hat nach Augustinus' eigenem Anspruch ein noch deutlicheres Bild von der göttlichen Trinität ans Licht gebracht: das Selbstverhältnis des menschlichen Geistes als Erinnerung, Einsicht und Wille. Allerdings hebt Augustinus bereits am Ende des X. Buches die Ungleichheit des menschlichen Abbildes gegenüber dem göttlichen Urbild hervor. So vermag der menschliche Geist die Erinnerung seiner selbst und die Einsicht seiner selbst kaum zu unterscheiden.¹⁹⁹ Sie scheinen eines zu sein, das nur mit zwei verschiedenen Namen benannt wird. Auch fällt es dem Geist nicht leicht, die Selbstliebe als Liebe zu empfinden. Denn kein Bedürfnis zeigt diese Liebe an, da ja das Geliebte immer gegenwärtig ist.

Mit der *Erinnerung* meint Augustinus ganz offenkundig etwas anderes als das, was normalerweise unter Gedächtnis verstanden wird. In den *Confessiones*, in denen er seine eigenen Erinnerungen festhält, definiert er sie als „die Kraft des Lebens im sterblichen lebenden Menschen“²⁰⁰. Im selben Werk stellt er als selbstbezügliche Struktur des Menschen die Dreiheit von *Sein*, *Wissen* und *Wollen* vor. „Ich bin nämlich“, so schreibt er, „und weiß und will. Ich bin wissend und wollend und ich weiß, dass ich bin und will, und ich will, dass ich bin und weiß.“²⁰¹ In der Dreiheit von Sein, Wissen und Wollen zeigt sich eine Einheit in Verschiedenheit, denn die drei sind in ihrer Unterschiedenheit ein Leben und ein Geist und ein Wesen. Sie sind insofern Bild der göttlichen Trinität in uns, wie Augustinus dann in *De civitate Dei* erläutert, als wir „sind und wissen, dass wir sind, und dies unser Sein und Wissen lieben“²⁰².

Der Dreieinheit von Sein, Wissen und Wollen/Lieben entspricht in *De Trinitate* die Dreieinheit von Erinnerung, Einsicht und Willen. Die *innere* Erinnerung ist für Augustinus das *ursprüngliche Bei-sich-Sein* des menschlichen Geistes. In ihr ist der Geist in ursprünglicher Weise auf sich selbst bezogen und sich selbst gegenwärtig. Im Sinn der Ursprünglichkeit ist sie das „Verborgene des Geistes“, sein Abgrund, der auf keinen anderen Grund zurückgeführt werden kann und den Grund im menschlichen Bewusstsein bildet. Deshalb ist für Augustinus die innere *memoria* auch nicht das Vermögen der Erinnerung des Vergangenen, sondern des Gegenwärtigen und ist für ihn das Denken in seiner tiefsten Form gleichsam „die Erinnerung seiner selbst“²⁰³.

Schließlich ist für Augustinus mit dem ursprünglichen Selbstbezug der Erinnerung im menschlichen Geist auch ein ursprünglicher Gottesbezug gegeben. Denn die *memoria* enthält beides: „die Erinnerung der eigenen Endlichkeit sowie – und zwar gerade durch diese erinnerte Endlichkeit – die Erinnerung dessen, was diese Endlichkeit transzen-

199 Vgl. X,12,19.

200 Augustinus: *Conf.* X,17,26.

201 Ebd. XIII,11,12.

202 Augustinus: *De civ. Dei* 11,26.

203 DT XIV,6,8.

diert“, nämlich Gott.²⁰⁴ So besitzen wir in unserem Geist einen Funken der Vernunft, in dem wir zum Bild Gottes gemacht sind.²⁰⁵

In der Dreieinigkeit Gottes ist nur der *Vater* nicht von einem anderen. Er ist schlechthin ungezeugt. Er allein ist „in der Weise Gott, dass er nicht aus Gott ist“²⁰⁶. Der Vater zeugt den *Sohn*, indem er gleichsam sich selbst ausspricht, „sein ihm in allem gleiches Wort“²⁰⁷. Der Sohn ist mithin vom Vater gezeugt oder geboren. Er ist „Gott von Gott, Licht vom Licht, Weisheit von Weisheit, Wesen von Wesen“²⁰⁸. Der *Heilige Geist* geht „ursprünglich“ vom Vater hervor.²⁰⁹ Aber weil ihn der Vater dem Sohn verleiht und weil ihn der Sohn vom Vater empfängt, geht der Heilige Geist auch vom Sohn hervor. So geht er von beiden gemeinsam und zugleich hervor und hat sein Gottsein von beiden. Von der (zeitlosen) *Zeugung* des Sohnes, an der nur der Vater beteiligt ist, ist deshalb der (zeitlose) Hervorgang beziehungsweise die *Hauchung* des Geistes zu unterscheiden, an der beide anderen Personen beteiligt sind.

Für Augustinus ist der Heilige Geist vor allem das *Geschenk*.²¹⁰ Er ist das Geschenk Gottes an uns und wird „im eigentlichen Sinn Geschenk genannt allein wegen der Liebe“²¹¹. Er ist Gottes Geschenk der Liebe an uns, jener Liebe, die letztlich allein zu Gott führt. Der Ausdruck „Geschenk“ kommt nach Augustinus nur dem Heiligen Geist zu und bezeichnet darum eine echte Eigentümlichkeit desselben, so wie der Ausdruck „Vater“ eine echte Eigentümlichkeit der ersten göttlichen Person und die Ausdrücke „Sohn“, „Wort“, und „Bild“ echte Eigentümlichkeiten der zweiten göttlichen Person bezeichnen. Von diesen Ausdrücken unterscheiden sich die Bezeichnungen, die im umfassenden Sinn jeder einzelnen der drei Personen wie der Dreieinigkeit im Ganzen zugesprochen werden, im eigentlichen, spezifischen Sinne jedoch nur einer einzigen Person, wie die „Weisheit“ dem Sohn und die „Liebe“ oder auch der „Geist“ dem Heiligen Geist.

Die Erinnerung des menschlichen Geistes ist dem Vater, die Einsicht dem Sohn und die Liebe beziehungsweise der Wille dem Heiligen Geist zuzuordnen. Die Erinnerung hat, wie Augustinus sagt, eine gewisse „Ähnlichkeit mit dem Vater“, die Einsicht eine gewisse „Ähnlichkeit mit dem Sohn“ und die Liebe eine gewisse „Ähnlichkeit mit dem Heiligen Geist“.²¹² In seiner *inneren* Dreieinigkeit von Erinnerung, Einsicht und Wille beziehungsweise Liebe weist der menschliche Geist nicht nur wie die übrige geschöpfliche Wirklichkeit eine Spur der Trinität Gottes auf, sondern stellt ihr Bild dar. Darum soll er auch in seiner *äußeren* Dreieinigkeit von Erinnerung, Denken und Willen immer mehr Bild des dreieinen Gottes werden.²¹³ Vollendet wird das Bild erst sein, wenn der Mensch im Jenseits Gott von Angesicht zu Angesicht schaut.²¹⁴

204 DT Einleitung, XXXI.

205 Vgl. *De civ. Dei* 11,26.

206 DT XV,17,31.

207 XV,14,23.

208 Ebd.

209 XV,17,29.

210 Z. B. XV,16,26.

211 XV,18,32.

212 XV,23,43.

213 DT XI–XIV.

214 Vgl. 1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18; 1 Joh 3,2.

Mit Erinnerung meint Augustinus dabei auf der Ebene der inneren Dreieinheit des menschlichen Geistes das ursprüngliche unwandelbare Wissen des Geistes um sich selbst, auf der Ebene der äußeren Dreieinheit das gesamte sich stets verändernde Wissen. Wie in Gott aus dem Vater der Sohn als *Weisheit* aus der Weisheit und als *Wissen* aus dem Wissen gezeugt wird und wie aus dem Vater und dem Sohn der Heilige Geist als *Gemeinschaft* der beiden hervorgeht, so wird bei der inneren Dreieinheit des menschlichen Geistes aus der Erinnerung die Kenntnis oder die Einsicht als Wissen aus Wissen gezeugt und geht aus der Erinnerung und der Einsicht der Wille oder die Liebe als das, was die beiden eint, hervor.

Aber auch angesichts dieser Ähnlichkeit des menschlichen Geistes mit der göttlichen Trinität betont Augustinus die Unähnlichkeit des Bildes. Die Hervorgänge in der äußeren Dreieinheit sind *zeitlich*, die in Gott *zeitlos*. Die Elemente der äußeren Dreieinheit sind meist *ungleich*. So ist in dem einen Menschen die Erinnerung größer als die Einsicht, „in dem anderen umgekehrt; in einem anderen wiederum werden diese beiden durch die Größe der Liebe übertroffen, mögen sie selbst gleich sein oder nicht“²¹⁵. In Gott hingegen sind Vater, Sohn und Geist vollkommen *gleichrangig*. Am schwersten wiegt jedoch der strukturelle Unterschied, dass die menschliche Person in ihrem Geist eine Dreieinheit *hat*, Gott aber in drei Personen diese Dreieinheit *ist*.²¹⁶ Das menschliche Ich besitzt die drei Vermögen der Erinnerung, der Einsicht und des Willens und gebraucht sie, weshalb es sich von ihnen unterscheidet. Ich erinnere mich mithilfe meiner Erinnerung, ich erkenne mittels meiner Einsicht und ich will oder liebe mit meinem Willen. Ich vollziehe mit meinen Vermögen Akte, nicht meine Vermögen vollziehen Akte. Deshalb bin ich nicht einfach identisch mit diesen drei Fähigkeiten und gehe nicht in ihnen auf. Gott hingegen ist nichts anderes als die Dreieinheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Aus diesen und anderen Gründen bekennt Augustinus gegen Ende des XV. Buches von *De Trinitate*, der Aufgabe einer rationalen Durchdringung der göttlichen Dreifaltigkeit wohl nicht gerecht geworden zu sein, indem er auf ihre Unsagbarkeit und Transzendenz mit den Worten hinweist:

„Aber inmitten all des vielen, das ich nun schon gesagt habe, wage ich zu gestehen, dass ich nichts der Unaussprechlichkeit jener höchsten Dreieinheit Würdiges gesagt habe, vielmehr ist, das wage ich mehr noch zu bekennen, ihr wunderbares Wissen über mich hinausgewachsen, und nicht vermag ich zu ihr hin.“²¹⁷

3.3.2.3 Fazit

In seinem Werk *De Trinitate* geht Augustinus methodisch in vier Schritten vor.

1. Er begründet biblisch das kirchliche Trinitätsdogma (Bücher I–IV).
2. Er durchdringt das Trinitätsdogma philosophisch, indem er als Strukturmomente der göttlichen Dreifaltigkeit a) die *Substanzidentität*, b) die *gegenseitige Bezogenheit* (Relationalität) und damit die Verschiedenheit und c) die *Gleichrangigkeit* der drei gött-

²¹⁵ DT XV,23,43.

²¹⁶ Vgl. XV,22,42.

²¹⁷ XV,27,50.

lichen Personen feststellt (Bücher V–VII). Dabei wertet er die Kategorie der *Relation* gegenüber der Kategorienlehre des Aristoteles metaphysisch stark auf.

3. Er sucht beim Menschen nach einer Dreieinheit, die Bild der göttlichen Trinität und dieser ähnlich sein könnte, und macht in zwei (beziehungsweise drei) verschiedenen Versionen beim menschlichen Geist eine solche Dreieinheit aus (Bücher VIII–XIV): *Geist-Liebe-Kenntnis*, *Erinnerung-Einsicht-Wille* und *Erinnerung-Denken-Wille*. Letztere stellt die *äußere* Dreieinheit dar, die der *inneren* Dreieinheit von Erinnerung-Einsicht-Wille, in der der menschliche Geist bereits Bild Gottes ist, *ähnlich* werden soll.
4. Schließlich sucht er rein philosophisch, das heißt nur mit dem Verstand²¹⁸ die Ähnlichkeit der Dreieinheit des menschlichen Geistes mit der Dreieinigkeit Gottes aufzuweisen.

Augustinus' Vorgehen ist insofern als Ganzes zirkulär, als er zunächst von der göttlichen Trinität her die Trinität des menschlichen Geistes besser zu verstehen sucht, dann aber (in Buch XV) vom dreifachen Selbstbezug des menschlichen Geistes auf den dreifachen Selbstbezug Gottes schließt, also nicht mehr vom Urbild aus das Abbild, sondern umgekehrt vom Abbild aus das Urbild näher bestimmt.

Unabhängig vom methodischen Vorgehen im Einzelnen beruht die „psychologische“ Trinitätsspekulation des Augustinus auf zwei wesentlichen Voraussetzungen:

- Dem menschlichen Geist sind *drei Grundvollzüge* eigen. Es sind genau drei und genau die folgenden drei: Das Sich-Erinnern, das Erkennen/Denken und das Wollen/Lieben.
- Diese Dreieinheit des menschlichen Geistes ist *Bild/Abbild* der Dreieinigkeit Gottes.

Was die erste, die psychologische oder anthropologische Voraussetzung angeht, ist festzustellen, dass sich das Verständnis vom menschlichen Geist im Laufe der abendländischen Geschichte sehr stark verändert hat. Während seine Bestimmung als Dreieinheit von Erinnerung, Erkenntnis und Willen in der Antike und im Mittelalter noch ganz selbstverständlich war, ist sie heute kaum mehr nachvollziehbar. Von moderner Psychologie und Philosophie her lässt sich solch eine Dreierstruktur jedenfalls nicht mehr begründen. In der Neuzeit, besonders aber im vergangenen Jahrhundert wurden völlig andere Auffassungen vom menschlichen Geist vertreten. Man denke etwa nur an Edmund Husserl oder Gilbert Ryle sowie die gesamte *philosophy of mind*. Die von Augustinus vorausgesetzte Struktur des Geistes gilt heute als problematisch.

Eher lässt sich heute noch die inkarnatorische Struktur des menschlichen Geistes, die Augustinus anhand des inneren wahren Wortes aufzuweisen suchte, existentiell nachvollziehen. Zwar ist die damit verbundene Bedeutungstheorie, der zufolge es ein inneres Wort oder Bild vom Gegenstand gibt, das dem äußeren Wort vorausgeht, insbesondere seit Ludwig Wittgensteins diesbezüglicher Kritik in den *Philosophischen Untersuchungen* alles andere als unumstritten. Doch verlagert man die Theorie vom

218 DT XV,1,1.

inneren Wort, das dem Wort Gottes ähnlich ist, auf eine abstraktere Ebene, so scheint das, was Augustinus damit zu sagen beabsichtigte, durchaus nachvollziehbar.²¹⁹

Es gibt in uns eine geistige Innenseite. In ihr entstehen Ideen, Pläne, Projekte, „Visionen“ und Ähnliches mehr. Um wirksam werden zu können, müssen sie sich *inkarnieren*, das heißt müssen wir sie in irgendeiner Weise körperlich mitteilen und äußern. Wir müssen sie vom inneren geistigen Bereich in den äußeren materiellen Bereich übersetzen und sie dort umsetzen, indem wir sie selbst zu konkreter materieller Wirklichkeit werden lassen. Diese Form von Inkarnation unserer geistigen Wirklichkeit in der körperlichen Außenwelt lässt sich dann durchaus als Bild der Inkarnation des Gottessohnes und seiner geistigen Wirklichkeit in dieser Welt auffassen. Dabei geht die geistige Idee dem Werk immer voraus und kann auch ohne Werk bleiben, wie die göttliche Existenz des Sohnes der Fleisch- und Menschwerdung vorausging und in völliger Freiheit vollzogen wurde, das heißt sich auch nicht hätte ereignen können.

Was die zweite, die theologische Voraussetzung angeht, war der Rückschluss vom Abbild auf das Urbild, die Übertragung der menschlichen Geistesstruktur auf die göttliche von vornherein problematisch. Denn wie lässt sich begründen, dass der Vorgang der *Zeugung* des Sohnes durch den Vater und der Vorgang der *Hauchung* des Geistes durch den Vater ein Akt des *Erkennens* und ein Akt des *Wollens/Liebens* des Vaters ist. Hier wird vorausgesetzt, was erst noch begründet werden müsste: Der Vater erkennt und liebt, und genau indem er erkennt, zeugt er den Sohn und sagt er sich als Wort aus, und genau indem er liebt, bringt er das Pneuma durch Hauchung hervor.

Problematisch ist schließlich bei Augustinus auch die Bestimmung des Heiligen Geistes als *Gemeinschaft* von Vater und Sohn, als *Band* der Liebe zwischen Vater und Sohn. Dadurch entsteht der Eindruck, als handle es sich bei der Dreieinigkeit quasi um zwei Subjekte (Vater und Sohn), die einander lieben, und eine Relation (den Heiligen Geist), die in der Liebe zwischen Vater und Sohn besteht.

Der bleibende Beitrag der „psychologischen“ Trinitätslehre des Augustinus und seiner Nachfolger liegt in der metaphysischen Aufwertung der Kategorie der Relation in Bezug auf Gott. Augustinus und, ihm folgend, Anselm von Canterbury (1033–1109) und Thomas von Aquin „versuchten Gottes Wesen so zu denken, dass es sich immer schon ewig als Beziehungsgeschehen realisiert“²²⁰. Die Beziehungen innerhalb der Gottheit sind Gott wesentlich.

