

TRINITÄT UND GESCHICHTE

Ein Anstoß Lessings und die Folgen

Dietrich Korsch

Die Bedeutung aufklärerischer Gedanken für die evangelische Theologie wird kontrovers beurteilt. Einerseits gilt die Aufklärung als geistige Bewegung, die durch ihr gesteigertes Interesse an der Geschichte und ihre Bevorzugung rationaler Argumentation die Lehrgebäude der Dogmatik erschüttert, wenn nicht zum Einsturz gebracht hat. Ernst Troeltsch mit seiner lange nachwirkenden Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus, die sich durch die Opposition von altem Supranaturalismus und modernem historischem Bewusstsein auszeichnet, kann dafür einstehen.¹ Auf der anderen Seite haben die Arbeiten von Walter Sparn auf vielfältige, weit weniger plakative Weise gezeigt, in welchem Ausmaß die klassischen Bestände der Theologie durch die Aufklärung transformiert, nicht aber nur destruiert wurden.² Geschichte ist in die Dogmatik eingegangen, statt über sie hinwegzugehen. Diese Sichtweise verlangt danach, die Geschichte der Dogmatik in einem veränderten Sinne zu rekonstruieren. Nicht länger reicht es aus, Abläufe zu skizzieren, die sich durch historische Epochenabgrenzungen oder systematische Oppositionen auszeichnen. Statt dessen muss es darum gehen, Konstellationen zu identifizieren, in denen dogmatische Gedankenbildungen sich auf historische Situationswahrnehmungen beziehen und diese interpretieren, also aufnehmen und neu zu sehen veranlassen. Eine Miniatur dieser Aufgabe enthalten die folgenden Zeilen.

1 WOLFHART PANNENBERGS KRITISCHE REVISION DER TRINITÄTSLEHRE

In seiner *Systematischen Theologie* hat Wolfhart Pannenberg eine luzide Kritik der dogmatischen Trinitätslehre durchgeführt.³ Dabei hat er die geschichtliche Herausbildung der Nötigung zur Trinitätslehre von ihrer dogmatischen Geschichte

¹ Vgl. ERNST TROELTSCH, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon*, Göttingen 1891.

² Exemplarisch: WALTER SPARN, *Das Bekenntnis des Philosophen. Gottfried Wilhelm Leibniz als Philosoph und Theologe*, in: DERS.: *Frömmigkeit, Bildung, Kultur. Theologische Aufsätze I: Lutherische Orthodoxie und christliche Aufklärung in der Frühen Neuzeit*, Leipzig 2012, 187–232.

³ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 5. Kapitel: *Der trinitarische Gott*, Göttingen 1988.

unterschieden, um in kritischer Aufnahme beider Aspekte seine eigene Theorie der Dreieinigkeit anzuschließen und darin den historischen Ansatz dogmatisch zu verwerten.

Es war Jesu Verkündigung vom kommenden und eintretenden Gottesreich, die dazu veranlasste, das Verhältnis des Verkündigers zu Gott zu bestimmen. Dabei waren zwei Gesichtspunkte genau zu berücksichtigen: einerseits die Zuordnung zum monotheistisch gedachten Gott des Judentums, andererseits die besondere Stellung Jesu im Zusammenhang seiner Botschaft. Für beide Probleme bietet Jesu Anrede Gottes als »Vater« den Schlüssel. Diese Redeweise sichert nämlich zugleich die Einzigkeit Gottes im Unterschied zu Jesus, sofern Gott als Gegenüber angesprochen wird, und die Eigenart des Verkündigers, sofern die Vateranrede die Position des Sohnes impliziert. Nimmt man nun noch hinzu, dass nicht nur die Verkündigung Jesu zu seinen Lebzeiten gewirkt hat, sondern dass sich nach seinem Tod eine veränderte, die irdische Verkündigung einschließende Fortsetzung als Verkündigung des Auferstandenen findet, dann erklärt sich von hier aus, inwiefern die Gemeinsamkeit von Vater und Sohn als Gemeinschaft des Geistes ausgesagt werden kann. Pannenberg wendet alle Vorsicht an, diese Kennzeichnung der trinitarischen Motive nicht zur Behauptung einer aus dem Neuen Testament selbst zu erhebenden Trinitätslehre werden zu lassen. Vielmehr sind mit den genannten Beobachtungen lediglich elementare Grundstellungen bezeichnet, die in der Theologie weiter bedacht werden mussten – und die weiter bedacht wurden.

An dieser Stelle bereits kann man die Maßgeblichkeit historischer Gegebenheiten für die dogmatische Gedankenbildung ermesen. Denn die Hauptaufgabe der altkirchlichen Theologie bestand darin, die Überzeugung vom strengen Monotheismus mit der absoluten Zuverlässigkeit der Offenbarung in Christus zu verknüpfen, also den aus der Offenbarung sich ergebenden Gedanken von der Gottheit des Sohnes so zu fassen, dass der göttlichen Einheit kein Eintrag getan wurde. Man muss unterstreichen, dass die Lösung dieser Aufgabe in der Tat kategoriale Probleme zutage förderte, die mit der klassischen Aufteilung von wesensmäßiger Substanz und veränderlichen Akzidenzien nicht zu lösen waren. Denn nach diesem Modell lässt sich nur eine übergeordnete Wesenseinheit mit mehreren untergeordneten Besonderheiten aussagen – aber das erfüllt ja gerade nicht die religiös vorgegebenen Ansprüche. Zumal dann, wenn nicht nur das Verhältnis des Sohnes zum Vater ausgesagt werden soll, sondern auch vom Verhältnis des Vaters zum Sohn die Rede sein muss; von der Zuordnung beider im und zum Geist ganz zu schweigen. Nicht zuletzt daher schwankt die altkirchliche Lehre zwischen den Versuchen, von der Einheit des Wesens oder von der Mehrheit der einander zuzuordnenden Personen auszugehen.

Es war diese auch durch die philosophischen Mittel vorgegebene Lage, die die theologische Konzentration auf die Erörterung der logischen Bestimmungen veranlasste und die religiöse Ausgangsstellung mehr und mehr aus den Augen verlor – auch wenn man nie vergessen darf, dass die zum Teil höchst subtilen Differenzen sich stets mit kräftigen religiösen Ansprüchen auf authentische Selbstdeutung verbanden.