„Vater, Sohn und Geist *sind* ihre Relation(en), sie haben sie nicht nur; der Vater ist ‚nichts anderes‘ als der den Sohn und den Geist hervorbringende göttliche Urgrund, der Sohn ist ‚nichts anderes‘ als der Sohn des Vaters, der zusammen mit ihm den Geist hervorgehen lässt, und das Pneuma ist ‚nichts anderes‘ als der aus Vater und Sohn hervorgehende, sie verbindende Geist.“²²¹

219 Vgl. DT XV,10–16; bes. XV,14,23.

220 Werbick 500.

221 Ebd. 501.

3.3.3 Die Dreieinigkeit als Beziehungsgeschehen bei Thomas von Aquin

Bei aller Eigenständigkeit gibt es bei Thomas von Aquin (1225–1274) in der Trinitätslehre wichtige Gemeinsamkeiten mit Augustinus. Wie dieser nimmt er in Gott einen Hervorgang nach Art des *Intellekts* (Sohn) und einen Hervorgang nach Art des *Willens* (Heiliger Geist) an. Es gibt für ihn also (genau) „zwei Lebensäußerungen des göttlichen Wesens: Verstand und Wille, Erkennen und Wollen“²²². Von Augustinus übernimmt er auch die Kategorie der Relationalität für die Trinitätstheologie. „Die Relationen werden auch bei ihm nicht bloß akzidentiell gedacht, sondern machen Gottes Wesen aus.“²²³ So ist etwa der Vater „Sich-auf-den-Sohn-Beziehen“, und zwar von Ewigkeit her. Für Thomas haftet die Beziehung im Göttlichen nicht wie ein Akzidens dem Subjekt an, sondern ist selbst göttliche Wesenheit. „Thomas macht also die Relationslehre von Gregor von Nazianz und Augustinus zu einem tragenden Moment seiner eigenen Trinitätslehre, denkt sie aber zugleich weiter.“²²⁴

In der *Summa Theologica* (auch *Summa Theologiae*), seinem Hauptwerk, behandelt Thomas im Zusammenhang der Dreieinigkeit Gottes zunächst die Ursprünge oder Hervorgänge, dann die Ursprungsrelationen und schließlich die Personen.²²⁵ Um sich Schritt für Schritt einer Bestimmung dessen anzunähern, was in Gott *Person* oder *Hypostase* heißt, übernimmt er zunächst einmal von Boethius die allgemeine Definition der Person: „Person ist Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur“²²⁶. Mit Aristoteles unterscheidet er sodann beim Begriff der Substanz zwei verschiedene Bedeutungen. Substanz meint zum einen die Washeit oder das Wesen eines Dinges, zum anderen den für sich oder in sich bestehenden, also selbständigen Träger von Eigenschaften, der auch Hypostase genannt wird. Person bedeutet damit für Thomas das Für-sich-Bestehende vernunftbegabter Natur und steht für das Vollkommenste in der Natur überhaupt. „Da nun alles“, so folgert Thomas, „was vollkommen ist, Gott zugeschrieben werden muss, weil Seine Wesenheit in sich alle Vollkommenheit enthält, so ist es angebracht, dass dieser Name *Person* von Gott ausgesagt werde.“²²⁷ Freilich darf der Name „Person“ nicht so auf Gott angewandt werden, wie er von den Geschöpfen gebraucht wird. Er ist von Gott in einem analogen und erhabeneren Sinn auszusagen. Auch der Name „Hypostase“ gebührt Gott, sofern darunter nicht der Träger von Eigenschaften, sondern ein für sich bestehendes Wirkliches verstanden wird. Sogar der Name „Individuum“ trifft auf Gott zu, insoweit damit die Unmittelbarkeit und ganz allgemein die Unterschiedenheit von anderem gemeint ist. Denn ein Individuum ist das, was in sich ununterschieden, von anderen aber unterschieden ist. Eine individuelle Person ist deshalb das, was in einer bestimmten Natur von den Individuen derselben Natur unterschieden ist. So hebt sich eine menschliche Person von anderen menschlichen Personen durch ihren Körper und

222 Stosch 49.

223 Ebd.

224 Ebd.

225 Vgl. Herzgessell 181–207 (Ursprünge: *origines*); Hervorgänge: *processiones*; Ursprungsrelationen: *relationes originis*; Personen: *personae*).

226 *Persona est rationalis naturae individua substantia*; Thomas: *Summa theologiae* [= ST] I q.29 a.1.

227 ST I q.29 a.3.

durch ihre Seele ab, welche die Gründe für ihre Individualität sind. Bei Gott aber erfolgt nach Thomas eine Unterscheidung „nur durch die Ursprungsbeziehungen“²²⁸.

Da die *Beziehung* in Gott nicht wie eine Eigenschaft ist, die dem Träger anhaftet, sondern das göttliche *Wesen selbst*, ist sie für sich bestehend, wie das göttliche Wesen für sich bestehend ist. Im Sinn einer für sich bestehenden, individuellen (d. h. unmitteilbaren) und vernunftbegabten Wirklichkeit ist beispielsweise Gott Vater eine göttliche Person. „Göttliche Person bezeichnet nämlich“, so Thomas, „die Beziehung *als für sich bestehend*.“²²⁹ Beziehung bedeutet demnach bei Gott die für sich bestehende individuelle Hypostase. Aus all dem zieht Thomas den Schluss, dass bei Gott der Name Person direkt die Beziehung und indirekt das Wesen angibt, wie er auch umgekehrt direkt das Wesen und indirekt die Beziehung benennt, insofern das Wesen dasselbe ist wie die Beziehung oder die Hypostase, die von den anderen Beziehungen oder Hypostasen verschieden ist.

Primär steht für Thomas jedoch der Name Person in Gott für das Beziehungshafte. Er ist ein Beziehungsname, weshalb Thomas zusammenfassend sagen kann, „dass der Name *Person* im Göttlichen eine Beziehung bezeichnet, und zwar als ein in göttlicher Natur für sich bestehendes Wirkliches“²³⁰.

Ist eine göttliche *Person* nichts anderes als eine *für sich bestehende Beziehung*, dann müsste es nach dem, was Thomas früher festgestellt hatte, in Gott eigentlich vier Personen geben, da es in ihm vier verschiedene Beziehungen gibt: die Vaterschaft, die Sohnschaft, die Hauchung und den Hervorgang. Das ist aber laut Thomas nicht der Fall, weil die Hauchung nicht die Eigentümlichkeit *einer* göttlichen Person ist, sondern dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist. Beide, Vater und Sohn, bringen den Heiligen Geist durch Hauchung hervor. Demzufolge gibt es in Gott nur drei eigentümliche Beziehungen und damit nur drei göttliche Personen. „[Nur] Vaterschaft, Sohnschaft und *Hervorgang* werden personhafte *Eigentümlichkeiten*“²³¹ genannt, weil sie gleichsam die Person begründen.²³² Die *Vaterschaft* ist die Person des Vaters, die *Sohnschaft* die des Sohnes und der *Hervorgang* die Person des hervorgehenden Heiligen Geistes. Diesen drei göttlichen Personen ist dann auch der Name *Person* der Bedeutung nach wirklich gemeinsam, da dieser Name das in einer bestimmten Natur für sich bestehende Wirkliche bezeichnet.

Nach Thomas sind die drei göttlichen Personen dasselbe wie die *Eigentümlichkeiten* beziehungsweise *eigentümlichen Beziehungen*. Denn da der Vater als Person *durch* die Vaterschaft als eigentümliche Beziehung Vater ist, „ist der Vater dasselbe wie die Vaterschaft. Aus demselben Grunde sind auch die anderen Eigentümlichkeiten [der Sohnschaft und des Hervorgangs] dasselbe wie die Personen.“²³³ Durch die Vaterschaft ist „der Vater nicht bloß Vater, sondern auch Person und ist *jemand* oder Hypostase“²³⁴. Der Na-

228 I q.29 a.4.

229 Ebd.

230 I q.30 a.1.

231 *Proprietates (personales)*.

232 I q.30 a.2 ad 2.

233 I q.40 a.1.

234 I q.40 a.3 ad 2.

me Vater steht für die Beziehung, durch die die Person oder Hypostase unterschieden und begründet wird.

Es sind demzufolge die eigentümlichen Beziehungen, welche die Personen oder Hypostasen unterscheiden und begründen. Unterscheiden sich die drei göttlichen Personen durch die Beziehungen, dann kann man diese nicht fortdenken, ohne die Personen selbst wegzudenken. Denkt man etwa von der Person oder Hypostase des Sohnes die Sohnschaft weg, so bleibt weder die Person noch die Hypostase des Sohnes.

Für Thomas ist demnach der innere Zusammenhang von den göttlichen *Personen* und den innergöttlichen *Beziehungen* so eng, dass er sie *miteinander identifiziert* und die Personen als für sich bestehende Beziehungen in Gott definiert. Sie sind für ihn „die für sich bestehenden Beziehungen selbst“²³⁵. Sind aber die göttlichen Personen die für sich bestehenden eigentümlichen Beziehungen selbst, dann ist auch das dreieine Wesen Gottes selbst eine *Beziehungswirklichkeit* oder *Beziehungseinheit*. Diese Schlussfolgerung bei Thomas sei noch einmal kurz erläutert.

Der Vater geht ganz in der Beziehung zum Sohn (Vaterschaft) und zum Heiligen Geist (Hauchung) auf, der Sohn ganz in der Beziehung zum Vater (Sohnschaft) und zum Heiligen Geist (Hauchung) und der Heilige Geist ganz in der Beziehung zum Vater und zum Sohn (Hervorgang, Gehauchtwerden). Da die Hauchung sowohl dem Vater wie dem Sohn zukommt und somit keine unmittelbare, das heißt individuelle Eigentümlichkeit *einer* Person ist, bleiben drei eigentümliche für sich bestehende Beziehungen, die die drei Personen ausmachen: Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgang (Gehauchtwerden). Die Person des Vaters ist demnach nichts anderes als die für sich bestehende Beziehung der Vaterschaft zum Sohn, die Person des Sohnes nichts anderes als die für sich bestehende Beziehung der Sohnschaft zum Vater und die Person des Heiligen Geistes nichts anderes als die für sich bestehende Beziehung des Hervorgangs beziehungsweise Gehauchtwerdens zum Vater und zum Sohn. Den drei göttlichen Personen gehört nun aber das eine Wesen; sie *sind* eines Wesens, weshalb nach Thomas sowohl die Aussage „Gott ist drei Personen“ als auch die Aussage „Das Wesen ist drei Personen“ richtig ist.²³⁶ Machen aber die drei göttlichen Personen das Wesen Gottes aus, dann ist der dreieine Gott in seinem Wesen selbst eine Beziehungseinheit.

Die drei göttlichen Personen sind gemäß Thomas sowohl ihrem Wesen nach als auch ihrer Beziehung und ihrem Ursprung nach *ineinander* (Perichorese). So ist der Vater im Sohn und der Sohn im Vater. Ebenso verhält es sich mit dem Heiligen Geist. Die drei göttlichen Personen sind nicht nur ganz aufeinander bezogen und ganz füreinander da. Sie sind auch ganz ineinander.

Mit seiner Trinitätslehre gelingt Thomas, so lässt sich zusammenfassen, ein Doppeltes. Zum einen kann er noch deutlicher als Augustinus aufzeigen, dass das Wesen Gottes eine *Beziehungswirklichkeit* ist. Vater, Sohn und Geist sind vollkommen aufeinander bezogen, sie sind nichts anderes als die Beziehungen zueinander, ihr Sein besteht in einem absoluten Füreinander-, Miteinander- und Ineinandersein. Zum anderen kann Thomas begreiflich machen, dass das Wesen Gottes eine *lebendige* und *dynamische* Wirklichkeit ist. Denn die Beziehungen beruhen auf lebendigen, dynamischen Vollzügen, besser: sie

235 I q.40 a.2 ad 1 (*ipsae relationes subsistentes*).

236 I q.39 a.6.

sind diese. Durch höchste geistige Vollzüge, durch höchstes Geben und Nehmen, Schenken und Empfangen, bringen die göttlichen Personen einander hervor beziehungsweise gehen auseinander hervor. So zeugt der Vater in Ewigkeit den Sohn, wird der Sohn in Ewigkeit vom Vater gezeugt, und so weiter. Bei den Beziehungen handelt es sich folglich nicht um starre Verhältnisse in Gott, sondern um lebendige Beziehungsvollzüge, die Thomas von der aktiven Seite her mit zwei geistigen Grundvollzügen des Menschen vergleicht: mit dem Erkennen oder Verstehen und dem Wollen oder Lieben. Das Wesen Gottes erweist sich damit als ein lebendiges und dynamisches Beziehungsgeschehen.

Die beiden ewigen Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes in Gott setzen sich gemäß Thomas in den beiden zeitlichen Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt fort.²³⁷ So ist der Sohn vom Vater zu einer bestimmten Zeit – „als die Fülle der Zeit gekommen war“²³⁸ – in die Welt gesandt worden, um darin Mensch zu werden, obwohl er schon immer in der Welt war.²³⁹ Und so ist der Heilige Geist nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi vom Vater und vom Sohn in die Welt gesandt worden und ist ebenfalls in sichtbaren Zeichen in diese gekommen²⁴⁰, um die Geschöpfe zu heiligen, obwohl auch er schon immer in der Welt war. Die Sendung einer göttlichen Person in die Welt bedeutet demzufolge, dass die Person *auf neue Weise* in der Welt und bei oder in den Menschen da ist. Während der Sohn als *Urheber* der Heiligung in die Welt kam, kam der Heilige Geist als *Zeichen* und *Vollendung* der Heiligung.

Da der Vater nicht aus einer anderen Person hervorgegangen ist, kann er laut Thomas auch nicht in die Welt gesandt werden. Trotzdem kann er durch die heiligmachende Gnade wie der Sohn und der Geist den Menschen einwohnen. Obwohl demnach die zeitlichen Sendungen den ewigen Hervorgängen im Wesentlichen entsprechen, besteht für Thomas doch auch ein gewisser struktureller Unterschied zwischen ihnen. Denn nicht nur der Vater und der Sohn senden den Heiligen Geist in die Welt. Auch der Heilige Geist sendet umgekehrt in gewisser Weise den Sohn in die Welt²⁴¹, sodass es zwar eine Person in der Trinität gibt, die keine andere hervorgebracht hat, aber keine Person in ihr gibt, die nicht eine andere gesendet hätte. Der Sohn und der Heilige Geist senden jeweils sich und den anderen in die Schöpfung, weshalb die beiden jeweils von der ganzen Dreieinigkeit gesandt sind – im Unterschied zum Vater, der von niemandem gesandt ist, aber den Sohn und den Heiligen Geist sendet.

Literatur

Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, in der Bibliothek der Kirchenväter (online).
Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

237 Vgl. ST I q. 43 a. 1.

238 Gal 4, 4.

239 Joh 1, 10.

240 Apg 2, 1–13.

241 Vgl. Lk 1, 35; Mt 1, 20.

3.3.4 Die zwischenpersonale Trinitätslehre des Richard von St. Viktor

Die Dreieinigkeit (De Trinitate) ist das Hauptwerk von Richard von Sankt Viktor (1110–1173), und vermutlich ein Alterswerk. Richard steht in der großen Tradition von Augustinus, Gregor dem Großen (590–604), Anselm von Canterbury und Hugo von Sankt Viktor (1097–1141). Aber er ist sich dessen bewusst, mit seinem Trinitätstraktat bei der Durchdringung des Mysteriums mit der Vernunft neue Wege zu beschreiten. Wie bei Anselm und zuvor schon bei Augustinus geht es um die *fides quaerens intellectum* – um den Glauben, der nach Einsicht sucht.

In seinem Werk leitet Richard zunächst eine Mehrheit der Personen in Gott ab (Kap. 3.3.4.1), begründet sodann ihre Dreiheit (Kap. 3.3.4.2) und charakterisiert sie schließlich im Einzelnen (Kap. 3.3.4.3).

Literatur

Richard von Sankt-Viktor: *Die Dreieinigkeit*. Übertragung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar [= DD], 2. Auflage 2002.

3.3.4.1 Die Mehrheit der Personen

In Gott als dem *höchsten Gut* und *schlechthin Vollkommenen* findet sich die ganze Fülle der Gutheit und die Vollkommenheit. „Wo aber die Fülle der Güte ist, dort kann wahre und höchste Liebe nicht fehlen. Denn nichts ist besser, nichts vollkommener als die Liebe.“²⁴² Mit diesen Eingangsüberlegungen führt Richard zum „Kern“ des Wesens Gottes hin, nämlich zur Liebe, um gleich anschließend die Struktur der Liebe zu erklären. „Von niemandem aber wird gesagt, er besitze die vollkommene Liebe, wenn er bloß sich selber privat als diesen Vereinzelten liebt. Es muss also die Liebe (*amor*) sich zum andern hinwenden, um selbstlose, eigentliche Liebe (*caritas*) zu sein.“²⁴³ Liebe muss, um echte Liebe zu sein, *einen anderen* lieben.

Damit die Liebe in Gott ihr Höchstmaß und ihre absolute Vollkommenheit erreichen kann, muss sie so sein, dass sie nicht größer und besser sein könnte. Das ist in Gott aber nur dann der Fall, wenn gemäß dem Wesen der Liebe eine göttliche Person eine andere Person lieben kann, die ihr an Würde gleichkommt. Einer göttlichen Person gleich würdig kann aber wiederum nur eine Person sein, die selbst Gott ist. „Damit also in der waren Gottheit Raum sei für die Fülle der Liebe, darf eine göttliche Person des Mitseins einer andern gleich würdigen und deshalb gleichfalls göttlichen Person nicht ermangeln.“²⁴⁴

Die Fülle des Gutseins, zu der notwendig die Liebe gehört, erfordert demnach eine Mehrheit von Personen. Aber auch die Fülle der Seligkeit erfordert eine solche Mehrheit. Denn auch in der höchsten Seligkeit darf die Liebe nicht fehlen. „Das eigentliche und unabdingbare Kennzeichen der Liebe aber ist, dass man von dem, den man sehr liebt, auch

242 Richard: *Die Dreieinigkeit* [= DD] III, II 84.

243 DD III, II 84f.

244 III, II.

sehr geliebt werden will. So kann die Liebe nicht selig sein, wenn sie nicht gegenseitig ist.²⁴⁵ Deshalb gehört zur wahren und höchsten Seligkeit, nämlich der göttlichen, die *Gegenseitigkeit* der Liebe. „In der gegenseitigen Liebe aber muss notwendig Einer sein, der die Liebe hinschenkt, und Einer, der sie zurückschenkt.“ In Gott als vollkommenem Wesen muss es folglich wenigstens zwei göttliche Personen geben.

Für Richard besteht die Natur des Menschen aus zwei Substanzen: aus Leib und Seele. Der Mensch ist aber nur eine Person. Während in der Natur Gottes nur *eine Substanz* ist, aber *mehrere Personen* sind, ist in der *Menschennatur* nur *eine Person* in *zwei Substanzen*. „Hier wie dort Einheit, hier wie dort Vielheit. Dort Einheit der Substanz, hier Einheit der Person; dort Vielheit der Personen, hier dagegen Vielheit der Substanzen; dort Vielheit der Personen in Substanzeinheit, hier Vielheit der Substanzen in Personeneinheit.“²⁴⁶ Die Natur von Mensch und Gott spiegeln sich für Richard ineinander, indem jede der anderen im Gegensatz entspricht.

Während jedoch in Gott eine Vielheit von metaphysisch völlig gleichen und gleichrangigen Personen gegeben ist, ist in der Substanzvielheit der menschlichen Person „die eine Substanz körperlich, die andere unkörperlich, die eine sichtbar, die andere unsichtbar, die eine sterblich, die andere unsterblich“²⁴⁷. Wie die Personeneinheit des Menschen in zwei Substanzen den menschlichen Verstand übersteigt, überragt die Substanzeinheit Gottes in mehreren Personen das menschliche Begreifen.

Damit hat Richard bereits dreierlei an der Trinität Gottes aufgewiesen: Es muss wegen der Vollkommenheit der göttlichen Liebe a) *mindestens zwei göttliche Personen* geben, die b) in *Substanzeinheit* existieren und c) vollkommen *gleichrangig* sind. Daraus ergibt sich auch schon die *Nichtaddierbarkeit* der göttlichen Personen. Eine einzelne göttliche Person ist nicht weniger göttliche Substanz als es zwei Personen sind oder die Gottheit als ganze ist.

3.3.4.2 Die Dreieinigkeit der Personen

Die höchste Liebe in Gott muss laut Richard sowohl der Intensität als auch der Qualität nach allseitig vollkommen und unübertrefflich sein. In der gegenseitigen Liebe, auch in der brennendsten, ist zwar nichts seltener, aber „auch nichts großartiger als der Wille, dass der, den du zuhächst liebst und der dich zuhächst liebt, einen anderen [also eine dritte Person] eben so sehr liebe“²⁴⁸. Die vollkommene Liebe zeigt sich demnach in dem Wunsch, die einem zuteilgewordene Liebe an einen *Dritten* weiterzuvermitteln.

Mithilfe von Vernunftgründen sucht Richard aus der Vollkommenheit der Liebe die Dreifaltigkeit Gottes herzuleiten. Die vollkommene Liebe kann sich nicht auf zwei Liebende beschränken. Sie bedarf eines *Mitgeliebten*, eines Dritten. Der Ausdruck „Mitgeliebter“ (*condilectus*) scheint von Richard zu stammen, dessen gedankliche Originalität hier ihren Höhepunkt erreicht. Um die Freude, die die beiden Liebenden bei ihrem gegenseitigen Austausch der Liebe erleben, zu vervollkommen, braucht es einen Dritten,

245 III, III.

246 III, IX.

247 III, X.

248 III, XI.

der gerade das, was beide für sich erleben, von beiden mitgeteilt erhält. Denn beide wollen ihre Freude darüber, wie sehr sie von der anderen Person geliebt sind und wie sehr sie diese lieben, einem dritten Mitgeliebten mitteilen. Der Mitgeliebte ist für Richard dabei auch ein *Mitliebender*, der die von beiden empfangene Freude und Liebe wiederum an beide weiterschenkt. Dadurch verliert die Liebe erst jedes am „Ich“ haftenbleibende Moment.

Die Einsicht, die vollkommene Liebe beschränke sich nicht auf die Zweisamkeit, sondern wolle sich einem Dritten mitteilen und gerade so durch den Dritten die höchste Freude erleben, entnimmt Richard dabei der menschlichen Erfahrung. Die menschliche Liebe zweier Liebenden, die sich auf Dauer nicht auf einen Dritten oder auf Dritte hin öffnet, bleibt oder wird letztendlich egoistisch.

Seine vielen Überlegungen zum Erweis der Dreifaltigkeit rundet Richard dabei noch durch einen Gedanken zur *Mitliebe* ab:

„Bedenken wir einmal sorgsam Wert und Eigenschaften der Mitliebe, dann wird uns das Gesuchte rasch zufallen. Wenn einer einem andern Liebe schenkt, wenn ein Einsamer einen Einsamen liebt, dann ist zwar Liebe vorhanden, aber die Mitliebe fehlt. Wenn zwei sich gegenseitig gern haben, einander ihr Herz in hohem Sehnen schenken, und der Liebesstrom von diesem zu jenem, von jenem zu diesem fließt, und gegenläufig je auf Verschiedenes zielt, dann ist zwar auf beiden Seiten Liebe da, aber die Mitliebe fehlt. Von Mitliebe kann erst dann gesprochen werden, wo von zweien ein dritter einträchtig geliebt, in Gemeinsamkeit liebend umfassen wird und die Neigung der beiden in der Flamme der Liebe zum Dritten ununterschieden zusammenschlägt.“²⁴⁹

Die innigste und höchste Mitliebe ist nichts anderes als der Zusammenfluss der innersten Großmut und der höchsten Eintracht. Sie „würde in der Gottheit fehlen, wenn neben den zweien die dritte Person ausbliebe“²⁵⁰.

Die dritte Person ist für Richard das *Band* der Liebe. Dieses Band verbreitet die Gesinnung der Mitliebe und begründet die *Mitliebesgemeinschaft* durch alle hindurch und in allen. Durch die trinitarische Mitbruderschaft der dritten Person verhindert die überall herrschende mitherzliche Liebe und mitgemeinschaftliche Neigung jedes Abgleiten in einsame Ausschließlichkeit. Wenn Richard hier immer wieder das „Mit“ (*con-*) betont, steht er in der Tradition der westlichen Trinitätslehre, in der der Heilige Geist aus zwei Personen hervorgeht und als das Band der Gemeinschaft von Vater und Sohn erscheint.

Für Richard sind in der höchsten Dreifaltigkeit die Personen insofern gleich, „als das höchste und allereinfachste Sein in der gleichen Fülle und Vollkommenheit, in der es einer Person gehört, auch den beiden andern zukommt“²⁵¹. Die drei Personen in Gott sind folglich hinsichtlich ihres göttlichen Seins vollkommen gleich und sind eine einzige Wesenheit.

Damit steht für Richard hinsichtlich der göttlichen Personen fest: a) in Gott muss es *drei Personen* geben; b) diese drei Personen sind *eine Substanz* oder *ein Wesen*; c) die drei

249 III, XI 104.

250 III, XIX.

251 III, XXIII.

Personen sind was ihre Göttlichkeit betrifft einander vollkommen *gleich*, sodass unter dieser Rücksicht jede einzelne Person das *Ganze* ist und *dasselbe* wie jede andere.

Mithilfe des Begriffes *ex-sistere* erklärt Richard dann sowohl das, was den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, als auch das, worin sie sich voneinander unterscheiden. Das *sistere* (sein) steht für das allen drei gemeinsame, eine, göttliche, übersubstantielle, höchst einfache Sein, das ein Sein allein aus sich selbst ist. Das *ex* (aus, von her) hingegen steht für den unterschiedlichen Ursprung oder die unterschiedliche Herkunft der drei Personen. Durch drei verschiedene Weisen des Existierens, des Seins-aus oder des Seins-von-anderem-her, gibt es in Gott drei verschiedene individuelle Personen.

3.3.4.3 Die Hervorgänge (*processiones*) und die Namen (*nomina*) der Personen

Nachdem in Gott die Einheit der göttlichen Substanz, die Vielheit der Personen und der innige Zusammenhang zwischen Einheit und Vielheit feststeht, ist nunmehr für Richard nach den einzelnen *unveräußerlichen Merkmalen* oder *Eigentümlichkeiten* der Personen zu fragen. Dazu stellt er als erstes fest: „Offenkundig sind mehrere Personen umso verbundener, je enger ihre Verwandtschaft ist, und je verbundener sie sind, desto glücklicher sind sie auch.“²⁵² Deshalb darf auch bei den göttlichen Personen das Verwandtsein nicht fehlen. Hätte jedoch jede Person ihr Sein aus sich selbst, so gäbe es keine Verwandtschaft zwischen ihnen.

Folglich muss es eine Person geben, die aus sich selbst existiert und nirgendwo anders her ihren Ursprung bezieht. Diese Person kann aber auch nur eine einzige sein. Denn hat sie ihr Sein aus sich, hat sie auch die Macht in ursprünglicher Fülle aus sich. Ihre Macht ist dann aber auch Allmacht, darum ist alle Macht aus ihr, desgleichen alles Sein und alle Existenz. Besäßen zwei göttliche Personen die ursprüngliche Allmacht, wären sie eben nicht allmächtig, sondern wäre jeweils die ursprüngliche Allmacht der einen Person durch die Allmacht der anderen Person eingeschränkt.

Die eine ursprünglich allmächtige Person ist demzufolge als einzige *ursprungslos*, während alle übrigen Personen, sei es unter den Menschen, unter den Engeln oder in Gott, *aus ihr* stammen. Sie ist von daher sicher eine unveräußerliche und unmitteilbare, das heißt *einmalige* Existenz. Das bedeutet jedoch für die anderen göttlichen Personen, zwar ewig, aber *nicht aus sich* zu sein.

Gibt es mehrere göttliche Personen, so ist auch sicher, dass der allerursprünglichsten Person oder Existenz „eine andere auf unmittelbare Weise entstammen muss; denn sonst würde jene einsam verharren“²⁵³. Die zweite Person ist also von der ersten *unmittelbar verursacht*. So haben wir laut Richard: Person aus Person; Existenz aus Existenz; Einen, der hervorgehen kann, aus Einem, der nicht hervorgehen kann; Einen, der gezeugt oder geboren werden kann, aus Einem, der nicht gezeugt oder geboren werden kann. Dabei ist dieser Hervorgang der zweiten Person aus der ersten als ihrem Grund und ihrer Ursache wie alle weiteren etwaigen Hervorgänge in Gott nicht zeitlich, sondern ausschließlich *der Ordnung* oder *der Natur nach*, d. h. *zeitlos* zu verstehen.

Da die dritte Person der Dreifaltigkeit, so folgert Richard weiter, „nicht aus sich selbst ihren Ursprung zieht, muss sie entweder von einer der beiden andern, oder von beiden

252 DD V, II.

253 V, VII.

zusammen ausgehen²⁵⁴. Um der ersten Person mitwürdig zu sein, musste die zweite vom Allmächtigen auch die Allmacht erhalten, „um gleich allmächtig, ja mehr: die gleiche Allmacht zu sein“. Ist aber den beiden die Allmacht gemeinsam – auch die Allmacht, in gewissem Sinn Ursprung zu sein und eine weitere göttliche Person aus sich hervorgehen zu lassen –, „dann folgt, dass die dritte Person der Dreifaltigkeit von beiden das Sein und die Existenz erhält“.

Wie die Vollkommenheit der ersten Person die Ursache der zweiten Person ist, so ist die Vollkommenheit der beiden die Ursache der dritten Person der Dreifaltigkeit. „Denn wie die Vollkommenheit des Einen einen Mit-Würdigen verlangt, so fordert die Vollkommenheit der beiden einen Mit-Geliebten.“²⁵⁵ Im Unterschied zum unmittelbaren Hervorgang der zweiten Person aus der ersten erweist sich der Hervorgang der dritten Person aus den beiden anderen als sowohl *unmittelbar* wie *mittelbar*. Die dritte Person geht aus der ersten sowohl unmittelbar als auch – durch Vermittlung der zweiten Person – mittelbar hervor. Dennoch ist die dritte Person in unmittelbarer Verwandtschaft beiden anderen Personen verbunden, da sie die beiden anderen unmittelbar schauend erkennt und erkennend schaut. „Die göttlichen Personen betrachten einander alle gegenseitig und unmittelbar, eine wirft den Strahl des höchsten Lichtes auf die andere und empfängt ihn von der andern her. Und weil sie unmittelbar schauen, sind sie auch unmittelbar bei einander.“²⁵⁶

Durch die Unmittelbarkeit der drei Personen zueinander schließt sich für Richard der Kreis in Gott. Unter der Voraussetzung, von einer Person könne jeweils nur eine einzige Person unmittelbar hervorgehen, schließt Richard eine vierte Person aus, weil sich sonst der zweite, sowohl unmittelbare wie mittelbare Hervorgang im Prinzip ins Unendliche wiederholen ließe. Durch Vermittlung der dritten Person würde aus der ersten eine vierte Person hervorgehen, durch Vermittlung dieser eine fünfte und so weiter. Doch die Hervorgänge wären im Prinzip alle dieselben.

Nach Richard entsprechen den drei im Prinzip möglichen Arten des innergöttlichen Hervorgangs die drei unveräußerlichen einmaligen göttlichen Personen. „Die erste Person hat das Sein von keiner andern her, die zweite von einer allein her, die dritte von beiden her.“²⁵⁷ Somit sind die drei individuellen Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen gefunden: die der ersten: nicht hervorgehen, aber *hervorbringen*; die der zweiten: *hervorgehen und hervorbringen*; die der dritten: *hervorgehen* und nicht hervorbringen. Die Unterscheidung der Eigentümlichkeiten wird demnach durch zweierlei bestimmt: „durch Geben und Empfangen. Das Eigene der einen Person besteht im Geben allein, das der andern im Empfangen allein, das der dazwischen vermittelnden im Geben und Empfangen.“²⁵⁸

Diese Unterscheidung lässt sich nach Richard durch eine Erwägung der Liebe noch verstärken und vertiefen. Denn wahre Liebe kann „entweder in spontaner Hingabe ungeschuldet (*gratuitus*) oder in geziemender Antwort (geschuldet, *debitus*) liegen oder aus

254 V, VIII.

255 Ebd.

256 V, IX.

257 V, X.

258 V, XV.

einer Mischung von beidem bestehen: dem einen gegenüber geziemende Antwort, dem andern gegenüber spontane Hingabe“²⁵⁹.

Eine der drei Personen hat demzufolge die höchste rein-ungeschuldete Liebe, eine andere die höchste rein-geschuldete Liebe, in der dritten ist die Liebe so die höchste, dass sie zur einen hin geschuldet, zur anderen hin ungeschuldet ist. „So gibt es innerhalb der höchsten Liebe eine dreifache Unterscheidung, obschon die Liebe in allen dieselbe ist, weil sie die höchstmögliche und wahrhafte ewige Liebe ist.“²⁶⁰

Die erste Person hat die Fülle der *ungeschuldeten* Liebe, nicht wie die dritte der *geschuldeten* Liebe. Doch hat sie dadurch keinerlei Vorteil gegenüber der dritten Person und ist in keiner Weise besser oder vollkommener als diese. „In Gott gibt es [nämlich] keinen Unterschied nach Stufen, keine Verschiedenheit der Würde.“²⁶¹ Die „Fülle ungeschuldeter Liebe liegt im reinen Geben, die Fülle der geschuldeten im reinen Empfangen“²⁶². Beides ist *gleichwertig*. In der Liebe ist das *Empfangen* genauso wichtig wie das *Geben*. Auch hinsichtlich der Liebe sind also alle drei göttlichen Personen völlig gleichrangig. Sie haben nur *einen* Willen und *eine* Liebe. „Somit gibt es, was die Substanz der Liebe betrifft, in allen Personen eine einzige Liebe. Und weil diese in allen einzig und unübertrefflich ist, kann sie in keiner Person größer und besser sein als in einer andern.“²⁶³ Ist in allen in jeder Hinsicht der gleiche Wille, liebt jede die andere wie sich selbst und sosehr als sich selbst.

Somit hat die *erste* göttliche Person die Eigenheit, nur *Ursprung* zu sein und andere Personen *hervorzubringen*, ohne selbst aus einer anderen Person hervorzugehen, sowie die Liebe *nur zu geben*, ohne sie von einer anderen ursprünglich zu empfangen. Die *zweite* Person hat die Eigenheit, sowohl aus einer anderen *hervorzugehen* als auch eine andere *hervorzubringen* und die Liebe sowohl *zu empfangen* als auch *zu geben*. Die *dritte* schließlich hat die Eigenheit, *aus zweien hervorzugehen*, ohne eine hervorzubringen, und die Liebe ursprünglich *nur zu empfangen*. Alle drei Personen haben dieselbe Fülle der Liebe, dieselbe Vollkommenheit, Güte und Seligkeit, dieselbe Herrlichkeit.

In besonderer Weise wird der ersten Person, dem Ungeborenen, die Macht zugesprochen, der zweiten Person, dem Geborenen, die Weisheit, und der dritten Person, dem Heiligen Geist, die Güte. Das liegt nach Richard daran, dass die Macht nicht von etwas anderem her stammt, die Weisheit allein von der Macht her stammt, und die Güte von beiden zusammen her stammt, was den drei göttlichen Entstehungen oder Hervorgängen entspricht. Wie für Augustinus die Weisheit eine *Appropriation*, das heißt eine eigentliche Bezeichnung für den Sohn ist, obwohl sie im umfassenden Sinn allen drei Personen sowie der Dreifaltigkeit als ganzer gleichermaßen zukommt, und die Liebe eine *Appropriation* des Heiligen Geistes ist, sind für Richard die *Macht*, die *Weisheit* und die *Güte* jeweils *Appropriationen* für die *erste*, *zweite* und *dritte* Person.