Der faktische Kompromiss, den man lange Zeit bevorzugte, um den schwierigen Erörterungen der Logik der Trinitätslehre zu entgehen, bestand nach Pannenberg's Einsicht darin, dass man die Frage der Einheit Gottes der Trinitätslehre vorschaltete, etwa in dem Sinne, dass sich diese Einheit als gedankennotwendiges Postulat der Vernunft ergäbe, wohingegen die ausführliche Darstellung der Trinität auf der Offenbarung beruhe. Gerade diese Aufteilung aber machte die Trinitätslehre unter frühmodernen Bedingungen besonders anfällig, zumal dann, wenn man, wie es in der reformatorischen Theologie der Fall war, alle verbindlichen Aussagen aus der Heiligen Schrift herzuleiten beanspruchte. Denn genau an dieser Stelle kam die kritisch-destruktive Potenz der historischen Betrachtungsweise zum Vorschein, welche die vorgebliche Einheit von monotheistischer Vernunft Einsicht und biblischer Überlieferung unterminierte. Denn das Neue Testament kennt eben keine Trinitätslehre, vom Alten Testament ganz zu schweigen. Vernunft und Geschichte, Rationalität und Offenbarung traten zueinander in Opposition.

An dieser Stelle erfolgt in Pannenberg's Darstellung pünktlich der Hinweis auf Lessing, der, wie Pannenberg sagt, »die Begründung der Trinität aus dem Geistbegriff als Ausdruck des Selbstverständnisses Gottes im Bewusstsein seiner selbst wiederentdeckt und neu aufgenommen hat«. ⁴ Damit hebt Pannenberg auf die logische Struktur des Lessingschen Gedankens ab; die damit verbundene historische Dimension wird freilich unterschlagen; ich komme darauf zurück. Wie dem auch sei: Die Erwähnung Lessings ist treffend. Denn in der Tat hat die Philosophie des deutschen Idealismus bei Schelling und Hegel Lessings Anstoß aufgenommen und zu einer Theorie ausgebaut, in der die Selbsterfassung des Geistes als Rekonstruktion sowohl des inneren Lebens Gottes, also der Zentralidee der christlichen Religion, als auch des Bewegungsgesetzes der Weltgeschichte ausgearbeitet wurde. Damit verliert aber die Trinitätslehre ihren eher exotischen Status als christlich-besonderes Offenbarungswissen und wird als universale Strukturtheorie in Anspruch genommen.

In gewisser Weise nimmt Pannenberg diese Intuition auf, modifiziert sie aber spezifisch theologisch. Denn in seiner eigenen Entfaltung der Trinitätslehre geht er auf die religiös-historischen Ursprünge des trinitarischen Gedankens zurück – und rekonstruiert auf dieser Basis dessen universale Reichweite. Den Kern seiner Theorie bildet der Gedanke der Selbstunterscheidung. Indem Jesus Gott als Vater anspricht, unterscheidet er sich von ihm gerade in der Beziehung, die dadurch aufgebaut wird. Diese Beziehung ist aber nur dann sachgerecht zur Aussage gebracht, wenn man umgekehrt annehmen kann, dass sich auch Gott als Vater von Jesus als dem Sohn unterscheidet. Das geschieht dadurch, dass der Vater die Durchsetzung der Gottesherrschaft in der Tat dem Sohn und seiner Verkündigung anheimstellt. Dass in diesem Zusammenhang der Tod Jesu nicht nur die Infragestellung seiner Person bedeutet, sondern auch die Durchführung des Gottesreichs gescheitert scheinen lässt, stellt die Krise des durch gegenseitige Selbstunterscheidung aufgebauten Verhältnisses dar. Allein durch die Auferweckung Jesu in der Kraft des Geistes erweist sich das angekündigte und kommende Gottesreich als durchset-

⁴ PANNENBERG, Systematische Theologie I (s. Anm. 3), 318.

zungskräftig; damit aber ist der Vater und Sohn verbindende Geist die innerste Einheit Gottes selbst, in seiner alle Maße übersteigenden Kraft provoziert durch den Tod Jesu und ihm gegenüber durch die Auferweckung das Reich Gottes realisierend. Damit wird klar, dass für Pannenberg die Einheit des trinitarischen Gottes gar nicht anders gedacht werden kann als in der Eröffnung einer universalen Geschichte, die gerade in ihrer weltgeschichtlichen Erstreckung das Pendant der göttlichen Trinität darstellt. Dass in diesem Gedanken eine religiöse Konzentration der Geschichte stattfindet – und in diesem Sinne eine Modifikation der hegelischen Konzeption der Universalgeschichte –, liegt auf der Hand. Ebenso, dass sich die Beobachtung dieses geschichtlichen Prozesses vor allem auf die Kirche im Zusammenhang der Religionen als Indikatoren des geschichtlichen Progresses einstellt.

In seiner beeindruckenden Rekonstruktion der Trinitätslehre hat Wolfhart Pannenberg markante Zäsuren in historischer und systematischer Hinsicht gesetzt. Er hat die religiöse Ausgangssituation von der theoretischen Folgegeschichte unterschieden. Er hat die nachreformatorische Anfälligkeit der Trinitätslehre für aufklärerische Einwände festgestellt und die idealistischen Konstruktionen als Versuche gewertet, den universellen Anspruch der Trinitätslehre erneut zu behaupten. Und er hat in seiner eigenen Ausführung auf die historischen Ursprünge zurückgegriffen und sie systematisch zum Aufbau einer neuer Geschichtstheologie verwertet.

Allerdings ist er damit selbst noch in einem Sprachspiel verblieben, das von historischen Abfolgen lebt, Zäsuren setzt und Oppositionen aufbaut, die für die eigene Weiterführung der Theorie in Anspruch genommen werden. Im Grunde zehrt Pannenberg von der Verlaufsgeschichte, die er doch vom religiösen Ursprung her überwinden möchte. Das könnte damit zu tun haben, dass er den geschichtlich-aufklärerischen Anstoß Lessings unterschätzt hat, weil er ihn lediglich geisttheoretisch notiert – wie vermutlich auch Schelling und Hegel, die ebenfalls Lessing in diesem Sinn gewürdigt haben.