Da der Ungeborene einen Gleichförmigen und Gleichwürdigen haben will, zeugt er den Sohn. Und da der Geborene und der Ungeborene einen Mitgeliebten haben wollen,

259 V, XVI.

260 V, XIX.

261 V, XXII.

262 Ebd.

263 V, XIII.

lassen sie den Heiligen Geist entstehen. Im ersten liegt laut Richard eine Gemeinschaft der *Würde*, im zweiten eine Gemeinschaft der *Liebe* vor. Der Vater ist für Richard die *ungezeugte* Substanz, der Sohn *gezeugte* Substanz und der Heilige Geist *weder gezeugte noch ungezeugte* Substanz, da er weder wie der Sohn allein aus dem Vater hervorgegangen ist noch wie der Vater der ursprungslose Ursprung ist. Doch sind Vater, Sohn und Geist *eine einzige Substanz*, wie sie *ein Gott* sind.

Während beim innerpersonalen Modell drei Grundvollzüge (bei Augustinus Sich-Erinnern, Erkennen, Wollen) oder zwei Grundvollzüge (bei Thomas Erkennen und Wollen) angenommen werden, geht Richard bei seinem zwischenpersonalen Ansatz von einem einzigen Grundvollzug in Gott aus: dem *Lieben*. Dabei gibt es für ihn der offiziellen Lehre entsprechend nur *einen* Willen und damit auch nur *eine* Liebe in Gott. Die Liebe der drei Personen besteht nicht darin, dass einander drei Subjekte im neuzeitlichen Sinn mit je eigenem freiem Willen lieben, sondern darin, dass jede Person die eine göttliche Liebe auf je eigene Weise ausübt: der Vater, indem er sie ausschließlich schenkt (nämlich dem Sohn und dem Geist), der Geist, indem er sie ausschließlich (von Vater und Sohn) empfängt, und der Sohn, indem er sie sowohl (vom Vater) empfängt als auch (dem Geist) gibt. Die drei göttlichen Personen teilen einander gebend und empfangend die eine göttliche Liebe mit und schauen einander unmittelbar an.

Ambivalent bleibt dabei allerdings Richards Bestimmung des Heiligen Geistes. Einerseits wird er als Mitgeliebter sehr deutlich im Sinn einer eigenständigen dritten Person eingeführt, andererseits wird er westlicher Tradition entsprechend als Band der Liebe und als Gemeinschaft von Vater und Sohn gedeutet, was ihn als selbstständige Person eher verblasen lässt.

Obwohl Richard von St. Viktor wie Augustinus und Thomas von Aquin zur lateinisch sprechenden Westkirche gehörte, fällt sein interpersonaler Ansatz eher aus dem Rahmen der westlichen Tradition. Schon früh hatten nämlich die Ost- und die Westkirche sehr unterschiedliche Denkwege bezüglich der Trinität beschritten. Diese Gegensätzlichkeit ist nun näher ins Auge zu fassen.

3.3.5 Die Gegensätzlichkeit west- und ostkirchlichen trinitarischen Denkens: das inner- und das zwischenpersonale Modell

Das auf biblischer Basis entstandene trinitarische Bekenntnis beziehungsweise Dogma des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) war in Ost und West einhellig angenommen worden. „Doch von dieser in ost-westkirchlicher Ökumene entstandenen *gemeinsamen* Grundlage entfernten sich in den folgenden Jahrhunderten Theologen in West und Ost zunehmend, und zwar aufgrund unterschiedlicher hermeneutischer Mentalitäten bzw. Denkweisen des Abend- und Morgenlandes, welche sich mit kirchenpolitischen Machtkämpfen verbanden.“²⁶⁴ Wie sich daraus auf beiden Seiten entsprechende *Einseitigkeiten* und *Engführungen* entwickelt haben, die schließlich im Konflikt um das Filioque aufeinanderprallten, soll im Folgenden skizziert werden, bevor der Vorschlag des Ökumenikers Matthias Haudel zur Lösung des Filioque-Problems unterbrei-

264 Haudel 93.

tet wird. So kommen wenigstens einige Grundzüge der ostkirchlichen Trinitätstheologie im Kontrast zur westkirchlichen, auf der bisher der Schwerpunkt lag, zur Sprache.

Während abgesehen von prominenten Ausnahmen wie Richard von St. Viktor maßgebliche westkirchliche Theologen (Augustinus, Anselm, Bonaventura, Thomas) beim trinitarischen Gottesbegriff von der *Einheit Gottes*, also von dem einen Wesen Gottes ausgingen, um die Dreiheit der Personen zu erschließen, konzentrierten sich ostkirchliche Theologen auf die *einzelnen trinitarischen Personen* und verstanden die Einheit Gottes als deren Gemeinschaft. Während im Westen die *psychologische Analogie* vorherrschte, bei der man das dreieinige Wesen Gottes mit der psychologisch-geistigen Struktur *eines* Menschen (inner- beziehungsweise intrapersonale Dimension) verglich, überwog im Osten die *soziale Analogie*, bei der man die Gemeinschaft der göttlichen Personen mit einer Familie von Vater, Mutter und Kind verglich (zwischen- oder interpersonale Dimension). Beim intrapersonalen Modell dient der *Selbstvollzug* des Geistes in Erkennen und Lieben als Bild für den Selbstvollzug des dreieinen Wesens Gottes, beim interpersonalen Modell die vollkommene *Gemeinschaft* der Liebe von Vater, Mutter und Kind als Bild für die vollkommene Liebesgemeinschaft der drei göttlichen Personen.

Dachte man die Einheit Gottes im Westen von seinem *Wesen* her, so dachte man sie im Osten von der *Person des Vaters* her. Die Monarchie des Vaters galt von Anfang an als Urgrund der Trinität. Durch den absoluten Vorrang des Vaters hinsichtlich der Ursprungsrelationen und durch die Herkunft der beiden anderen trinitarischen Personen vom Vater war die Einheit der Trinität sichergestellt. Sohn und Geist waren alles, was sie waren, nur vom Vater her. Sehr beliebt waren von daher im Osten Denkfiguren, die die Dreieinigkeit etwa im Modell des sprechenden Gottes anschaulich machten:

„Der Vater ist in diesem Bild der sprechende Gott, der in seinem Wort ganz da ist. Beim Wort sind das äußere Wort und der Atem bzw. die Luftbewegung zu unterscheiden, die dieses Wort begleiten. Der Atem des sprechenden Gottes ist dann der Heilige Geist, sein Sprechen ist der Logos bzw. der Sohn. Ohne den Atem bleibt das Wort unhörbar, das Wort bekommt Stimme und Hörbarkeit durch den Atem. Ohne Wort bliebe ein Atem aber inhaltsleer, und so sind Wort und Atem aufeinander bezogen.“²⁶⁵

Diese Metapher passte sehr gut zu der in der westlichen Patristik beliebten Vorstellung, dass Sohn und Heiliger Geist, wie Irenäus sagt, „die beiden Hände Gottes“ sind, die immer bei ihm (dem Vater) sind und durch die er an der Welt handelt und sich offenbart.

Die beiden unterschiedlichen Denkansätze führten jedoch sowohl im Westen als auch im Osten zu Einseitigkeiten. Mit der Konzentration auf die *intrapersonale* Einheit Gottes im Westen „verband sich oft das Bild des Kreises, das den trinitarischen Gott *intrapersonal* in sich geschlossen erscheinen lässt und ein dualistischeres Gegenüber von Gott und Welt nach sich zieht“²⁶⁶. Das führte wiederum zu einer Konzentration auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (als Sünder), und es entwickelte sich ein stark auf Jesus Christus und die Erlösung ausgerichtetes Denken, „während die

265 Stosch 53f.

266 Haudel 94f.

heilsgeschichtliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes in ihrer eigenständigen und kosmologischen Dimension weniger zur Geltung kam²⁶⁷. Zudem wurde der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn (lat. *filioque*), der sich auf der Existenzebene (Ausstrahlen aus dem Sohn) abspielt, als Ursprungsbeziehung verstanden, so dass der Sohn selbst als Ursprung in der Trinität erschien. Der Geist galt als Produkt von Vater und Sohn (Gabe). Er schien beiden untergeordnet zu sein (Gefahr der Subordination des Geistes) und kam als eine eigenständige trinitarische Person mit einer eigenständigen Funktion als Geber kaum mehr zum Tragen. Das entsprach nicht mehr der altkirchlichen Auffassung, dass allein der Vater Ursprung in der Gottheit ist und der Geist vom Vater *durch* den Sohn hervorgeht.

Zum Problem wurde das *Filioque*, als es die lateinische Kirche zum notwendigen Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses erklärte, um einer Abwertung des Sohnes gegenüber dem Vater entgegenzutreten. Auf Veranlassung Karls des Großen fügte Papst Benedikt VIII. unter Druck des Kaisers Heinrich II. im Jahr 1014 das *Filioque* ins Credo der Messe ein. Dort wo im griechischen Text von 381 der Geist als Herr und Lebensspender beschrieben wird, „der aus dem Vater hervorgeht“, stand nun im lateinischen Text: „der aus dem Vater und dem Sohne hervorgeht (*qui ex Patre Filioque procedit*)“²⁶⁸. Diese nachträgliche Einfügung des *Filioque* in das Ökumenische Bekenntnis von Konstantinopel führte „zu gravierenden Verwerfungen zwischen Ost- und Westkirche, die bis heute anhalten. Dabei geht es nicht nur um den ostkirchlichen Vorwurf des extremen *Filioque*-Verständnisses (Vater und Sohn als Ursprungsprinzip), sondern auch um ein kanonisches Problem. Die Ostkirchen werfen den Westkirchen nicht zu Unrecht vor, mit der einseitig vorgenommenen nachträglichen Einfügung des *Filioque* in das Ökumenische Bekenntnis von 381 gegen den Kanon 7 des Dritten Ökumenischen Konzils zu Ephesus (431) verstoßen zu haben, weil dieser die Veränderung des Bekenntnisses von 381 bzw. die Aufstellung eines anderen Bekenntnisses verboten hatte.“²⁶⁹ Der Konflikt trug mit zur Spaltung der beiden Kirchen im Jahr 1054 bei.²⁷⁰

Aber auch in der Ostkirche war es zu einer Engführung gekommen. Da in ihr die Einheit zumeist nicht wie in der Westkirche vom Wesen Gottes, sondern von der Monarchie des ursprungslosen Vaters als Quelle der Gottheit abgeleitet wurde, „bestand dabei die subordinatianistische Gefahr, Sohn und Geist dem Vater latent unterzuordnen“²⁷¹. Der Ursprungsrelation nach sind Sohn und Geist restlos vom Vater her und auf ihn hin. So gesehen scheint der Vater unweigerlich den beiden anderen innertrinitarischen Personen übergeordnet zu sein.

Wie im Westen aufgrund der Konzentration auf das Erlösungswerk des Sohnes die Gefahr bestand, zu sehr die *Kreuzestheologie* (lat. *theologia crucis*) zu betonen, bestand im Osten aufgrund der Konzentration auf die eschatologische *Vollendung* als Wirkungsfeld des Geistes (Geber und Vollender) die Gefahr, sich zu sehr einer *Theologie* der *Verherrlichung* des Menschen und des Kosmos (lat. *theologia gloriae*) hinzugeben. In dem Zusam-

267 Ebd. 95.

268 DH 150.

269 Haudel 96.

270 Bd. 3, Kap. 1.3.2.2.

271 Haudel 98.

menhang war für die weitere Entwicklung auch bedeutsam, dass man sich nach ostkirchlicher Auffassung der Transzendenz Gottes nur in liturgisch-doxologischer Anbetung nähern konnte. Ein Verstehen Gottes schien nur im kontemplativen, doxologischen und eucharistischen Raum der Anbetung möglich. Aus diesem für die mystische Erfahrung aufgeschlossenen Bewusstsein, dass Gebet und Theologie ziemlich zusammenfallen, ging eine stark apophatische (unsagbare, negative) Theologie hervor, die glaubte, keine positiven Aussagen über Gott machen zu können. Diese Theologie „nähert sich dem Geheimnis Gottes umschreibend und findet ihren Ausdruck in einer Sprache der Symbole sowie in der Ikonographie“²⁷². So kam es im Osten auch in Auseinandersetzung mit dem Westen schließlich „zu Verabsolutierungen der *apophatischen Hermeneutik*“²⁷³, das heißt zur Auffassung, dass auch das Handeln Gottes in der Welt (seine Energien) keinen Rückschluss auf die hypostatisch-personale Anwesenheit Gottes zulässt. Im Zuge dessen bestritt der Patriarch Photius (Konstantinopel) im 9. Jahrhundert in seiner kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit Papst Nikolaus I. „als Gegenreaktion auf die rationale extreme Filioque-Tradition“ des Westens, dass die trinitarische Relationalität überhaupt heilsgeschichtlich erkennbar sei.²⁷⁴ Ihm zufolge lassen die Energien – anders als bei den Kappadoziern – „keinen Rückschluss auf das Wesen der Personen zu“, so dass nur noch eine „spekulative Energienlehre“ mit rein spekulativen Rückschlüssen auf die innergöttlichen Beziehungen möglich schien, aber keine heilsgeschichtliche Energienlehre mehr.²⁷⁵ „Entsprechend wurde die Trinität auf die Ursprungsbeziehungen reduziert. Dadurch geriet die Anbindung des Geistes an den Sohn auf der Existenzebene zunehmend aus dem Blick, sodass Photius nicht mehr wie die Kappadozier vom Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* (griech. *dia*) den Sohn sprach, sondern von seinem Ausgang aus dem Vater *allein* (griech. *monou*).“²⁷⁶ Während also die westliche Theologie zwar am Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn festhielt, aber mit dem *Filioque* (dem „und dem Sohn“ statt dem „durch den Sohn“) den Eindruck erweckte, der Sohn sei in der Gottheit neben dem Vater *ein zweiter Ursprung* in der Gottheit, wurde im Osten zwar an der Monarchie des Vaters als einzigem Ursprung in der Gottheit festgehalten, aber (durch das „allein“ aus dem Vater) der Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn auf der Existenzebene *preisgegeben*.

In der Ostkirche hat später *Gregor Palamas* (1296/7-1359) die Frage vertieft, inwieweit die trinitarischen Relationen aus den göttlichen Energien zu erkennen sind. Seiner Lehre zufolge geht aus allen drei Hypostasen nur eine Energie hervor, die letztlich Gott und Schöpfung miteinander verbindet. Unter Theologen wird dabei diskutiert, „ob sich Palamas von der kappadozisch-alkirchlichen Hermeneutik unterscheidet oder ob er eine authentische Entfaltung der altkirchlichen Energienlehre darstellt.“²⁷⁷ Zumindest in Teilen der heutigen Palamas-Rezeption ist jedoch die Engführung durch Photius noch nicht

272 Ebd. 99.

273 Ebd.

274 Ebd.

275 Ebd.

276 Ebd.

277 Ebd. 100.

überwunden, insofern Rückschlüsse von den energetischen Erscheinungen auf das hypostatische Sein Gottes oft nach wie vor bestritten werden.

Literatur

Klaus von Stosch: *Trinität*, 2017.

Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, 2., veränderte und ergänzte Auflage 2018.

3.3.6 Ein Lösungsvorschlag für das Filioque-Problem (Matthias Haudel)

Bei seinem Vorschlag, wie sich das Filioque-Problem, das Ost und West immer noch trennt, lösen lässt, greift der Ökumeniker Matthias Haudel auf die altkirchliche Lehre von der Trinität, wie er sie besonders bei den Kappadoziern vorliegen sieht, zurück. Um die jeweiligen offenbarungs- und trinitätstheologischen Engführungen auf beiden Seiten zu überwinden, nimmt er zwei *begriffliche Unterscheidungen* vor, die bereits bei der Darlegung der kappadozischen Trinitätslehre zum Tragen gekommen sind.²⁷⁸ Zum einen unterscheidet er *offenbarungstheologisch* zwischen der „ökonomischen“ und der „spekulativen“ Energienlehre, zum anderen *trinitätstheologisch* zwischen den „Ursprungsbeziehungen“ und den „Existenzbeziehungen“ der drei göttlichen Personen.

Die ökonomische Energienlehre bildet für ihn die gemeinsame offenbarungstheologische Grundlage für Ost und West:

„Denn die kappadozische Energienlehre setzte die heilsgeschichtliche bzw. heilsökonomische Erkennbarkeit der trinitarischen Personen (Hypostasen) in den erfahrbaren göttlichen Energien voraus (deshalb ‚ökonomische Energienlehre‘). Von daher bedurfte es keiner spekulativen Rückschlüsse auf das trinitarische Wesen Gottes wie bei Vertretern der photianisch-palaminischen Energienlehre, die den Rückschluss von den Energien auf das hypostatische Wesen bestritten (deshalb ‚spekulative Energienlehre‘). Die ‚ökonomische Energienlehre‘ nimmt das westliche Interesse an der heilsökonomischen Erkennbarkeit der trinitarischen Personen ebenso auf wie die östliche Betonung der apophatischen [unsagbaren] Dimension Gottes, weil sie die hypostatische Erkennbarkeit ebenso berücksichtigt wie die apophatischen Energien. Aber im Unterschied zur einseitig apophatischen Orientierung der ‚spekulativen Energienlehre‘ und zur einseitig rationalen westlichen Ausrichtung bewahrt die ‚ökonomische Energienlehre‘ den Zusammenhang zwischen personal-hypostatischer Gegenwart und apophatischer Transzendenz Gottes. Damit wird ost- und westkirchlicher Theologie sowohl die apophatische Tiefe des Potentials der trinitarischen Relationen vor Augen gehalten (gegen westliche Nivellierung) als auch deren hypostatische Erkennbarkeit (gegen östliche spekulative Energienlehre).“²⁷⁹

²⁷⁸ Kap. 3.3.1.3.

²⁷⁹ Haudel 101f.

Eine solche ökonomische Energienlehre ermöglicht es, bei den trinitarischen Beziehungen zwischen der Ebene des *Ursprungs* und der Ebene der *ewigen gegenseitigen Existenz* zu unterscheiden. Auf der einen Seite ist in biblischer Sicht, was den *Ursprung* angeht, der Vater die alleinige Quelle in der Gottheit. Indem er den Sohn als sein Bild oder Wort aus sich hervorbringt, zeugt er ihn in einem ewigen Prozess. Indem er den Geist als Gabe und Geber aus sich hervorbringt, haucht er ihn in einem ewigen Prozess. Wenn der Vater den Sohn zeugt, haucht er den Geist. So geht sowohl der Sohn als auch der Geist aus dem Vater als einzigem Ursprung hervor. Bei diesem Ansatz kommt der Sohn als Ursprung (des Geistes) von vornherein nicht in Frage.

Auf der anderen Seite ruht in biblischer Sicht, was die wechselseitige Existenz betrifft, der Geist im Sohn und strahlt von ihm aus, wie auch umgekehrt der Sohn im Geist ruht. Das bedeutet, dass auf der Ebene der Existenz sowohl der Geist von Vater *und* Sohn ausgeht als auch der Sohn von Vater *und* Geist. Der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn wird daran deutlich, „dass der Geist aus dem *Vater des eingeborenen Sohnes* hervorgeht, der sich als Vater des Sohnes offenbart, indem er den Geist *durch* (griech. *dia*) den Sohn (und wegen des Sohnes) hervorgehen lässt. Entsprechend wird der Geist auch als Geist des Sohnes wahrnehmbar, weshalb er nach den Kappadoziern *durch* den Sohn *aus* dem Vater hervorgeht.“²⁸⁰

Der *Ausgang* des Geistes von Vater *und* Sohn auf der Existenzebene ist also mit dem *Hervorgang* des Geistes *aus* dem Vater *durch* den Sohn auf der Ursprungsebene insofern verbunden, als der Geist, der aus dem Vater hervorgeht (Ursprung), zugleich der Geist des Sohnes ist (Existenz). Dabei wird der innertrinitarische Hervorgang des Geistes durch seine Sendung in die Welt erkannt.

„Wie der Geist heilsgeschichtlich vom Vater *durch* den Sohn gesandt wird, in dem der Geist ruht und von dem er deshalb auch ausstrahlen kann, geht der Geist innertrinitarisch aus dem Vater *des Sohnes* und somit *durch* den Sohn hervor. Denn wenn der Vater sein Wort (griech. *logos*) ausspricht und sich damit als sein eigenes Bild in seinem Sohn gegenübertritt, haucht er dabei den Geist. Weil sich so Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes gegenseitig begleiten, sind die Existenzbeziehungen zwischen Sohn und Geist mit den Ursprungsbeziehungen verbunden.“²⁸¹

Die Kappadozier schlossen also daraus, dass der Geist, der aus dem Vater hervorgeht, der *Geist des Sohnes* ist, darauf, dass er von Vater *und* Sohn ausgeht, und daraus, dass er vom Vater *durch* den Sohn in die Welt *gesandt* war, darauf, dass er innertrinitarisch aus dem Vater *durch* den Sohn *hervorgeht*. Während der Geist aus dem Vater *durch* den Sohn hervorgeht, so kann man fortsetzen, geht der Sohn aus dem Vater *im* Geist hervor (Ursprungsebene). Und während der Geist vom Vater *durch* den Sohn in die Welt gesandt wird, wird der Sohn vom Vater *im* Geist in die Welt gesandt (Sendungsebene). Auf diese Weise ist einerseits sowohl eine Unterordnung des Geistes unter den Sohn vermieden und damit die Symmetrie der „beiden Hände Gottes“ gewährleistet als auch ihre Eigen-

280 Ebd. 77.

281 Ebd.

tümlichkeit und Verschiedenheit gewahrt, andererseits aber auch der Parallele zwischen ihrem innertrinitarischen Hervorgang und ihrer Sendung in die Welt entsprochen.

Auch sind die Einseitigkeiten und Engführungen der beiden Kirchen vermieden. Da durch das

Zusammenspiel von Ursprungs- und Existenzbeziehungen der Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* den Sohn erfolgt, ist einerseits eine exklusivere Filioque-Tradition ausgeschlossen, der zufolge Vater *und* Sohn gleichgeschaltet sind und der Sohn zusammen mit dem Vater als Ursprung erscheint, andererseits aber auch die photianisch geprägte Tradition mit ihrer „spekulativen Energienlehre“, der zufolge der Geist „vom Vater *allein*“ hervorgeht. „Weder ein *exklusives Filioque* noch ein isolierendes *monou* (allein) können die biblisch bezeugte Wechselwirkung zwischen Sohn und Heiligem Geist (mit entsprechend differenzierter Einbindung des Vaters) zum Ausdruck bringen, denn *erstes* hat nur den Einfluss des Sohnes auf den Geist im Blick und *letzteres* blendet diesen Einfluss aus.“²⁸² Der Sache am ehesten angemessen ist daher auf der Ursprungsebene die Aussage: Der Geist geht weder aus dem Vater und dem Sohn hervor noch allein vom Vater. Vielmehr geht er aus dem Vater durch den Sohn hervor.

„Somit dürfte für die Westkirchen vom theologischen Standpunkt aus gesehen eine Streichung des *Filioque* bzw. eine Rückkehr zum ursprünglichen Text – es geht ja um die Aufhebung eines einseitigen Eingriffs in das ursprüngliche Bekenntnis – nichts mehr im Wege stehen. Ebenso dürfte eine ostkirchliche Anerkennung der berechtigten Anliegen der gemäßigten Filioque-Tradition (Existenzebene) möglich sein.“²⁸³

Die von Matthias Haudel vorgeschlagene Lösung des Filioque-Problems mithilfe seiner hermeneutischen Differenzierung zwischen ökonomischer und spekulativer Energienlehre sowie seiner trinitätstheologischen Differenzierung zwischen Ursprungs- und Existenzbeziehungen wurde mittlerweile von vielen orthodoxen Theologen als Lösungsmöglichkeit anerkannt.²⁸⁴

3.3.7 Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert

Knüpft man theologiegeschichtlich nun wieder an das Mittelalter an, zeigt sich, dass in den theologischen Diskussionen der *Spätscholastik*, also im ausgehenden Mittelalter, die Trinitätslehre weitere begriffliche Differenzierungen erfuhr, ohne dass sich an ihrer Grundstruktur etwas geändert hätte.²⁸⁵ Die *Reformatoren* griffen hingegen auf die altkirchliche Trinitätslehre zurück, die für sie zum Grundbestand der christlichen Lehre gehörte. Wo sie in Frage stand, nahmen sie umso entschiedener Stellung. So setzte sich Philipp Melancthon (1497–1560) nachdrücklich mit antitrinitarischen beziehungsweise modalistischen Strömungen seiner Zeit und insbesondere mit dem Spanier Michael Servet (1509–1553) auseinander, der nur zwei Personen (im ursprünglichen Sinn von Masken) in Gott annahm. „Neben ihm war es vor allem Fausto Sozzini (1539–1604),

282 Ebd. 103.

283 Ebd.

284 Vgl. Haudel 100f.

285 Vgl. Werbick 511–513.

der im ausgehenden 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert die kirchliche Trinitätslehre in Frage stellte“ und die Drei-Personen-Lehre bestritt.²⁸⁶ Auch die „kirchenamtliche Zurückweisung dieser Häresien (DH 1880) und die Unterdrückung antitrinitarischer Bewegungen“ in einigen Ländern Europas konnte nicht verhindern, „dass die kirchliche Trinitätslehre der beginnenden Aufklärung immer mehr auf Unverständnis und Ablehnung stieß“.²⁸⁷

Im 18. Jahrhundert machten sich Philosophen wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Friedrich Schelling (1775–1854) und vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Verteidigern und Auslegern der Trinitätslehre. Sie „wollten die Lehre vom dreieinigen Gott ‚nicht nur nach dem Buchstaben‘ nehmen, sondern auf ihre Grundintention hin interpretieren und so im philosophischen Begründungszusammenhang zu ihrer prinzipiellen und umfassenden Bedeutung zurückführen. Im Unterschied dazu sah etwa Friedrich Schleiermacher (1768–1834) die Trinitätslehre als abgeleitete Systembildung, da sie keine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewusstsein sei, sondern eine Zusammenfassung der wesentlichen Elemente der Glaubenslehre.“²⁸⁸ Erst im 19. und 20. Jahrhundert kam es allmählich zu einer *Renaissance* trinitarischer Theologie.

In der *Ostkirche* kam es im 19. Jahrhundert zu einer Besinnung auf die altkirchliche Trinitätslehre, und einigen Theologen gelang es, die Engführung der orthodoxen Schuldogmatik zu überwinden.

„So konnte etwa der *griechisch-orthodoxe* Theologe Zekos Rhoses mit der Erinnerung an den Zusammenhang von heilsgeschichtlicher bzw. heilsökonomischer Trinität und *immanenter* Wesenstrinität die jeweiligen Eigentümlichkeiten der trinitarischen Personen herausstellen. Dadurch wirkte er der verbreiteten ostkirchlichen Überordnung des Vaters [...] entgegen. Auf Seiten der *russischen Orthodoxie* versuchten Theologen wie Aleksej S. Chomjakov im Rückgriff auf die biblischen und altkirchlichen Grundlagen gegenüber der institutionellen Ekklesiologie ein trinitarisch begründetes Kirchenverständnis zu entwickeln. Im 20. Jahrhundert erinnerte unter anderen der *rumänisch-orthodoxe* Theologe Dumitru Staniloae auf biblisch-patristischer Basis an die alles umfassende Bedeutung der Trinitätslehre. [...] Seine Fortschritte blieben jedoch ambivalent, da er immer wieder der Hermeneutik späterer ostkirchlicher Engführungen erlag. Diese Ambivalenz bestimmt auch die Konzeption des ökumenisch einflussreichen griechisch-orthodoxen Theologen Ioannis D. Zizioulas.“²⁸⁹

Insgesamt hat trotz aller Ambivalenz im Einzelnen die trinitätstheologische Neubesinnung in der Ostkirche im 19. und 20. Jahrhundert zu einem besseren Verständnis des Wesens des dreieinigen Gottes beigetragen.

In der *Westkirche* haben vor allem Karl Barth und Karl Rahner im 20. Jahrhundert ausgehend von der Offenbarungslehre die Trinitätslehre neu begründet. Ihre Ansätze sollen kurz vorgestellt werden.

286 Werbick 512.

287 Ebd.

288 Ebd. 512f.

289 Haudel 167.

3.3.7.1 Intrapersonale Modelle im Westen (Karl Barth und Karl Rahner)

Karl Barth (1886–1968) und Karl Rahner (1904–1984) greifen im Rahmen ihrer Trinitätstheologien Hegels Konzept von Gott als *höchstem Subjekt* auf und wenden es auf den einen Gott an. An Hegels Trinitätsspekulation wurde zu Recht kritisiert, dass bei ihm wie auch bei anderen westlichen Denkern der Geist nur die Einheit beziehungsweise Gemeinschaft von Vater und Sohn darstellt, nicht aber eigentlich eine dritte göttliche Person. Auch wurde kritisiert, dass bei ihm Gott die Welt und den Menschen zu benötigen scheint, um sich selbst als Geist und als Liebe ganz entfalten zu können. Diese Kritik hat sicher angesichts mancher Formulierungen Hegels ihre Berechtigung. Sie erscheint jedoch in einem anderen Licht, wenn man mit Karl Barth annimmt, Gott habe seit Ewigkeit beschlossen, Welt und Mensch zu erschaffen und selbst Mensch zu werden, um das andere der Schöpfung ganz in sich hinein aufzuheben.²⁹⁰ Dann hat sich Gott nämlich seit Ewigkeit als höchstes Subjekt selbst dazu bestimmt, trinitarischer Gott und Schöpfergott zu sein, als Sohn Mensch zu werden, alle Menschen an seinem ewigen Leben und seiner ewigen Herrlichkeit teilhaben zu lassen und die Welt zu vollenden. Wie der Vater den Sohn innerhalb der Gottheit als das andere seiner selbst setzt, um mit ihm im Geist vollkommen eins zu werden, setzt er bei der Welt das andere seiner, um es durch den Sohn im Geist schließlich ganz mit sich zu versöhnen und zu einen.

Für Karl Barth sind Vater, Sohn und Geist drei verschiedene *Seinsweisen* des einen Seins Gottes. Dass Gott seine Realität (sein Sein oder Wesen: die *ousia*) auf dreifache Weise (in drei Seinsweisen: *Hypostasen*) realisiert, wurde schon sehr früh in der Ostkirche gedacht. Barth gelangt zu dieser trinitätstheologischen Auffassung im Zusammenhang *offenbarungstheologischer* Überlegungen. Da für ihn das Verstehen der Offenbarung Gottes im Wort den Ansatzpunkt, den Horizont und das Ziel seiner gesamten Theologie bildet, behandelt er die Trinitätslehre gleich zu Beginn in den Prolegomena seiner *Kirchlichen Dogmatik*. So schreibt er: „Gott offenbart sich. Er offenbart sich *durch sich selbst*. Wollen wir die Offenbarung wirklich von ihrem Subjekt, von Gott her verstehen, dann müssen wir vor allem verstehen, dass dieses ihr Subjekt, Gott, der Offenbarer, identisch ist mit seinem Tun in der Offenbarung, identisch auch mit dessen Wirkung.“²⁹¹ In der Offenbarung zeigt sich, „dass Gott in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist“²⁹². Gott, der Vater, offenbart sich wirklich selbst im Sohn und ist im Geist offenbar.

Die biblische Offenbarung lässt sich nun aber der Form und dem Inhalt nach in dem Satz zusammenfassen: „Gott offenbart sich als der Herr.“²⁹³ Das bedeutet für Barth, dass er „in allen seinen Seinsweisen sich selbst gleich ein und derselbe Herr ist“²⁹⁴. Er kann den Menschen begegnen und sich ihnen verbinden, „weil er Gott ist in diesen drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Geist, weil die Schöpfung, die Versöhnung, die Erlösung, das ganze Sein, Reden und Handeln, in dem er unser Gott sein will, begründet und vorgebil-

290 Kap. 2.1.

291 Barth: KD I/1, 312.

292 Ebd. 311.

293 Ebd. 331.

294 Ebd. 403.

det ist in seinem eigenen Wesen, in seinem Gott sein selber²⁹⁵. Das heißt aber wiederum: „Was er in der Offenbarung ist, das ist er zuvor in sich selbst. Und was er zuvor in sich selber ist, das ist er in der Offenbarung.“²⁹⁶ Er ist in sich zuvor Sein in verschiedenen Seinsweisen, die an sich nicht personal sind. Vater, Sohn und Geist sind nicht drei Personen mit eigenem Selbstbewusstsein, sondern drei Seinsweisen des einen Seins Gottes. Gott allein ist selbstbewusstes Subjekt, „in und für sich seiendes Ich“²⁹⁷. Als ein solches vollzieht er sich in diesen drei Seinsweisen und erscheint er in seinem offenbarenden, heilschaffenden Handeln geschichtlich in diesen drei Seinsweisen.

Als absolut freies, selbstbewusstes Subjekt will Gott als Vater, Sohn und Geist Gott für uns (*pro nobis*) sein. Weil er bereits in sich Gott für uns ist, offenbart er sich auch als Gott für uns. Insofern ist in der immanenten Trinität für Karl Barth die ökonomische „begründet“ und „vorgebildet“.²⁹⁸ Durch die Selbstoffenbarung ist sichergestellt, dass Gott so in Beziehung zu sich selber ist, wie er in Beziehung zu uns ist, dass er in der Offenbarung so handelt, wie er ist.

Diese Überlegungen Barths leiten bereits zu Karl Rahners trinitätstheologischem Grundaxiom über: Die „ökonomische“ Trinität ist die immanente und umgekehrt.²⁹⁹ Wir wüssten nichts von der Dreifaltigkeit, wenn Gott sie uns nicht in der Heilsgeschichte offenbart hätte. Nur durch die heilsökonomische Trinität wissen wir von der Dreieinigkeit Gottes an sich. Deshalb muss nach Rahner die christliche Trinitätslehre bei den beiden „Sendungen“ ansetzen und mit ihnen anfangen. Indem der Vater den Sohn und den Geist in die Welt sendet, teilt sich uns der eine und einzige Gott als Vater durch den Sohn im Heiligen Geist mit. Dabei bleibt der Vater bei sich und tritt als solcher in der Welt nicht in Erscheinung. Er teilt sich aber auf zweifache Weise in der Welt mit. Zum einen *geschichtlich* dadurch, dass er sich in Jesus von Nazaret als sein Wort aussagt und durch die Menschwerdung seines Sohnes der Welt als Heil zusagt. Zum anderen *existenziell* dadurch, dass er sich im innersten Grund des Menschen als Heiliger Geist mitteilt, der auf seine Selbsterschließung in Jesus Christus vorbereitet und das angebotene Heil annehmen lässt. Vater, Sohn und Heiliger Geist werden somit heilsökonomisch als „drei Gegebenheitsweisen“ ein und desselben Gottes erfahren, die real voneinander verschieden sind, wie Rahner im *Grundkurs des Glaubens* schreibt: als „der unumfassbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist“, als Selbstaussage in der Geschichte und in der Welt und als das „vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen“.³⁰⁰ Gott, der Vater, ist also nur in seiner doppelten Selbstmitteilung in der konkreten Geschichte als Sohn/Wort in Jesus Christus und in den Tiefen der menschlichen Existenz als Geist für uns in der Welt da, wobei die beiden Weisen seiner Selbstmitteilung innerlich aufeinander bezogen und doch voneinander verschieden sind.