Macht man sich für einen Augenblick von der verlaufsförmigen Rekonstruktion der Geschichte der Trinitätslehre frei, ergibt sich ein anderes Bild, das jetzt in einigen wenigen Konturen umrissen werden soll.

2 TRINITÄTSLEHRE UND HUMANE SUBJEKTIVITÄT

Dass die Trinitätslehre nötig wird, um die Zuverlässigkeit der Offenbarung außer Frage zu stellen, gehört zu den starken Motiven dieser Gedankenbildung. Zuverlässig ist die Offenbarung insbesondere dann, wenn sie sich nicht nur auf die Strukturen des menschlichen Daseins beziehen lässt, sondern sich diese geradezu inkorporiert. In der Offenbarung, so könnte man auch sagen, vollendet sich das menschliche Wesen in seinem Verhältnis zu Gott.

Unter den Bedingungen der spätantiken Reflexionsphilosophie hat Augustin diesen Gedanken zum Leuchten gebracht.⁵ Was man oft als psychologische Trinitätslehre bezeichnet, wie das auch Pannenberg tut, ist in Wahrheit der Versuch, die Entsprechung zwischen Gott und Mensch bis auf die letzten Gründe der Selbsterfassung zurückzuverfolgen. Der Argumentationsweg dabei ist, etwas schematisch betrachtet, der folgende:

Das menschliche Dasein zeichnet sich in seiner Identität dadurch aus, dass es grundsätzlich auf sich selbst zurückzukommen vermag. Diesen Sachverhalt meint Augustins Begriff der *memoria*: Erinnerung ist der Weg ins eigene Innere. Er versteht sich nicht von selbst und ist auch nicht unmittelbar zu haben. Denn die Tatsache des Außer-Sich-Seins kann vom humanen Leben gar nicht weggedacht werden. Darum ist über die Bedingungen nachzudenken, die erfüllt sein müssen, wenn es diesen Weg zu sich soll geben können. Es sind, näher betrachtet, zwei verschiedene. Erstens gehört dazu, dass das eigene Dasein als solches gewusst wird. Damit das geschehen kann, ist dem menschlichen Bewusstsein eine Fähigkeit zur Intentionalität einzuschreiben; unter den möglichen Bezugspunkten dieser Intentionalität kommt dann auch das eigene Dasein in Betracht. Die *memoria* braucht *intelligentia*. Dieses eigene Dasein muss aber, das ist der zweite Aspekt, auch gewollt werden. Das heißt, es muss im Unterschied zu anderen möglichen Gegenständen gewählt und angestrebt werden, um sich zu erreichen. Erst die *voluntas* vollendet die Struktur, vermöge derer humane Einheit sich vollzieht. Dass diese so beschaffene und funktionierende Einheit dann in der Lage ist, auch in der Welt erkennend und wollend tätig zu sein, ist lediglich die Bestätigung der Triftigkeit dieser Beschreibung. Bei sich sein heißt mithin zu sich kommen; und dieser Weg zu sich nimmt den Umweg über die Einsicht, das Gerichtetsein auf sich, und das Wollen, das Streben zu sich, in Anspruch. Vom Selbst im humanen Sinn lässt sich gar nicht anders reden, meint Augustin.

Diese menschliche Einheit entspricht nun der göttlichen Einheit, die ebenfalls eine Bewegung zu sich darstellt. Gott selbst differenziert sich, wenn und indem er bei sich selbst ist. Darum ist das eigene Sein als Gegenüber nötig, im trinitarischen Bild: der Sohn als Gegenüber des Vaters. Darum muss der Sohn in der Einheit mit dem Vater gewollt werden; sie zu realisieren, ist die Tätigkeit des Geistes. Nur in der Einheit der drei Personen ist Gott er selbst.

Die Leistung dieses Gedankens besteht darin, die an uns selbst nachvollziehbare Einheit im und als Weg zu sich zugleich als für Gottes Dasein geltend annehmen zu dürfen. Schon wir selbst sind, könnte man sagen, in uns differenziert, ohne uns selbst zu verlieren; ja wir haben uns erst durch die Differenz hindurch. Es ist also für unser eigenes Denken gar kein Problem, uns auch Gott nach diesem Bewegungsmuster zu denken. Trinität ist kein abstruser Sonderfall von Einheit, sondern eine bewährte Struktur des Selbstvollzugs. Damit erfüllt Augustins Theorie auf alle Fälle die Funktion, durch die humane Analogie die Denkbarkeit des

⁵ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV. Anhang: Buch V), hg. v. Johann Kreuzer, Darmstadt 2001.

trinitarischen Gottesgedankens vorzuführen, ihn mithin unter den Bedingungen der spätantiken Rationalitätsstandards zu bewähren.

Allerdings bleibt eine wichtige Frage offen. Augustin selbst betont bisweilen, dass seine Rekonstruktion der Dreieinheitsfigur den Status der plausibilisierenden Analogie besitzt. Das trifft gewiss zu – aber damit kann man sich nicht begnügen. Denn dass es sich mit dem menschlichen Dasein so verhält, wie Augustin beschreibt, das muss ja am Ende auf die Offenbarung selbst zurückgehen. Gibt es also einen Übergang zwischen Gottes Dreieinigkeit und der internen humanen Dreigestalt der Existenz? So sehr die Entsprechung der Strukturen einleuchtet, so wenig ist der Übersetzungsvorgang in die humane Existenz aufgeklärt – und dabei könnte es sich um eine historische Schranke in den Reflexionen Augustins handeln, der der Offenbarung gewissermaßen ein platonisch inspiriertes Epiphanieverständnis unterlegt.

In der Tat bedarf es, wenn man den hier unterbelichtet gelassenen Zusammenhang in den Blick bekommen will, einer anderen Ausgangslage, auch im humanen Selbstverständnis. Der war etwa zu Luthers Zeit gegeben, in der eine intensive Suche nach authentischer Frömmigkeit geradezu nach göttlicher Antwort rief, die sich als begründend für die eigene Gottsuche erweisen sollte. Dazu bedurfte es freilich der Einsicht, dass die göttliche Antwort gerade nicht nur als Befriedigung der menschlichen Frage in Betracht kommen konnte, sondern sich aufs Neue und grundsätzlich als konstitutiv erweisen musste. Anders gesagt: Der kirchliche Rahmen der Heilsvermittlung, in dem die Sakramente, in welchen die göttliche Gnade gespeichert war, diese wirkungsvoll zum Menschen brachten, konnte immer nur als Zusatz und Ergänzung der fragenden Suche auftreten, aber nicht als schlechterdings grundlegend betrachtet werden. Die Grundlegung ergibt sich nur unter zwei Bedingungen: Es muss Gott selbst sein, der die Verbindung herstellt; und es muss der menschliche Eigenweg als Irrweg erwiesen werden. Wie beides ineinander spielt und miteinander wirkt, das lässt sich an Luthers Bekenntnis von 1528 erkennen, das er seiner Abendmahlschrift gegen Zwingli anhängte. Es trägt einen durch und durch trinitarischen Charakter.⁶

Als testamentarisches Bekenntnis ist der Text gemeint, obwohl Luther noch achtzehn Lebensjahre bevorstand; man darf es mithin als gültige Selbstaussage betrachten, die gleichwohl nicht eine Privatmeinung darstellen soll. Es will vielmehr formulieren, was »alle rechten Christen glauben«.⁷

Die trinitätstheologische Konstruktion geht ganz vom humanen Lebensvollzug aus, reflektiert aber dessen Umstände in die Beziehung zu Gott hinein, wie sie von ihm her besteht. Sie nimmt daher von vornherein eine konstitutive Absicht wahr. Dabei treten nicht die im speziellen Sinn trinitarischen Relationen zwischen den Personen der Trinität noch auch die Verhältnisbestimmungen von Einheit und Dreiheit oder dergleichen in den Vordergrund; diesbezüglich begnügt

⁶ Vgl. MARTIN LUTHER, Bekenntnis (1528), in: DERS.: Deutsch-deutsche Studienausgabe, Herausgegeben und eingeleitet von Dietrich Korsch, Leipzig 2012, hier: Bd. 1, 551–569.

⁷ LUTHER, Bekenntnis (s. Anm. 6), 569.

sich Luther mit den Stichworten der Tradition. Entscheidend ist vielmehr die Wirkung *ad hominem*. Als humane Grundbezüge kommen in Betracht: Die Gegebenheit des Lebens überhaupt; die Verfehlung der auftragsgemäßen Lebensführung und die Restitution ihrer Verantwortung; die Durchführung des so gerechtfertigten Lebens. Diese Elementarbestimmungen werden den drei trinitarischen Personen zugeordnet. Dem Vater, von dem als von Gott überhaupt gesprochen wird, verdankt der Mensch, der sich in diesem Bekenntnis wiederfindet, sein Leben inmitten aller Kreatur. Der Sohn kommt entscheidend über sein Werk der Versöhnung ins Spiel. Durch ihn, also durch Gott selbst, wird die verfehlte Lebensführung zurechtgebracht, also die Sünden vergeben. Der Geist schließlich ist nicht nur die Schöpfung und Versöhnung miteinander verbindende Instanz; er ist zugleich die Kraft der Verwirklichung des ganzen Geschehens.

An dieser Stelle gewinnt Luthers Bekenntnis seine ganz eigentümliche, ja seine stärkste Dynamik. Denn unter dem Aspekt der Verwirklichung, die dem Geist zugesprochen wird, zeigt sich der Grundcharakter Gottes selbst: dass Gott sein Gottsein im Geben hat. Dieser Gedanke des Gebens, trinitarisch präzisiert als Sich-Geben, verbindet nun die innergöttlichen Verhältnisse mit den menschlichen Lebensvollzügen. Der Vater gibt sich dem Sohn, der Sohn dem Vater, und der Geist ist als die Wechselseitigkeit die Wesentlichkeit des Gebens, also die definitive Feststellung des Sachverhalts, dass es Gott gar nicht anders denn als Sich-Gebenden gibt. Eben diese Wesentlichkeit Gottes aber ist es, die dann die grundsätzliche Konstitution des Menschen ausmacht: In allem kommt der Mensch von Gottes Sich-Geben her. Er vollendet sein Wesen von Gott her, indem er in dieselbe Bewegung versetzt wird, in der sich Gott selbst und an sich befindet. Das drückt sich dann darin aus, dass auch das zwischenmenschliche Leben von den Strukturen des Gebens auf der Basis des Sich-Gebens durchzogen wird.

Luther hat damit die trinitätstheologische Konstruktion als Beschreibung der verwirklichenden Kraft Gottes verstanden, in der Gott sich selbst und damit zugleich sein Verhältnis zum Menschen und darin den Menschen als das ihm entsprechende Wesen realisiert. Die Tatsache, dass das Menschsein insoweit ein reines Empfangen ist (das dann selbst wieder in anderer Hinsicht zum Geben und Sich-Geben wird), bestimmt nun auch alle religiösen Verhaltensweisen, also das Ensemble der Fragehaltungen der Gottsuche, das heißt: das ganze Repertoire der Frömmigkeit. Sich ganz auf die konstitutive Wirkung des Wirkens Gottes einzustellen, das ist der Sinn dieser Frömmigkeit; darin entfaltet sich auch die reformatorische Polemik gegen die kirchlich-altgläubigen Praxisformen und die damit verbundenen Vorstellungen. Die Trinitätslehre gewinnt in diesem Gebrauch eine grundlegende Bedeutung für das reformatorische Christentum – die dogmatische Form dient dem Vollzug des religiösen Lebens.

Auch hier schließt sich freilich eine Frage an, nämlich die nach der christentumsübergreifenden Bedeutung dieser Einsicht von der verwirklichenden Kraft des trinitarischen Lebens Gottes. Für die Person des bekennenden Christenmenschen steht sie außer Frage – aber kann sie einen darüber hinaus reichenden Anspruch erheben? Wenn alles von Gott ausgeht – dann muss diese Bewegung doch

auch einen objektiven Ausdruck finden. Lässt sich der benennen? Und wie wäre das möglich?