295 Ebd.

296 Ebd. 489.

297 Ebd. 378.

298 Ebd. 403.

299 Rahner: *Bemerkungen*, 534.

300 SW 26, 135/141f.

Dass die ökonomische Trinität die immanente ist, bedeutet nun für Rahner, dass mit ihr schon wirklich die immanente Trinität erfahren wird. An dem, was Gott *für uns* ist, wird erfahren, was Gott dreifaltig *in sich selbst* ist. So wird im menschengewordenen göttlichen Logos (Wort) die Selbstaussage und -zusage Gottes erfahrbare Wirklichkeit, weil der Logos von seinem innertrinitarischen Wesen her „der, und zwar auch ins Nichtgöttliche hinein, Aussagbare, eben das Wort des Vaters ist, in dem der Vater sich äußern und – frei – sich in das Nichtgöttliche entäußern kann, und weil, wenn dies geschieht, gerade das wird, was wir – menschliche Natur nennen“³⁰¹. Weder der Vater, der den Sohn braucht, um sich den Menschen verständlich (aus)sagen zu können, noch der Heilige Geist, auch wenn er bei der Inkarnation des Sohnes mitgewirkt hat, konnte Mensch werden. Nur der Logos konnte sich als Mensch „entäußern“, weil nur er in Gott selbst Bild und Ausdruck, Wort und Äußerung des Vaters ist.³⁰²

Dass die *Menschenwerdung* ein *Proprium* (eine Eigenheit, Eigentümlichkeit) des Sohnes ist, lässt sich nach Rahner daran erkennen, dass sich Jesus sowohl dem Vater als auch dem Menschen gegenüber in spezifischer Weise als *der „Sohn“* weiß. Das *Proprium* des Heiligen Geistes sieht Rahner „in dessen *Einwohnung* im Menschen“³⁰³. Er geht davon aus, „dass, wenn Gott überhaupt in *Selbstmitteilung* (und nicht nur schöpferisch das andere von sich absetzend) aus sich frei heraustritt, es eben gerade der *Sohn* ist und sein muss, der geschichtlich im Fleisch als Mensch erscheint, und es gerade der Geist ist und sein muss, der die glaubende, hoffende und liebende Annahme dieser Selbstmitteilung durch die Welt (als Schöpfung) bewirkt“³⁰⁴. Es ist der *Geist*, der den Menschen heiligt, indem er ihm einwohnt und die ungeschaffene Gnade schenkt, ihn das Heil annehmen und in der Liebe innerlich wachsen lässt. Als Heiliger Geist kann er für den Menschen durch seine Einwohnung der *Geber* der göttlichen Liebe sein, weil er innergöttlich die *Gabe* der Liebe von Vater und Sohn ist.

Die göttlichen Personen handeln in der Heilsgeschichte ihren Eigenheiten gemäß. An ihrem Handeln in der Welt lassen sich ihre innergöttlichen Eigentümlichkeiten erkennen. So bildet „die ökonomische Trinität die Erkenntnisgrundlage der immanenten Trinität [...] (*Erkenntnisordnung*), während sich umgekehrt die immanente Trinität als ontologische Voraussetzung der freien heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes erweist (*Seinsordnung*)“³⁰⁵. Diese immanente Trinität bestimmt Rahner wie folgt:

„In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprunglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist, und *dadurch* derjenige ist, der in Freiheit sich ‚nach außen‘ selbst mitteilen kann. Diese reale Unterschiedenheit ist konstituiert durch eine zweifache Selbstmitteilung des Vaters, durch die der Vater einerseits sich *selbst* mitteilt und andererseits gerade (durch eben diese Selbstmitteilung) als der Aussagende und

301 *Bemerkungen* 548.

302 Phil 2,7.

303 Haudel 163 (H.d.V.).

304 Rahner: *Der dreifaltige Gott*, 600.

305 Haudel 161f.

Empfangende seinen wirklichen Unterschied zu dem Ausgesagten und Empfangenen setzt.³⁰⁶

Gott ist dreieinig, weil und insofern sich in der Gottheit der Vater dem Sohn und dem Geist in bleibender Verschiedenheit selbst mitteilt. Die immanente zweifache Selbstmitteilung ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes „nach außen“ in die Welt hinein. Dabei besteht zwischen der immanenten und der heilsökonomischen Selbstmitteilung nicht die Selbigkeit toter Identität, sondern Selbigkeit in Verschiedenheit.

Die zweifache Selbstmitteilung Gottes im Sohn und im Geist wird nicht nur kollektiv von der Menschheit in der Weltgeschichte, sondern auch individuell vom Menschen in seinem Gnadenleben erfahren. Dem Einzelnen kann Gott als Sohn besonders durch das Evangelium entgegentreten, während ihm Gott in seinem Innersten als Geist begegnet, wobei der Vater als nicht-umfassbarer Urgrund bei diesen Erfahrungen geheimnisvoll mitgegeben ist. Nach Rahner ist die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes immer schon als solche dreifaltig. „Jede der drei göttlichen Personen teilt sich als je sie selber in ihrer personalen Eigenart und Verschiedenheit den Menschen in freier Gnade mit.“³⁰⁷ Zum begnadeten Menschen haben der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eine je eigene Beziehung. Umgekehrt hat der Mensch bereits dank seiner Grundgnade beziehungsweise der Einwohnung des Heiligen Geistes eine je eigene Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist. Diese realontologisch voneinander unterschiedenen Beziehungen sind die ontologische Voraussetzung dafür, dass er später in der Vollendung Gott, wie er ist³⁰⁸, das heißt den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist jeweils in ihrer Eigentümlichkeit schauen wird.

Da Gott in seiner dreifaltigen Selbstmitteilung dem Menschen sein Innerstes zuwendet und ihm somit nichts Wesentliches vorenthält, ist für Rahner nicht nur die ökonomische die immanente, sondern auch die immanente die ökonomische Trinität. Gott erschließt und gibt dem Menschen sich selbst, sein innerstes dreifaltiges Leben.

Weil Rahner die größere trinitätstheologische Gefahr im Tritheismus und nicht im Sabellianismus oder Modalismus wittert, bleibt er bei der Bestimmung der drei göttlichen Personen sehr zurückhaltend. Schon allein den Personbegriff hält er insofern für problematisch, als er sehr stark vom neuzeitlichen Subjektbegriff geprägt ist und beinahe unvermeidlich dazu verleitet, Vater, Sohn und Geist für drei freie, selbstbestimmte und selbstbewusste Subjekte zu halten. Ihm zufolge gibt es aber im einen und einzigen Gott keine drei Subjektivitäten, keine drei Freiheiten, keine drei Aktzentren, keine drei „Bewusstseine“ oder ähnliches mehr. Die drei göttlichen Hypostasen sind für ihn drei (Da-)Seinsweisen oder Gegebenheitsweisen des einen Gottes, nicht mehr, wofür er den Ausdruck drei „distinkte Subsistenzweisen“ einführt: drei verschiedene Weisen Gottes, so-und-nicht-anders da zu sein.³⁰⁹ Damit hat er zwar in seiner Trinitätstheologie die

306 *Der dreifaltige Gott*, 611.

307 *Bemerkungen*, 552.

308 1 Joh 3,2; vgl. 1 Kor 13,12.

309 *Der dreifaltige Gott*, 616–620.

Gefahr des Tritheismus sicher gebannt. Doch dürften die drei göttlichen Personen damit auch merklich unterbestimmt sein.

Literatur

Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, 1947.

Karl Rahner: *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, in: *Sämtliche Werke* [= SW], Bd. 22/1b, 2013, 512–573.

Karl Rahner: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in SW 22/1b, 2013, 513–628.

3.3.7.2 Interpersonale Modelle im Westen (Leonardo Boff und Gisbert Greshake)

In den vergangenen Jahrzehnten wurden auch in der Westkirche zunehmend *interpersonale* Modelle der Trinität vertreten. Wie sich bereits bei Richard von St. Viktor gezeigt hat, besteht ein zentrales Motiv dieser Modelle darin, Gott konsequent „als Liebe denken zu wollen“³¹⁰. Zu ihren Vertretern zählen auf evangelischer Seite Theologen wie Jürgen Moltmann (geb. 1926) oder auch Wolfhart Pannenberg (1928–2014), auf römisch-katholischer Seite etwa Hans Urs von Balthasar (1905–1988), Leonardo Boff (geb. 1938) und Gisbert Greshake (geb. 1933). Während Moltmann und Boff die Trinitätslehre zwischen Monotheismus und Polytheismus ansiedeln, verstehen die meisten anderen sie als konkreten Monotheismus.

Für den brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff stellt die Trinität das Ideal einer vollkommenen Gleichheit unterschiedlicher Personen dar und kann daher als Urbild menschlicher Gemeinschaft dienen. Die Gefahr eines Tritheismus sieht er dabei durch die Perichorese gebannt. Die drei göttlichen Personen existieren nicht nur seit aller Ewigkeit miteinander, sondern durchdringen sich auch gegenseitig in einem ewigen Liebestausch.

„Das Leben kreist so absolut zwischen ihnen, die Gemeinschaft ist so unendlich, so sehr gibt jede Person den anderen alles, was sie kann, dass sie eine Einung bilden. Die drei besitzen nur einen Willen, eine einzige Vernunft und eine einzige Liebe.“³¹¹

Damit bekennt sich Boff zu *einem* Willen und *einer* Vernunft in Gott, wie er auch „kein dreifaches Bewusstsein, sondern eine einzige Freiheit und dieselbe Glückseligkeit“ in ihm annimmt. Dennoch gibt es ihm zufolge *drei* Zentren in Gott. „Jede göttliche Person ist, analog gesprochen, ein Zentrum von Innerlichkeit und Freiheit, dessen Seinsweise (Natur) darin besteht, immer in Beziehung zu den anderen Personen zu sein.“³¹² Nach dem Zeugnis der Schrift sprechen die drei

310 Stosch 117.

311 Boff 102.

312 Ebd. 108.

miteinander. Sie lieben sich und beziehen sich vertraut aufeinander. So erscheinen sie „als drei Subjekte in ewiger (und deshalb wesenhafter) Gemeinschaft, stets untereinander geeint und durchdrungen“³¹³.

Nach Gisbert Greshake, dessen Entwurf hier etwas ausführlicher dargelegt werden soll, mag zwar am Beginn der Glaubens- und Theologiegeschichte „der Gedanke der Einheit Gottes gegenüber dem in ihm Unterschiedenen den Vorrang gehabt haben“, aber im Laufe der Zeit brach sich „mehr und mehr“ eine doppelte Erkenntnis Bahn³¹⁴:

1. Die personalen Differenzierungen in Gott stehen auf der gleichen Ebene und haben das gleiche Gewicht wie seine Einheit, ja, sie sind „mit Gottes Wesen identisch“.
2. Personen sind in Gott „sowohl distinkte selbst-ständige wie auch zugleich relational-dialogische Größen [...], die nicht unabhängig von den jeweils anderen, auf die sie bleibend bezogen sind, gedacht werden können“³¹⁵.

Der eine Gott ist ein „Beziehungsgefüge“ und besitzt sein Wesen im Lebensaustausch dreier Personen. „Genau das entspricht auch der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, durch die allein wir Zugang zum immanenten göttlichen Leben haben.“³¹⁶

Was Personalität im eigentlichen Sinn ist, verwirklicht sich für Greshake „in voller Weise nur in Gottes unendlichem Sein“³¹⁷. Aber der trinitarische Glaube an Personen in Gott wird in der menschlichen Abbildlichkeit und Ähnlichkeit sozusagen „plausibel“ und erfahrbar. Dabei ist jedoch immer zu beachten, dass eine unüberbrückbare „ontologische Differenz“ zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Menschen besteht und man im Sinn der Analogie zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine so große Ähnlichkeit feststellen kann, „dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“³¹⁸.

Personsein steht laut Greshake immer in der eigenartigen Spannung, dass Person einerseits *substanzieller Selbst-Stand* und andererseits eine *relationale Größe* ist. „Person zeigt sich damit nicht einfach als Zentralität, sondern als Zentralität in und durch Exzentrizität.“³¹⁹ Dabei ist der Selbststand kein statisch verborgener, sich selbst gleichbleibender innerer „Kern“, sondern „lebendige, sich ereignende Vermittlung von Selbstsein und Andersheit, ohne dass einer dieser Pole vom anderen auch nur in Gedanken isoliert werden könnte“³²⁰. Person vollzieht sich somit in einem ganz spezifischen Ineinander von Identität und Differenz, von Einheit und Vielheit:

„Einheit: das Untereinander der Beziehungen sowie das dadurch gegebene Miteinander im Lebensvollzug, Denken und Handeln bilden eine unzertrennbare Einheit sui generis, ein Relationsgefüge, das als Wir geradezu den Charakter einer quasi-subjekthaf-

313 Ebd. 162.

314 Greshake 172.

315 Ebd.

316 Ebd.

317 Ebd. 173.

318 DH 806.

319 Greshake 175.

320 Ebd. 175f.

ten Wirklichkeit annimmt. *Vielheit*: dieses Wir kann nicht unabhängig sein und nicht unabhängig gedacht werden von der Vielheit, der sich gegenseitig zum Selbstsein vermittelnden Personen. Kurz: die Einheit verwirklicht sich in relationaler Vielheit, die Vielheit (der Personen) sind gleichsam selbstständige ‚Knoten‘ in der Einheit eines unauflöslichen Netzwerks.“³²¹

Diese besondere Einheit in Vielheit nennt Greshake *Communio* (Gemeinschaft). Bei ihr handelt es sich um eine dynamische Wirklichkeit, um Kommunikation und Leben, „um eine ganz intensive Form von Beziehung, Liebe, Gemeinschaft, [...] enges Miteinandersein, Lebenseinheit, gegenseitiges Sich-Durchdringen“³²².

Mithilfe des Begriffs der *Communio* stellt Greshake nun die These auf: „Gott ist dreieinig“, bedeutet so viel wie: „Gott ist jene *Communio*, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen.“³²³ Der eine christliche Gott verwirklicht sein Sein im Dialog der Liebe dreier Personen. Sein göttliches Wesen besteht in nichts anderem als in dem vollkommenen Kommunikationsgeschehen zwischen den Dreien. Es „hat also seinen Selbststand weder ‚in sich‘ noch über oder neben den drei Personen, sondern es ist dasjenige, was ‚in‘ und ‚zwischen‘ den drei Personen geschieht, besser: auf je verschiedene Weise in und von den drei gemeinsam vollzogen wird“³²⁴. Es existiert nur im Austausch von Vater, Sohn und Geist.

„Jede der göttlichen Personen ist ekstatisch auf die andere hin, und zwar *korrelativ*, indem sie zugleich gibt und empfängt: *Der Vater* vollzieht sein eigenes Sein, indem er sich ganz dem anderen des Sohnes schenkt und so seine Gottheit nur ‚als verschenkte besitzt‘, gerade so aber von ihm das Vatersein empfängt; *der Sohn*, indem er sich ganz vom Vater her entgegennimmt und ihm die ‚Ehre‘ gibt; *der Geist*, indem er sich selbst aus der Beziehung von Vater und Sohn als der dritte empfängt und zugleich beide verherrlicht. So haben die drei Personen in Gott keinen Selbst-Stand gegeneinander, sondern nur voneinanderher, miteinander und aufeinanderhin.“³²⁵

Jede der drei Personen spiegelt das Ganze des trinitarischen Geschehens auf ihre eigentümliche Weise, indem sie ganz von den andern her und auf die anderen hin ist: der Vater gebend und empfangend, der Sohn empfangend und gebend, der Heilige Geist einigend, empfangend und zurückgebend.

Damit ist die Trinitätslehre Auslegung des Satzes: „Gott ist die Liebe“. Er ist sie nicht nur „für uns“, sondern auch „in sich“. Weil er sie „in sich“ ist, kann er sie auch „für uns“ sein. Mit der Liebe „ist gleichzeitig die Unterscheidung von Liebendem, Geliebtem und dem sich ereignenden einenden Liebesband beider mitgegeben“³²⁶. Geht man von der

321 Ebd. 176.

322 Ebd.

323 Ebd. 179.

324 Ebd. 184.

325 Ebd. 185f.

326 Ebd. 188.

Wirklichkeit der *Communio* aus und bestimmt man den trinitarischen Gott als „interpersonales Liebesgeschehen“, als „geschehende Liebe“, so gibt es nach Greshake hier kein logisches oder ontologisches Früher von Person/Personen oder Wesen. Gott ist Lebens- und Liebesvollzug der Personen selbst, er ist „das Geschehen unterscheidender Einigung [...] nur in den personalen Vollzugsgestalten seines Seins“³²⁷.