3 TRINITÄT UND GESCHICHTLICHE OBJEKTIVITÄT

Die göttliche Ganzheit kann sich nicht nur in der Ganzheit frommen Lebens darstellen, sie muss sich auch in der Universalität der Geschichte zur Geltung bringen. Damit taucht das Geschichtsproblem in der Trinitätslehre auf. Auch dafür sind historische Voraussetzungen nötig. Die christliche Geschichtstheologie hat sich wesentlich an den Vorstellungen der vier Weltreiche aus dem Danielbuch (Dan 2) und ihren Modifikationen in der Offenbarung des Johannes orientiert, die einen künftigen Verfall der ehemals guten Zeitalter zu erwarten nötigte. Die durchaus trinitarischen Spekulationen des Joachim von Fiore dagegen waren gewissermaßen »vor der Zeit« angestellt und spielten in der Geschichtstheologie eine – zwar durchaus bemerkenswerte, aber doch – abseitige Sonderrolle, zumal seine Zukunftsvorstellung zwischen einem künftigen Spiritualismus und einem geschichtlichen Fortschritt schwankten. Die aufklärerische Geschichtsphilosophie dagegen hat sich stärker zu dem Modell des Fortschritts zum Guten bekannt. Ob man dazu noch die Trinitätslehre benötigt?

In der *Erziehung des Menschengeschlechts* hat Lessing diese Frage bejaht und die Abfolge von drei geschichtlichen Etappen dem Vater, dem Sohn und (ohne dessen namentliche Nennung) dem Geist zugeordnet.⁸ Verbunden hat er diese Ordnung mit der Religionsgeschichte und einer Aufteilung derselben in Judentum, Christentum und eine beide vollendende Religion der Zukunft. Damit hat er die Trinitätslehre in einen neuen Kontext versetzt, freilich in einen, der aus der Logik der Sache gefordert war, wenn einmal die Mittel dazu bereitstehen. Der Sache nach wird der Trinität in diesem Verfahren eine historisch realisierende Kraft zugesprochen, die über eine bloße Vernunftidee des anzustrebenden Fortschritts hinausgeht.

Die durch Lessing ins Spiel gebrachte Verknüpfung von aufgeklärtem Monotheismus und christlicher Trinitätslehre zum Zwecke der Realisierung des universell Guten wurde von Schelling und Hegel wahrgenommen, aufgenommen und fortgeführt. Hier beschränke ich mich auf das Modell, das Hegel entwickelt hat.⁹

Auch hierfür ist wieder an die Bedingungen zu erinnern, die gegeben waren. Sie lassen sich zuspitzen auf das bürgerliche Bewusstsein, mit der französischen

⁸ Vgl. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: DERS.: *Werke*, hrsg. v. HERBERT G. GÖPFERT, München 1979, hier: Bd. 8, 489–510.

⁹ Zu Schelling vgl. CHRISTIAN DANZ, *Wir »halten mit Lessing selbst die Ausbildung offenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig«. Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift*, in: CHRISTIAN DANZ/JÖRG JANTZEN (Hrsg.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, Göttingen 2011, 127–152; zu Hegel vgl. HUGH B. NISBET, *The Rationalisation of the Holy Trinity from Lessing to Hegel*, in: *Lessing Yearbook* 31 (1999), 65–89.

Revolution die Geschicke der Welt im Sinne des Fortschritts bewegen zu können – eine Weltsicht, die durch Napoleon nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern eher gestärkt wurde und die auch durch die beginnende Reaktion nach 1815 nur eine Verlagerung auf die wirtschaftliche Expansion des Bürgertums statt seiner Option auf politische Umgestaltung erfuhr. In der Sache provozierten diese Umstände eine gestufte, aber strukturell einheitliche Abfolge von Bewegungsmomenten in der Religion, in der Philosophie, in der Geschichte und in der Gesellschaft.¹⁰

Das Zauberwort Hegels heißt »Geist«. In der Philosophie, die unter dem Namen der Logik die Strukturen des Geistes ermittelt, besagt der Begriff, dass das Eine und Ganze genau in dem Sinne das Absolute ist, als es sich selbst weiß und hat. Zu diesem Sich-Wissen und Sich-Haben kommt es aber allein dadurch, dass das Absolute sich in sich verdoppelt, also eine Subjekt-Objekt-Struktur ausbildet, die immer nur als Darstellung der Einheit selbst verstanden werden kann. Man kann diesen Gedanken als Denkweg der Beziehung des Einen zu seinem Anderen und damit zum Sein in und bei sich beschreiben; er übersetzt sich aber dann sogleich auch ins Gedachte und bildet sich so als Verhältnis des Denkens zu seinem Gegenstand aus; drittens kommt die Einheit von Denken und Gedachtem – oder Gedanke und Dasein – ins Spiel und vollendet die gestufte und auf sich selbst zurückbezogene Dreierbewegung.

Diese Logik ist nun auch die Religion unterworfen, und zwar sowohl ihrer Geschichte, sofern sich in ihr der Reichtum der philosophischen Gedanken auch in der Religionsgeschichte zur Darstellung bringt, als auch ihrem Begriff, sofern dieser die trinitarischen Verhältnisse nachbildet und damit zugleich auf ihr Wesen durchschaubar macht. Dass in diesem Verfahren der Religion auf dem Felde der Vorstellung ihre Eigenart zuerkannt wird, ihr aber zugleich die Selbständigkeit und Vollständigkeit des Begriffs abgesprochen werden, liegt in der Natur der Sache, nämlich des universellen Gesamtzusammenhangs.

Auch die Geschichte vollzieht sich nach diesem Muster. Das einander Widerstrebende wird durch den ausgebildeten Gegensatz hindurch miteinander vereint. So baut sich – durchaus unter weltgeschichtlichen Mühen – die Einheit der Weltgeschichte auf. So sehr die je einzelnen Epochen von Auseinandersetzungen, Streit und Krieg gekennzeichnet sind, so wenig kommen die Konfliktparteien voneinander los, ja sie sind dazu bestimmt (um nicht zu sagen: verdammt), auch gegen ihre Intention am Aufbau des einen Ganzen mitzuwirken.

Das betrifft zuletzt auch die Gesellschaft. Sie ist ebenfalls von Spannungen und Konflikten durchzogen, die sich nicht auflösen lassen; vielmehr sind sie darin miteinander zu versöhnen, dass die bürgerliche Ordnung des Staates aufgerichtet und ausgehalten werden muss, welche dann den individuellen Lebensentwürfen Raum gibt. An dieser Stelle wird der problematische Einheitsdruck des Hegelschen Konzeptes greifbar. Denn wenn und weil die Logik, die von der Einheit des Geistes ihren Ausgang nimmt, nicht zu stoppen ist, muss ihr Bewegungsgesetz

¹⁰ Diese Abfolge lässt sich am besten anhand der Enzyklopädie studieren: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Theorie-Werkausgabe Bde. 8–10, Frankfurt am Main 1970.

auch die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte überhaupt in sich begreifen – daher gewinnt Hegels Geschichtsphilosophie bei kritischer Betrachtung den Eindruck einer Konstruktion. Strukturlogik und erwartete Realgeschichte sind nicht konsequent zu trennen.

Genau das macht dann auch die Anfälligkeit des Hegelschen Projektes aus, das so lange überzeugt, als die grundsätzliche Richtung hin auf Fortschritt in der Geschichte gesellschaftlich geteilt wird. In dem Moment, wo es sich nicht länger so verhält, wird die Deskription der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Dynamik zur Konstruktion des Rechtsstaats als Machtstaat. Darum hat ja auch die Hegelsche Philosophie, wie man weiß, einen doppelten Ausgang genommen: im utopischen Linkshegelianismus, kulminierend in der Marxschen Theorie und Praxis, einerseits, im bürgerlich restringierten Rechtshegelianismus etwa Marheinekés, andererseits. Das spricht dafür, dass die Konsequenz des Gesamtprojektes nur historisch gebremst werden kann, aber immer wieder aufzubrechen imstande ist. Es ist die – historisch veranlasste – Übersetzung der Trinitätslehre in eine Universaltheorie, die für diese Lage verantwortlich ist.

In die Fluchtlinie dieser Theorie stellt sich nun auch Wolfhart Pannenberg. Von ihr aus gesehen, können wir nun noch genauer verstehen, was er unternimmt, um die ihm nicht geheure weltgeschichtliche Dynamik bei Hegel zu unterbrechen, ohne die umfassende Bedeutung des trinitarischen Gottesgedankens aufzugeben. Der entscheidende Unterschied liegt in der Verbindung von geschichtlicher Gründung der Trinitätslehre und ihrer religiösen Begrenzung. Denn für Pannenberg ergibt sich nicht nur der trinitarische Gedanke, sondern darüber hinaus die trinitarische Wirklichkeit Gottes selbst aus der Selbstunterscheidung Jesu von seinem Vater, wie sie in der Verkündigung Jesu laut wird, und der Beauftragung Jesu mit der Durchsetzung des Gottesreiches, zumal in der durch die Auferweckung Jesu verwandelten Gestalt, die bis auf das Ende der Geschichte hin ausgreift. Eben daraus folgt nun aber auch die Beschränkung des universalgeschichtlichen Schlüssels auf die Wirklichkeit der Kirche. Denn wenn die Auferweckung Jesu die Vorwegereignung des Weltendes darstellt, dann lässt sich der Gedanke einer vollendeten Geschichte nur aus dieser Perspektive rechtfertigen. Die Kirche Christi steht daher in der Pflicht, diese sie selbst begründende Wirklichkeit in der Geschichte zu vertreten; darum muss sie sich auch, je weiter die Geschichte voranschreitet, zunehmend als die eine Kirche darstellen, also tendenziell alle lehrmäßigen Differenzen und frömmigkeitsgeschichtlichen Variationen überwinden. Allerdings kann sie ihre Verantwortung für die Zukunft nur so wahrnehmen, dass sie an den Anfang ihrer Geschichte anknüpft und an dessen Fortsetzung festhält; daraus erwächst das Modell einer geschichtlichen Situations- und Selbstwahrnehmung, das auf Kontinuität eingestellt ist und Brüche, gar revolutionärer Art, vermeidet. Politisch gesehen, handelt es sich – trotz der grundsätzlichen Zukunftsorientierung – um ein radikal konservatives Programm der Religion.

Pannenberg meint damit die aufklärerische Spitze bei Hegel abgebrochen zu haben; seine Theologie versucht sich als konsequente Aufklärungskritik darzustellen. Allerdings unterbleibt bei Pannenberg – auffälligerweise! – jeder Versuch, die eigene Theologie selbst noch einmal historisch einzuordnen. Ja, sie verweigert

sich gerade dieser Betrachtung – in dem aus dem Gefälle der Theorie nachvollziehbaren Interesse, den eigenen Entwurf, der doch auf das Ende der Geschichte vorgreift, selbst noch einmal innergeschichtlich zu relativieren. Insofern allerdings unterliegt Pannenberg's Geschichtsverständnis selbst auf dialektische Weise der Aufklärung. Es tritt nämlich, gerade im antiaufklärerischen Gestus, in die Rolle einer aufklärungsanalogen Universaltheorie ein – und muss sich eben darum die aufgeklärte Kritik gefallen lassen, der Historisierung unterworfen zu werden. Dafür lohnt ein Rückblick auf Lessing.

4 TRINITÄT IN AUFGEKLÄRTER PERSPEKTIVE

Pannenberg hat sich auf den Gedanken Lessings bezogen, mit der dieser eine spekulative Fassung der Trinitätslehre in Angriff nahm.¹¹ Es handelt sich um ein – Hegel in bescheidenerem Sinn vorwegnehmendes – Argument, das mit dem Bildbegriff arbeitet. Es lautet so: Das Absolute kann nur dann das Absolute sein, wenn es sich auch als Absolutes weiß. Dazu benötigt es ein Bild von sich, das als Bild des Absoluten denselben Realitätsstatus besitzt wie das Absolute selbst. Gott braucht Gott Sohn, wie Lessing sich ausdrückt. Die Einheit des Absoluten und seines Bildes baut sich nun vollzugsförmig auf – und das ist die Funktion des Geistes. Diesen Gedanken hat Lessing bereits um 1750 in dem kleinen, nur aus dem Nachlass bekannten Text *Christentum der Vernunft* entwickelt – und damit in der Tat auf eine Versöhnung von theologischer Vorstellung und vernünftigen Gedanken abgezielt.¹² Doch mit diesem Argument ist die Pointe bei Lessing nur zum Teil erfasst. Er hat nämlich diese spekulative Überlegung auch in seine Schrift *Erziehung des Menschengeschlechts* eingefügt – und damit erst bekommt sie ihre eigentümliche Schärfe.