Eine Analogie für die göttliche *Communio* erkennt Greshake in der „Wirklichkeit des Spiels. Ein Spiel ist ein Beziehungsgefüge, das es nicht ohne Personen und Zuordnung zu distinkten Personen gibt und das doch so ‚spielt‘, dass es in jedem Spieler auf höchst spezifische Weise als Ganzes anwesend ist.“³²⁸ So spielt kein Schauspieler, der in einem Drama spielt, oder kein Kind, das ein Rollenspiel mitspielt, nur einen Teil des Spiels. Vielmehr spielt es das Spiel ganz, aber nicht allein und für sich. „In diesem Sinne lässt sich die göttliche *Communio* als Spiel der göttlichen Liebe verstehen.“³²⁹

Die Trinität ist für Greshake eine Einheit, „die nicht *gegen* etwas besteht, welches als das Nicht-identische und Fremde ‚draußen‘ bliebe, sondern eine Einheit, die Differenzen *ursprünglich* einbegreift“³³⁰. Sie ist nicht nachträgliches Resultat aus ihren Einzelelementen, „sondern *ursprüngliche* Einheit in *ursprünglicher* Verschiedenheit“³³¹. Sie ist „eine Einheit, die gerade, weil sie grösser nicht gedacht werden kann, auch eine Unterschiedenheit der Personen, wie sie grösser nicht gedacht werden kann, in sich birgt und umgekehrt“³³². Deshalb gilt: Je mehr sich in Gott die Personen voneinander unterscheiden, umso grösser ist ihre Einheit. „Hier wird in höchstmöglichem Maß wirklich, was ansatzweise auch schon im geschöpflichen Bereich ablesbar ist: Selbststand und Relation-Sein wachsen in gleichem, nicht in umgekehrtem Maße.“³³³ Je radikaler das „Sein-zum-Du“ ist, desto erfüllter ist das „Sich-selber-sein“. Schließlich ist die göttliche Einheit „eine Einheit, in der im wirklichen Sinn in und mit jeder Person, ohne dass diese ihre Einmaligkeit verliert, die andere(n) mitgegeben ist/sind, da jede ihr ganzes Sein nur von der anderen her und auf die anderen hin hat“³³⁴. Wo eine göttliche Person ins Spiel tritt, sind darum die beiden anderen mitgegeben. Die Einheit Gottes besteht also „nicht vor, nach, über oder unter den Beziehungen der Personen“, sondern vollzieht sich eben in diesen.³³⁵ „So gesehen ist Trinität die inhaltlich gefüllte und konsequenteste Form des Monotheismus.“³³⁶ Das eine Wesen Gottes besteht eben darin, *Communio* der Liebe dreier Personen zu sein. *Communio* ist damit die höchste Form der Einheit. „Denn Liebe ist das, was gleichursprünglich zugleich unterscheidet wie eint: was unterscheidet, um zu einen; was eint, um zu unterscheiden.“³³⁷ Stellt man die göttliche Einheit so heraus, dürfte, so

327 Ebd. 189.

328 Ebd. 190.

329 Ebd.

330 Ebd. 196.

331 Ebd. 197.

332 Ebd. 198.

333 Ebd.

334 Ebd. 199.

335 Ebd. 200.

336 Ebd.

337 Ebd.

Greshake, „wohl kaum die Spur eines Verdachts von Tritheismus aufkommen, wenn von einem trialogischen Wechselspiel dreier göttlicher Personen gesprochen wird“³³⁸.

Was die göttlichen Personen im Einzelnen betrifft, fasst Greshake den Vater als „Urgabe“ auf, die der ganzen *Communio* „Grund und Halt gibt“³³⁹. Der Sohn hingegen ist „Dasein als Empfang“. Er erkennt die Gabe der Liebe (vom Vater) an und gibt sie zurück, mehr noch, gibt sie (an den Geist) weiter. „Ist der Vater in der göttlichen *Communio* Urgrund und Kristallisationspunkt, so ist der ‚Sohn‘ gleichsam Peripherie, nämlich das Ausgespanntsein in das Äußerste der (göttlichen) Möglichkeiten.“³⁴⁰ Der Heilige Geist schließlich ist auf der einen Seite „reines Empfangen“, insofern er sich die Gabe des Vaters und, auf andere Weise, die des Sohnes „gefallen“ lässt und sich liebend zurückwendet, auf der anderen Seite „das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, das deren Einheit und Einssein bewirkt“.³⁴¹ Darin zeichnet sich für Greshake der Doppelcharakter des Heiligen Geistes ab: Er ist zum einen „Inbegriff der gegenseitigen Liebe“ von Vater und Sohn, zum anderen „objektive Frucht der Liebe und damit im Sinne Richards als der ‚Dritte‘ Garant ihrer Liebe“.³⁴²

In einem längeren Satz fasst Greshake seine These noch einmal zusammen und ordnet sie ein:

„Ein solches Trinitätsverständnis, wonach Gott selbst *Communio*, eine Gemeinschaft von Personen ist, die in ihrem liebenden Aufeinanderhin-, Voneinanderher- und Miteinander-Sein ‚perichoretisch‘ so verbunden sind, dass ihre Differenz sich zur höchsten Form der Einheit vermittelt, und wo umgekehrt die göttliche Einheit gerade darin besteht, dass sie in einer Pluralität differenter Vollzugsgestalten gegeben ist und lebt, ein solches Trinitätsverständnis ist nicht nur [...] die Frucht einer langen Geschichte gelebten Glaubens und theologischen Nachsinnens, es bewährt sich auch [...] als *Verstehensschlüssel* sowohl für ein tieferes Verständnis des Zusammenhangs christlichen Glaubens und seiner vielfältigen Phänomene wie auch für ein tieferes Verständnis der Probleme der wissenschaftlichen Reflexion und der alltäglichen Wirklichkeitserfahrung.“³⁴³

Wie Greshake mit Hilfe des hermeneutischen Schlüssels der Trinität den christlichen Glauben und die Weltwirklichkeit auszulegen sucht, kann hier nicht mehr dargelegt werden. Stattdessen wird nun abschließend versucht, einen Denkweg von der intrapersonalen zur interpersonalen Dimension der Dreieinigkeit Gottes aufzuzeigen.

338 Ebd. 197.

339 Ebd. 207.

340 Ebd. 209.

341 Ebd. 210.

342 Ebd. 210f.

343 Ebd. 216.

Literatur

Leonardo Boff: *Der dreieinige Gott*, 1987.

Gisbert Greshake: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 1997.

3.3.8 Gott als dreieinige Liebe

Bei der folgenden gedanklichen Annäherung an das höchste Geheimnis und das Ursprungsmysterium der Dreieinigkeit Gottes ist immer mitzubedenken, dass es sich zum einen um einen Gedankengang und in keiner Weise einen zeitlichen Vorgang in Gott handelt und dass sich zum anderen bei aller Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott im Sinn der vom 4. Laterankonzil (1215) bestimmten Analogie jeweils eine immer noch größere Unähnlichkeit finden lässt.³⁴⁴ Als systematischer Ausgangspunkt sollen die intrapersonalen oder monosubjektiven Modelle dienen. Das entspricht sowohl der Erfahrung Israels als auch abendländischer Denkgewohnheit. Gott hat sich heilsgeschichtlich zunächst als *ein* personales Gegenüber zu erkennen gegeben und nicht als eine Gemeinschaft dreier göttlicher Personen. Zumindest wurde im Frühjudentum seine Offenbarung trotz einer gewissen Selbstunterscheidung in a) Gott, b) Wort oder Weisheit und c) Geist noch nicht im trinitarischen Sinn monotheistisch verstanden. Erst in Jesus hat sich Gott selbst eindeutig als dreieiner erschlossen.

Wie sehr die abendländische Geistesgeschichte seit der Neuzeit vom Subjektdenken geprägt war und immer noch ist, muss hier nicht eigens erläutert werden. Der Weg vom *einen Wesen* Gottes zu den drei göttlichen Personen entspricht nicht nur abendländischem Denken, sondern zumindest in einigen Traditionen auch fernöstlichem Denken. Die personale Seite Brahmanas als Herr des Universums (*ishvara*), der als Schöpfer handelt, möge hier als Beispiel genügen.

Inhaltlicher Ausgangspunkt der Überlegung zur Trinität ist die neutestamentliche Aussage „Gott ist Liebe“, die als höchste und wichtigste Spitzenaussage der gesamten christlichen Bibel über Gott zu gelten hat.³⁴⁵ In ihr kommt die jahrhundertelange Gotteserfahrung gläubiger Juden und die durch Jesus Christus vermittelte Gotteserfahrung früher Christen zum Ausdruck. Gott hat sich in der Heils- und Offenbarungsgeschichte immer wieder als Liebe geoffenbart. Auf dem Höhepunkt dieser Geschichte hat er sich aber durch Jesus Christus nicht nur als absolute Liebe, sondern als *dreifaltige Liebe* selbst erschlossen. Damit hat er sein Innerstes preisgegeben. Die Frage nach seinem innersten Wesen ist auch eine Frage des Vertrauens in ihn. Wie sollte er, wenn er „seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle hingegeben hat“³⁴⁶, uns nicht wirklich alles gegeben und damit auch alles zu verstehen gegeben haben? Gott ist also in sich kein anderer als der, als der er sich (für) uns geschichtlich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat: dreifaltige Liebe. Das ist hier mit dem trinitätstheologischen Grundaxiom gemeint,

344 DH 806.

345 1 Joh 4,8.16.

346 Röm 8,32.

demzufolge ökonomische und immanente Trinität einander strikt entsprechen: Gott ist *in sich* und nicht nur *für uns* dreifaltige Liebe.

Diesen einen Gott, wie er sich uns in der Geschichte offenbart hat, kann man sich zunächst einmal wie *ein Subjekt* vorstellen, das sich in Freiheit selbst bestimmt beziehungsweise vollzieht und sich seiner selbst vollkommen bewusst ist. Schon Duns Scotus (1266–1308) und andere Franziskaner im Mittelalter hatten das Wesen Gottes als unbedingte Freiheit und somit als höchstes Subjekt aufgefasst. In Gott als ewigem, unendlichem Subjekt gibt es nur *einen* Willen und *eine* Freiheit. In seiner Freiheit vollzieht sich Gott ewig als dreieinige Liebe. Da die Tradition gestützt auf metaphysische Überlegungen nur einseitig gelehrt hat, die Trinität gehöre zu seinem unveränderlichen Wesen und sei somit notwendig, wäre demgegenüber seine Freiheit als *ursprüngliche Selbstbestimmung* zu betonen.

Theologisch betrachtet fallen in Gott *Freiheit* und *Notwendigkeit* zusammen. Sein trinitarisches Wesen, das uns notwendig scheint, vollzieht er selbst in souveräner Freiheit. Er ist trinitarisch, weil er das selbst ewig so will. Gott ist notwendigerweise das, was er in Freiheit sein will, und er will in Freiheit das sein, was er notwendigerweise ist, nämlich ewig dreifaltige Liebe. Seine Freiheit vollzieht Gott dabei nicht im Sinn der Wahl-, sondern der *Willensfreiheit*. Er hat nicht zwischen mehreren Seinsmöglichkeiten gewählt. Denn das würde abgesehen von der zeitlichen Problematik bedeuten, dass ihm Möglichkeiten vorgegeben und damit vorgeordnet waren, die ihn in seiner absoluten Souveränität eingeschränkt hätten. Dennoch hätte er aus unserer Sicht ein anderer sein können, wenn er das gewollt hätte.

Der göttlichen Willensfreiheit können wir uns über bestimmte Erfahrungen unserer menschlichen Willensfreiheit anzunähern suchen. Wenn jemand aus großer Liebe eine Partnerschaft oder Ehe mit einem anderen Menschen eingeht oder in großer Begeisterung einen bestimmten Beruf ergreift, wägt er nicht zwischen mehreren Möglichkeiten ab. Trotzdem ist er frei, was sich daran ablesen lässt, dass er, wenn sich die Umstände ändern, auch etwas anderes wollen kann. Bei Gott gibt es nichts und kann es nichts geben, was ihn in seiner Souveränität davon abbringen könnte, trinitarische Liebe zu sein.

Gott hat sich seit Ewigkeit auch dazu entschlossen, *Schöpfergott* zu sein, das heißt eine Welt mit Menschen zu erschaffen, als Sohn selbst Mensch zu werden und die Menschen am eigenen göttlichen Leben für immer teilhaben zu lassen. Im Gegensatz zum „notwendigen“ trinitarischen Wesen hat die Tradition diesen „Entschluss“ immer im Sinn der Wahlfreiheit verstanden. Gott hat sich, zwischen Möglichkeiten wählend, entschieden, eine Welt zu erschaffen, und vielleicht obendrein noch aus vielen möglichen Welten eine passende ausgewählt. Das ist zu abstrakt und zu sehr von menschlicher Wahlfreiheit her gedacht. Der ewige Entschluss Gottes, Schöpfergott zu sein, ist als genauso ursprünglich wie sein ewiger Entschluss, trinitarischer Gott zu sein, anzusehen und gehört zum *einen* freien Selbstvollzug Gottes. Deshalb wäre gegenüber der Tradition hier die *Notwendigkeit* der Schöpfung hervorzuheben. Will Gott seit Ewigkeit und in Ewigkeit Schöpfergott sein und eine Welt erschaffen, dann ist für uns theologisch betrachtet die Schöpfung als solche notwendig, auch wenn sie im Einzelnen kontingent ist und der Mensch echte Freiheit gegenüber Gott besitzt. Das Schöpfer-Sein gehört so „notwendig“ zum Wesen Gottes wie sein Trinität-Sein beziehungsweise so wesentlich zu seinem freien Selbstvollzug wie dieses. Auch wäre noch deutlicher auf den inneren

Zusammenhang des innergöttlichen Bild-Seins des *Sohnes* und des Abbild-Seins des *Menschen* hinzuweisen. Nicht nur gilt: Nur der Sohn kann Mensch werden, weil nur er innergöttlich die (Selbst-)Äußerung des Vaters ist. Vielmehr gilt auch: Weil immer schon der Sohn und niemand sonst Mensch werden sollte, ist er und nur er innergöttlich die Selbstaussage und das Wort des Vaters. Der Sohn empfängt von vornherein seine göttliche Gestalt im Blick auf seine Menschwerdung. Umgekehrt sind die Menschen von vornherein Kinder und Bilder Gottes, die dem Mensch werdenden oder gewordenen Sohn im Laufe ihres Lebens ähnlicher werden sollen, bis sie in der Vollendung sein vollkommenes Abbild darstellen. Gott hat von Ewigkeit her sein dreifaltiges Wesen und die Schöpfung aufeinander abgestimmt.

Als höchste und wichtigste Spitzenaussage der christlichen Bibel über den Menschen darf die alttestamentliche Feststellung gelten: „Gott erschuf den Menschen als sein Bild.“³⁴⁷ Im Blick auf Jesus Christus lässt sich dieses Bild-Gottes-Sein so verstehen, dass der Mensch als vollkommen Liebender „christusförmig“ und gerade so ganz Kind Gottes sein wird. Welche Bedeutung hat dies aber im Blick auf die Trinität oder könnte es haben? Was heißt es oder könnte es heißen, dass der Mensch *Bild* des *dreieinen Gottes* ist beziehungsweise wird?

Von der *intrapersonalen* Dimension her bedeutet das: Der Mensch soll *souveränes Subjekt* sein, er soll sich in Freiheit selbst bestimmen und vollziehen, soll sich seiner selbst ganz bewusst werden. In ihm sollen alle Kräfte und Fähigkeiten integriert sein, er soll und wird eins mit sich sein, zur vollen Selbstidentität gelangen. Nicht im Sinn egoistischer Eigenliebe, sondern echter Selbstvollkommenheit soll und wird er sich ganz lieben. Im Sinn vollkommener *Selbstliebe* soll und wird er ganz für sich und bei sich sein. In all dem soll und wird er Bild des einen souveränen Gottes sein.

Gott vollzieht sich nun aber in seiner Souveränität nicht nur und nicht einfach als vollkommene Selbstliebe, sondern als *trinitarische* Liebe. Er ist die eine göttliche Liebe als *Vater*, als *Sohn* und als *Heiliger Geist*, weil er das in seinem unergründlichen Willen so will. Damit vollzieht sich die eine göttliche Liebe auf dreifache Weise, genauer gesagt, auf *drei Weisen*, die voneinander auf göttliche, das heißt unendliche Weise verschieden sind.

In Gott findet eine *Bewegung* der Liebe statt, die vom Vater als dem ursprungslosen Ursprung ausgeht, vom Vater auf den Sohn übergeht und durch den Sohn den Heiligen Geist erfasst. Betrachtet man die Bewegung der Liebe in Gott dem Ursprung nach, so vollzieht sich der Vater, indem er die göttliche Liebe, die er selbst ist, dem Sohn und dem Geist mitteilt, der Sohn, indem er die göttliche Liebe vom Vater empfängt und an den Geist weitergibt, der Geist, indem er die göttliche Liebe vom Vater und vom Sohn empfängt. So gesehen unterscheiden sich, wie man in der Tradition gesagt hat, die drei göttlichen Personen der *Form* (d. h. dem Ursprung der Bewegung der Liebe nach) durch die Art und Weise, wie sie die Liebe innehaben (lat. *modus optinendi*). Betrachtet man die Bewegung der Liebe in Gott der *Existenz* nach, teilt der Vater die göttliche Liebe im Geist dem Sohn und durch den Sohn dem Geist mit, empfängt der Sohn die göttliche Liebe im Geist vom Vater, dem er sie im Geist zurückschenkt, während der Geist sie durch den Sohn vom Vater empfängt und zurückschenkt, so dass alle drei die eine göttliche Liebe sowohl schenken als auch empfangen und sich der ewige Kreislauf der Liebe in

347 Gen 1,27; vgl. Eph 4,24 u.a.

Gott schließt. Während beim innergöttlichen Liebesgeschehen auf der Ursprungsebene der Vater nur Gebender, der Sohn sowohl Empfangender als auch Gebender und der Geist nur Empfangender ist, sind auf der Existenzebene alle drei Personen gleichermaßen Gebende und Empfangende, weshalb es die Liebe des Vaters nicht gäbe, wenn es nicht auch die Liebe des Sohnes und die des Geistes gäbe. Dass die Bewegung der Liebe in der Gottheit von der Ursprungsebene her beim Vater anhebt, spielt auf der Existenzebene insofern keine Rolle mehr, als diese Bewegung durch den Sohn im Geist zum Vater zurückkehrt, so dass der Vater in der Gottheit nicht nur zur Liebe bewegt, sondern auch von den beiden anderen Personen zur Liebe bewegt wird.