Der Titel *Erziehung des Menschengeschlechts* ist Programm. Er will das Ineinander von Religion und Geschichte darlegen, und er tut das so, dass unter dem Stichwort der Erziehung der göttliche Einfluss in der Geschichte namhaft gemacht wird; der Geschichte, die sogleich als universale Geschichte des Menschengeschlechts zu verstehen ist. Schon in dieser Aufstellung wird klar, dass Religion und Geschichte keine Alternative sind; vielmehr gehört zur Religion ihre geschichtliche Darstellung und Wirksamkeit, ebenso wie die Geschichte von der Religion zehrt. Von daher relativiert sich die manchmal erörterte Alternative, ob die Geschichte die Religion braucht, um zu sich selbst zu kommen, oder ob sie diesen Weg zu sich auch aus eigenem Vermögen gehen kann: das eigene Vermö-

¹¹ Viel lässt sich über Lessing lernen aus dem Artikel von WALTER SPARN/STEPHAN NACHTSHEIM, § 16 Gotthold Ephraim Lessing, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Überweg, völlig neu bearbeitete 4. Ausgabe, hrsg. von HELMUT HOLZHEY, Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 5, Heiliges Römisches Reich deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa, Basel 2014, 319–344.436–438.

¹² GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Das Christentum der Vernunft*, in: DERS.: Werke, München 1976.

gen schließt gerade die Einbeziehung der Religion nicht aus, so wie umgekehrt die Religion erst in der Geschichte ihre Realität gewinnt.

Nun lässt sich dieses Programm aber nur unter zwei Bedingungen durchführen. Einmal muss sich die Religion in ihrer und als ihre eigene Geschichte darstellen; die Theologie gewinnt so grundsätzlich eine religionsgeschichtliche Anlage. Sodann müssen alle religiösen und theologischen Differenzen auf die gemeinsame Grundlage der Geschichte des Menschengeschlechts abgebildet werden – und die kann, weil sie sich nicht empirisch ergibt, nur normativ gefasst werden als die geschichtliche Verwirklichung von Humanität.

Aus diesen Bedingungen erklärt sich die eigentümliche Gliederung der Erziehungsschrift, dass es nämlich in einer ersten Etappe der Religionsgeschichte um die Herausbildung des Monotheismus geht; diese wird von Lessing im Alten Testament gesucht und gefunden. Der Monotheismus wird daher sogleich in die Perspektive des einheitlichen moralischen Gesetzes gerückt; nur darin besitzt er seine Wahrheit. Die Heraufkunft dieser Einheitlichkeit des moralischen Gesetzes ist also selbst historisch; es ist nicht auf eine abstrakte Weise mit der ursprünglichen Menschheit gegeben. Die anschließende zweite Etappe besteht bekanntlich in der Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele, die an Jesus von Nazareth geknüpft wird – der nicht nur als Verkündiger einer Lehre, sondern als personaler Repräsentant ihrer Wirklichkeit in den Blick kommt. Eigentümlicherweise geht es Lessing aber bei diesem Stichwort der Unsterblichkeit nicht um Fragen von Tod und Weiterleben, sondern um die Fixierung des moralisch verpflichteten Subjekts. Stellt der Monotheismus die objektive Verbindlichkeit dar, so übernimmt die Unsterblichkeit der Seele die Rolle des diesem Gesetz verbundenen Handlungsträgers. Denn keine sinnlich-vorläufige Daseinsbestimmung des Menschen kann sich zwischen die genaue und strenge Korrespondenz von (göttlichem) Sittengesetz und (humanem) Subjekt schieben. Man sieht hier deutlich, wie die gemeinsame Folie der verpflichtenden Humanität die beiden idealtypischen Epochen der Religionsgeschichte miteinander verbindet. Diese Einsicht könnte übrigens auch als Argument gegen den Vorwurf angeführt werden, Lessings Rekonstruktion der Religionsgeschichte sei zu schlicht, ja naiv. Denn auch wenn man das religionsgeschichtliche Material verbreiterte und historisch anders zu gewichten hätte – das Urteilkriterium, die verpflichtende Humanität, wäre davon nicht betroffen.

An dieser Stelle, in der Erörterung der zweiten Epoche der Religionsgeschichte, kommt übrigens der spekulative Gedanke der Trinitätslehre erneut zum Einsatz, von dem schon im *Christentum der Vernunft* die Rede war. Wir können ihn jetzt so deuten, dass in ihm unterstrichen wird: Die Einheit der Religionsgeschichte baut sich über die differenzierte Einheit Gottes selbst auf. Die Entsprechung von monotheistisch grundiertem Sittengesetz und moralisch verpflichtetem Subjekt besitzt den Status der Unbedingtheit. Die Theologie, in ihren bildlich gefassten Vorstellungen, zeichnet diesen Sachverhalt quasi dogmatisch auf – und begleitet so auf religiöse Weise die Authentizität des geschichtlichen Prozesses der Humanität.

Doch hier interessiert uns noch etwas anderes, nämlich die dritte Phase des Prozesses – für die Lessing, überraschenderweise, den Begriff des Geistes nicht

gebraucht; vielleicht, um sich von der joachitischen Tradition abzugrenzen. Überhaupt bleibt Lessing, was diese ausstehende Epoche angeht, mit deren Beginn er doch in seiner Gegenwart rechnet, äußerst zurückhaltend; von chiliastischem Überschwang keine Spur. Bilder vom Paradies – im Himmel oder auf Erden – gibt es so wenig wie Ausmalungen von Auferstehungszuständen. Stattdessen erwägt Lessing als neue Einsicht, die mit der erwarteten Vollendungsstufe der Erziehung des Menschengeschlechts erreicht wird, die christlich heterodoxe Vorstellung einer mehrfachen individuellen Wiedergeburt. Welchen Sinn hat dieser Vorschlag?

Er entbehrt nicht einer gewissen Zwiespältigkeit. Einerseits ist der Sinn gut zu erkennen, der zu diesem Vorschlag führt. Denn die Wiedergeburt soll die Möglichkeit einer individuellen Vervollkommnung bereitstellen, die sich nicht als gesamtgeschichtliche Vollendung verstehen muss. Man kann für diesen Vorschlag näherhin drei Gründe nennen. Einmal setzt sich die Bewegung der Erziehung des Menschengeschlechts in der Tat fort; der darin implizierte Fortschrittsgedanke kann nicht geleugnet werden. Sodann aber vollzieht sich dieser Fortschritt nicht auf die Weise, dass eine spätere Zeit in ihrer Gesamtheit die noch verbleibenden Defizite früherer Geschichtsetappen kompensieren muss. Vielmehr bleibt, drittens, die individuelle Perspektive erhalten, dass sich gerade im einzelnen Menschen die religionsgeschichtlich angezeigte und humanitätsgeschichtlich akute Vollkommenheit realisiert, wie sie sich auch im trinitarischen Dogma aus göttlicher Sicht darstellt. Die Einheit Gottes kommt in der Einheit des individuellen Subjekts zur Darstellung. Die Trinitätslehre wird, so gesehen, bei Lessing als Strukturtheorie einer Individualitätstheoretisch zugespitzten und humanitätstheoretisch normierten Geschichte des Menschengeschlechts verstanden.

Auf der anderen Seite scheint die Wiedergeburtsvorstellung doch auch so etwas wie ein anthropologisches Verhängnis zu sein, ein Rad, das ohne Ende rollt und nie zum Stillstand kommt. Um diesen Eindruck eines – dem Fortschrittsgedanken emphatisch widersprechenden – Zwanges zu entgehen, muss man die systematische Stellung von Lessings Vorschlag im Rahmen der Erziehungsschrift im Bewusstsein behalten. Anders als es bei Platon zu sein scheint, markiert für Lessing die Palingenesie nicht den Zustand des Mangels, der irgendwann (oder auch niemals) überwunden sein wird, sondern steht für die Aussicht des Gelingens; denn die Vorstellung ist ja unter dem Aspekt der dritten Phase der trinitarischen Geschichte eingeordnet. Wenn man dieser Spur der möglichen Realisierung des Guten im individuellen Leben folgt, dann kann der Wiedergeburtsgedanke dazu in Anspruch genommen werden, die Verwirklichungsstufe der Humanität im eigenen Leben anzuerkennen; eine utopische Vollständigkeit muss nicht erstrebt werden. Schließlich muss man ins Feld führen, dass es ja ein individuelles Bewusstsein vom Wiedergeborenen inklusive einer ›Erinnerung‹ an früheres Leben nicht geben muß – ja, genau betrachtet, auch nicht geben kann. Für das je eigene Bewusstsein reicht die Einsicht, dass auch die empirische Unvollständigkeit des Guten der reale Ausdruck der jeweiligen Wirklichkeit des Guten darstellt. Bedenkt man diese Akzentuierungen des Palingenesiegedankens mit, dann lässt er sich als Ausdruck von Lessings Absicht gut verstehen.

Damit unterscheidet sich Lessings eigene Position von der Aneignung, die sein Anstoß beim frühen Schelling wie beim reifen Hegel gefunden hat. Dort hatte der spekulative Kern den Ausgangspunkt geboten für die trinitarische Strukturierung der Weltgeschichte insgesamt. Selbst Pannenberg, der den historischen Ausgang der Trinitätslehre gegen die Idealisten notiert und festhält, hat das geschichtlich-antiutopische Moment bei Lessing übersehen. Mit Lessings Theorie kann man keine Universalgeschichte konstruieren, so wenig sie sich von der Verbindlichkeit eines Fortschritts zur Humanität auch nur im Geringsten abbringen lässt. Sie bleibt der individuellen Perspektive verbunden – und findet gerade in deren Vollendung die Pointe der Trinitätslehre. Es mag nicht verwunderlich sein, dass wir diesem Aspekt der Selbstbegrenzung – um nun die Selbsthistorisierung dieses Deutungsvorschlags wenigstens anzudeuten – gerade heute etwas abgewinnen können: nach dem Ende einer Zeit umfassender Geschichtsentwürfe, also dem Zusammenbruch der Fortschrittsutopien, aber doch in einer Situation, in der von der Maßgeblichkeit der Humanität nichts nachgelassen werden darf. Dass dafür auch theologische Schematisierungen unerlässlich sind, so wenig sie sich unmittelbar in Realgeschichte übersetzen lassen, gehört mit zu diesem Programm. Die Theologie hält den geschichtlichen Deutungsraum offen für die unbedingte Normativität des Humanen, das sich allein durch geschichtsphilosophische Konstruktionen und universalgeschichtliche Entwürfe nicht sichern lässt.

Am Beispiel Lessings sich auf die Aufklärung in diesem Sinne einzustellen, hält uns bei ihrem kritischen und konstruktiven Sinn fest. Die Aufklärung lässt sich nicht überholen und hat eine derartige Anstrengung auch gar nicht nötig, weil sie selbst den Raum der Humanität geschichtlich offen hält und auf individuelle Verwirklichung setzt. Das gilt nicht nur für die Gegenwart und die Zukunft, sondern auch für die Betrachtung der Vergangenheit. Denn schaut man aus dieser Perspektive auf Konstellationen in der vorangegangenen Geschichte, dann wird man auch an diesen historischen Orten die Spuren der Wahrheit finden, deren vollen Sinn die Aufklärung zur Sprache bringt. Zu solchen Betrachtungen der Vergangenheit im Horizont der Zukunft zum Gewinn der Gegenwart anzuregen, davon sind viele Anstöße von Walter Sparr ausgegangen, und dafür sei ihm an dieser Stelle von Herzen gedankt.