Die Liebe Gottes ist daher nicht einfach Liebe seiner selbst, sondern als dreifaltige Liebe ein *Beziehungsgeschehen* in Gott. Bildhaft lässt sie sich wie eine Kraft verstehen, die sich zwischen Vater, Sohn und Geist bewegt, wie Licht, Feuer oder Wasser. Viele Mystikerinnen und Mystiker hatten denn auch bildliche Eindrücke von der Dreieinigkeit Gottes. Als ein Beispiel möge an dieser Stelle genügen, wie Hildegard von Bingen (1098–1179) ihre Vision von der Dreifaltigkeit schildert:

„Dann sah ich ein überhelles Licht und darin eine saphirfarbene Menschengestalt, die völlig von einem sanften, rötlichen Feuer durchglüht war. Und das helle Licht überstrahlte das ganze rötliche Feuer und das rötliche Feuer das ganze helle Licht und das helle Licht und das rötliche Feuer, die ganze Menschengestalt, so dass sie ein einziges Licht in derselben Stärke und Leuchtkraft bildeten.“³⁴⁸

Das überhelle Licht identifiziert Hildegard mit dem Vater, das rötliche Feuer mit dem Heiligen Geist und die saphirfarbene Menschengestalt mit dem Sohn und erläutert ihre Vision folgendermaßen:

„Doch dass dieses helle Licht das ganze rötliche Feuer überstrahlt und das rötliche Feuer das ganze helle Licht und das helle Licht und das rötliche Feuer die ganze Menschengestalt, so dass sie ein einziges Licht in derselben Stärke und Leuchtkraft bilden, besagt: [Vater, Sohn und Geist] sind untrennbar in der Majestät der Gottheit.“³⁴⁹

Vater, Sohn und Geist sind *drei Personen* und doch ein Gott. Dem „Gehalt“ nach ist der Vater die göttliche Person, in der die Bewegung der Liebe ihren Ursprung hat und der deshalb auch unser aller Vater ist. Der Sohn ist die Person, die als Bild und Wort des Vaters seit Ewigkeit dazu bestimmt ist, einer von uns, also Mensch zu werden. Der Heilige Geist ist schließlich die Person, durch die Gott in sich selber offen ist für die Gemeinschaft mit den Geschöpfen, die er ins Dasein ruft. Darum ist er auch seit Ewigkeit Geschenk an uns, die wir auf Erden leben.

Von den göttlichen Personen lässt sich aber in diesem göttlichen Liebesgeschehen noch mehr sagen. Denn der Vater gibt die eine göttliche Liebe an den Sohn weiter, indem er sich selbst ganz dem Sohn mitteilt, wodurch der Sohn auf denkbar höchste Weise mit ihm eins und zugleich von ihm unendlich verschieden ist. Da auch die beiden anderen

348 Hildegard: *Scivias* II.2 118; zit. nach Maly/Hofmann 46.

349 *Scivias* II.2 118f; zit. nach Maly/Hofmann 48.

Personen die Liebe weitergeben, indem sie sich jeweils selbst ganz mitteilen, findet nicht nur eine dreifache Selbstmitteilung in Gott statt, sondern vollziehen sich *drei* voneinander verschiedene *Selbstmitteilungen* in ihm.

Sagt man von den drei Personen, sie teilten sich auf je eigene Weise ganz den anderen mit, ist damit auch schon gesagt, dass sie einander auf vollkommene Weise lieben, dass also jede Person liebt. Folglich haben wir in Gott eine Liebe und *drei Liebende*, die auf je eigene Weise die eine Liebe ausüben, die auf je eigene Weise lieben.

Die Frage, an der sich die Geister in der Trinitätstheologie scheiden, lautet nun, ob eine liebende Selbstmitteilung der drei göttlichen Personen denkbar ist, ohne dass sie füreinander *Ich* und *Du* sind, ohne also füreinander bei all ihrer Einheit in Verschiedenheit jeweils geistiges beziehungsweise personales Gegenüber zu sein. Befürworter des *interpersonalen* oder sozialen Modells verweisen an dieser Stelle auf Jesus und argumentieren: Wenn Jesus den Vater als *Du* anspricht, bringt das nicht nur seine menschliche Liebe zum Vater zum Ausdruck, sondern offenbart das auch, dass für den Mensch gewordenen Logos-Sohn innergöttlich der Vater ein *Du* ist. An der Selbstunterscheidung Jesu von seinem himmlischen Vater wird die Selbstunterscheidung des Logos-Sohnes vom Vater erkennbar. In ihr hat erstere ihren Grund. Auch kennen wir aus unserem Erfahrungsbereich keine größere Liebe und Selbstmitteilung als die zwischen einem menschlichen *Ich* und einem menschlichen *Du*. Können wir uns etwa die liebende Selbstmitteilung des Vaters an den Sohn als größtmögliche denken, ohne sie uns als Liebe eines *Ich* zu einem *Du* vorzustellen? Muss das Selbst der drei göttlichen Personen eine Art *Ich* sein, fragt sich aber, wie dieses *Ich* näher zu bestimmen ist.

Die drei göttlichen Personen stellen keine drei Subjekte mit je eigenem Willen oder je eigener Willensfreiheit dar. Wenn Vater, Sohn und Heiliger Geist dasselbe wollen – nämlich die Welt erschaffen, mit sich versöhnen und vollenden –, liegt das nicht daran, dass sie in Liebe ihr individuelles Wollen aufeinander abstimmen, also trotz verschiedener Willensvermögen immer dasselbe wollen, sondern dass es in Gott nur einen Willen und ein Wollen gibt. Auch sind in Gott nicht drei Freiheiten, die grundsätzlich miteinander harmonieren. Jedoch ließe sich von *drei Freiheits-* oder *Lebenszentren* sprechen. Das, was hier mit Freiheit gemeint ist, kennen wir aus der Erfahrung und könnten es spontane Freiheit nennen. Wenn Menschen stark in dem, was sie wollen, geeint sind, wie etwa einander Liebende, miteinander Spielende oder miteinander Redende, ist ein lebendiges spontanes Agieren und aufeinander Reagieren möglich, das jenseits der Wahl- und der Willensfreiheit liegt und dennoch von jedem Zwang frei ist. Miteinander spielende Kinder können solch eine spontane Freiheit und ursprüngliche Lebendigkeit versinnbildlichen. Mit dem Spruch: „Wenn ihr nicht ... werdet wie die Kinder“³⁵⁰, ruft Jesus nicht nur zum Vertrauen zum himmlischen Vater, sondern auch zu Spontaneität und Lebendigkeit auf. Analog dazu kann man sich die gegenseitige Selbstmitteilung der drei göttlichen Personen wie ein lebendiges Sich-Austauschen und Miteinander-Kommunizieren vorstellen, das sich jenseits einer Wahl- oder Willensfreiheit abspielt, bei dem aber jede Person ihr eigenes Leben und ihre eigene Lebendigkeit einbringt.

Schwieriger gestaltet sich die Frage nach dem Bewusstsein der drei göttlichen Personen. Kann man über ein dreifaches Bewusstsein hinaus sinnvollerweise von *drei Be-*

350 Mt 18,3.

wusstseinszentren oder -polen in Gott sprechen? Was damit positiv gemeint sein könnte, mag sich wiederum durch bestimmte menschliche Erfahrungen erschließen. Es gibt Situationen, in denen sich der Mensch im positiven Sinn „vergisst“, etwa wenn er ganz in einer Tätigkeit aufgeht. Noch stärker kann er diese Selbstvergessenheit erleben, wenn er etwa im Zustand der Verliebtheit oder tiefer Liebe nur noch einen „Blick“ für das geliebte Du hat. Im Vordergrund des Bewusstseins steht für das Ich dann nur noch das Du. Das Ich vergisst, ein solches zu sein.

Nur ein egoistisches Ich trennt vom Du, weil in ihm bestimmte Bewusstseinsinhalte, etwa eigene Interessen, im Vordergrund stehen. Ein liebendes Ich ist nicht vom Du entzweit, sondern in Liebe mit ihm geeint, obwohl es von ihm verschieden ist. Gerade indem sein Bewusstsein ganz vom Du erfüllt ist, ist es ganz bei sich. Die unterschiedlichen Pole zwischen Ich und Du trennen nicht, sondern ermöglichen durch die Spannung, die zwischen ihnen besteht, überhaupt erst echte Liebe.

Von den drei göttlichen Personen wird gesagt, sie seien seinsmäßig vollkommen aufeinander bezogen, sie lebten ganz voneinander her, aufeinander hin und miteinander. Der Vater ist vollkommenes Bezogensein auf Sohn und Geist, der Sohn vollkommenes Bezogensein auf Vater und Geist und der Geist vollkommenes Bezogensein auf Vater und Sohn. Diesem *Bezogensein* muss eine gewisse *Selbstständigkeit* zukommen, da es keine Beziehung ohne sich Beziehende, also ohne jemanden geben kann, der sich auf einen anderen oder andere bezieht. Bewusstseinsmäßig könnte das bedeuten, dass im Vordergrund des Bewusstseins einer jeden Person die andere oder die beiden anderen stehen. Die drei sind ganz aufeinander ausgerichtet, weil sie, bildlich gesprochen, geistig unentwegt aufeinander schauen. Wie sich beim sinnlichen Sehen der Sehende selbst am wenigsten sieht, könnte sich beim geistigen Schauen das Ich nur als perspektivischer Hintergrund selbst gegenwärtig sein, während das Du seinen ganzen (vordergründigen) Bewusstseinsinhalt ausmacht. Trotz der Unhintergebarkeit einer solchen Ich-Perspektive sprengt die gegenseitige Schau der göttlichen Personen den Monotheismus nicht, weil dieses liebende, vollkommen „selbstlose“ einander Schauen nicht nur nicht trennt, sondern die *Höchstform geistiger Einheit* darstellt. Die gegenseitige Liebe der drei göttlichen Personen im Sinne von Ich, Du und *Wir* macht den christlichen Monotheismus zu einem differenzierten oder konkreten. Das sinnliche Sehen des Menschen, das immer von sich wegblickt und auf anderes, im Höchstenfall auf ein menschliches Du blickt, wäre so ein weiterer Mosaikstein in einer emblematischen Theologie, der zufolge vieles, was wir in dieser Welt über unsere Sinne erfahren, jenseitige Wirklichkeit versinnbildlicht.

Der Mensch soll nicht nur Bild des einen souveränen Gottes, sondern auch Bild der göttlichen Person werden. Es soll sich einerseits immer mehr zu einem souveränen, für sich und bei sich seienden Subjekt entwickeln, andererseits und zugleich aber auch vom Subjekt zur *Person* weiterentwickeln, die ganz von anderen Personen her, ganz auf andere Personen hin und ganz mit anderen Personen lebt. Subjektsein und Personsein wachsen im selben, nicht im umgekehrten Maß. Je mehr ein menschliches Ich selbstlos bei sich ist, desto mehr kann es liebend beim Du sein. Je mehr es sich liebend dem Du öffnet und sich auf ein Du einlässt, umso mehr wird es Ich. Dem Menschen sind zwar in seinem irdischen Leben Grenzen für sein Subjekt- und Personwerden gesetzt, aber er wird im Jenseits als sich selbst liebendes Subjekt und als andere Personen liebende Person und

damit als Bild Gottes in seiner intrapersonalen wie in seiner interpersonalen Dimension vollendet werden.

Handelt der trinitarische Gott „nach außen“, indem er die Welt erschafft, sie mit sich versöhnt und sie vollendet, handeln die drei göttlichen Personen mit einem Willen gemeinsam. Man könnte die drei Werke als *komplexe Handlungen* auffassen, bei denen alle drei Personen auf je eigene Weise wirken beziehungsweise mitwirken. Ihre innergöttlichen Eigentümlichkeiten spiegeln sich in heilsgeschichtlichen Spezifika wider. So erschafft der *Vater* durch das Wort im Geist die Welt, weshalb die *Schöpfung* ihm als Hauptwerk nicht nur zugesprochen wird, sondern zukommt, obwohl die beiden anderen Personen auf ihre Weise mitwirken. „Wie der Vater innertrinitarisch die ewige Quelle verkörpert, so wirkt er heilsgeschichtlich als Schöpfer.“³⁵¹ Seine Eigenheit ist es, die beiden anderen Personen in die Welt zu senden, dabei aber als unumfassbarer Urgrund von allem in ihr nicht in Erscheinung zu treten, sondern im Verborgenen zu bleiben.

Das heilsökonomische Proprium des *Sohnes* besteht darin, in der Welt Mensch zu werden und so Gott selbst auf letztgültige Weise in der Geschichte zu offenbaren. Weil er innertrinitarisch das Bild und Wort des Vaters darstellt, ist er zur *Menschwerdung* prädestiniert und kann er dem Menschen, der nach seinem Bild geschaffen ist, nicht nur Gottes- sondern auch Menschenerkenntnis vermitteln. Am Werk der *Versöhnung*, das vor allem sein Werk ist und durch das den Menschen ihre Gotteskindschaft geoffenbart ist, ist nicht nur der Vater beteiligt, insofern er im Geist den Sohn zur Menschwerdung in die Welt sendet, sondern auch der Geist, der die Menschwerdung des Sohnes ermöglicht³⁵² und begleitet.

Schließlich wird das Werk der *Vollendung* hauptsächlich vom *Heiligen Geist* geleistet, der vom Vater durch den Sohn in die Welt gesandt ist. „Wie der Geist innertrinitarisch die Gemeinschaft der Liebe ermöglicht, so vollzieht er auch heilsgeschichtlich die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch sowie zwischen den Menschen untereinander (z. B. 2 Kor 13,13). [...] Indem er innertrinitarisch als Vermittler der Liebe zwischen Vater und Sohn zugleich eine Liebe ohne Ausschluss eines Dritten ermöglicht und somit Zeichen der vollkommenen und *heiligen* Liebe ist, heißt er ‚*Heiliger Geist*‘.“³⁵³ Durch seine ihm eigentümliche *Einwohnung* im Innersten offenbart er jedem Menschen existentiell Gott selbst, was dieser unter anderem als Gewissen wahrnimmt, bewirkt er beim Menschen die Annahme des göttlichen Lebens und heiligt ihn so. Wächst der Mensch in der Gnade, wird bei ihm die Einwohnung des Heiligen Geistes mehr und mehr zur Einwohnung von Vater, Sohn und Geist.³⁵⁴ Wo der Geist in der Welt oder im Menschen wirkt, wirkt auch der Logos-Sohn und umgekehrt, wobei der Vater als der verborgen bleibende Sendende und geheimnisvolle Urgrund auf seine Weise jeweils mitwirkt.

Der Mensch hat also an der dreifaltigen Liebe Gottes teil, indem er sowohl an der inner- als auch an der zwischenpersonalen Dimension Gottes Anteil hat. Dank seiner Grundgnade³⁵⁵ und der damit verbundenen Ausrichtung auf das innere Leben des drei-

351 Haudel 175.

352 Mt 1,20; Lk 1,35.

353 Haudel 180.

354 Vgl. Joh 14,23; Offb 3,20.

355 Kap. 1.3.3.3.

faltigen Gottes hat jeder Mensch bereits jetzt eine *je eigene* Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist, wie auch umgekehrt jede der drei göttlichen Personen zu ihm eine je eigene Beziehung hat und ihn auf ihre ganz eigene Weise liebt. In der Vollendung wird deshalb der Mensch den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in ihrer unendlichen Bezogenheit aufeinander und Verschiedenheit voneinander schauen und lieben, wie sie in ihrer Einmaligkeit sind. Wie jede göttliche Person die beiden anderen göttlichen Personen und jede menschliche Person auf ihre einmalige Weise liebt, wird auch jede menschliche Person die drei göttlichen Personen sowie alle anderen menschlichen Personen so lieben, wie nur sie sie lieben kann. Die *Individualität* einer jeden Person besteht letztlich und eigentlich in der individuellen Art und Weise, wie sie alle anderen Personen liebt. Gott ist die dreifaltige Liebe, der sich jeder Mensch verdankt und in die jeder Mensch ewig aufgenommen sein wird.³⁵⁶

Literatur

Sebastian Maly/Stefan Hofmann: *Gott – dreifaltig einer*, 2022.

3.4 Triadische Strukturen in nichtchristlichen Religionen

Ist Gott in sich dreifaltig und beschränkt sich seine Offenbarung und sein Heil nicht auf das Christentum, so ist zu erwarten, dass sich auch in anderen Religionen Spuren und Ahnungen seiner Dreieinheit finden lassen. Einigen dieser Spuren in nichtchristlichen Heils- und Offenbarungsreligionen soll nun im Rahmen des religionswissenschaftlichen Teils nachgegangen werden.³⁵⁷ Dabei erweisen sich als besonders vielversprechend Parallelen im Hinduismus (Kap. 3.4.1) und im Buddhismus (Kap. 3.4.2).

Literatur

Ingrid Fischer-Schreiber/Franz-Karl Ehrhard/Kurt Friedrichs: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen [= LöW]*, 1986, Art. Trimurti, 402f.
Johannes Herzgessell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.

³⁵⁶ Bd. 3, Kap. 3.3.4 u. 3.3.5.

³⁵⁷ Vgl. Herzgessell 227f; 267–273.