

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus Von Stosch / Muna Tatarı (eds.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Streit um die Trinität

in: Klaus Von Stosch / Muna Tatarı (eds.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, pp. 237–258

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie 7)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657775385_014

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch / Muna Tatarı (Hrsg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Streit um die Trinität

in: Klaus Von Stosch / Muna Tatarı (Hrsg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, S. 237–258

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie 7)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657775385_014

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Streit um die Trinität

Die Frage nach der rechten Ausgestaltung der Trinitätstheologie ist einer der ältesten Streitpunkte im Christentum. Er ist so umstritten, dass sogar darüber gestritten wird, ob man darüber streiten sollte. Bis heute gibt es nicht wenige Christen, die mit dem trinitarischen Glauben nicht viel anfangen können und ihn einfach als Mysterium hinnehmen wollen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch viele Theologen, die gerade in der Trinitätstheologie den Schlüssel für christliche Theologie überhaupt sehen und von ihm ausgehend alle Themen der christlichen Glaubenslehre verständlich machen wollen.¹ Manche versteigen sich sogar zu der Aussage, dass es nur mit der Trinitätstheologie möglich ist, überhaupt sinnvoll von Gott zu sprechen² und dass erst von der Trinität her die entscheidenden Argumente neuzeitlicher Religionskritik abgewehrt werden können.³ Allerdings ist dabei wiederum umstritten, wie die Trinitätstheologie genau zu denken und zu formulieren ist, damit sie diesen Dienst leisten kann.

Um hier klarer zu sehen, will ich in dem nachfolgenden Beitrag einige der wichtigsten Debattenbeiträge zur Trinitätstheologie der letzten Jahre miteinander ins Gespräch bringen, um auf dieser Basis eine Klärung der theologischen Theoriebildung zu erreichen. Auf diese Weise will ich auch die in diesem Band jeweils ausführlich vorgestellten trinitätstheologischen Positionen würdigen und einordnen. Erst auf der Grundlage einer solchen präzisen Wahrnehmung der innerchristlichen Diskussionslage scheint mir ein muslimisch-christliches Gespräch zu dieser Theoriebildung fruchtbar zu sein.

Bevor ich in die Vorstellung der verschiedenen trinitätstheologischen Positionen einsteige, will ich die gemeinsame Ausgangsbasis aller Theorien verdeutlichen. Jede christliche Rede von der Trinität hat ihren Ausgangspunkt in der heilsgeschichtlichen Erfahrung. Es geht um die Erfahrung, dass uns einerseits in Jesus von Nazaret tatsächlich in unüberbietbarer Weise die Zusage Gottes erfahrbare Wirklichkeit wird, so dass die Vollmacht seines Rufs in die Nachfolge erst richtig gewürdigt wird, wenn er als Wesenswort Gottes erkannt wird. Andererseits geht es darum, dass die Macht der Liebe und die Nähe der Gottesherrschaft, die in Jesus hereinbricht auch nach seinem Tod erfahrbare Wirklichkeit bleibt und die Jünger und Jüngerinnen Jesu bis heute mit der Kraft ausstattet, die in Jesus erfahrbare Menschenfreundlichkeit Gottes in der Welt präsent zu halten. Aus christlicher Sicht ist es also so, dass der Geist Jesu

¹ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*.

² Vgl. T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik*, 152: „Von Gott reden können wir nur, wenn und weil Gott trinitarisch ist.“

³ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 381f.

auch nach seinem Tod erfahrbare Wirklichkeit bleibt und die ihm Nachfolgenden von innen ergreift und verwandelt. Dieser doppelten Erfahrung einerseits von Gott in Jesus gerufen zu sein und andererseits bleibend von demselben Geist ergriffen zu sein, der auch die Gemeinschaft mit Jesus trägt, ist es geschuldet, dass Christen davon sprechen, dass Gott sich in zweierlei Weise den Menschen mitteilt: als herausforderndes Zusagewort – normativ Wirklichkeit geworden in Jesus von Nazaret – und als bleibende innere Wirklichkeit der dieses Zusagewort erkennenden und verbreitenden Liebe, in christlicher Terminologie in der Geistwirklichkeit Gottes bzw. im Heiligen Geist. Gott als Ursprung des Rufs, der mir im Logos herausfordernd entgegentritt, und der Liebe, die mich im Geist ergreift und verwandelt, ist ein abgründiges Geheimnis, das nur deswegen Vater genannt werden darf, weil Gott selbst uns in seinem Logos zu dieser Anrede ermächtigt.

Die Rede von Gott als Vater, Logos und Heiligem Geist ist also zunächst einmal nichts weiter als eine Auslegung der christlichen Erfahrung, von Gott in Jesus gerufen und auch nach seinem Tod nicht im Stich gelassen zu sein. Diesem Zeugnis dürften auch Muslime nicht fundamental misstrauen, wenn sie sich bewusst machen, dass auch der Qur'ān Jesus wiederholt als Wort Gottes würdigt (4:171; 3:45) und dass auch im Qur'ān Jesus vom Geist Gottes begleitet wird (26:192f.), der Geist Gottes es ist, der die Menschen stärkt (58:22) und Gottes Geist seine Mitteilung an die Menschen vermittelt (97:4). Und in diesem Zeugnis sind sich eigentlich alle Christen einig und auch alle theologischen Entwürfe zur Trinitätstheologie gehen von diesem heilsgeschichtlichen Bezugspunkt aus.

Der Streit beginnt erst, wenn versucht wird, diesen erfahrungsbezogenen Ausgangspunkt zu Wesensspekulationen über das innertrinitarische Sosein Gottes zu nutzen. In dieser sogenannten immanenten Trinitätstheologie haben sich – wie auch in diesem Band deutlich wird – unterschiedliche theologische Schulen entwickelt, die ich im Folgenden näher in den Blick nehmen will. Dabei verzichte ich auf eine allgemeine Übersicht über die Debattenlage, weil diese schon von Thomas Schärtl und Bernhard Nitsche in diesem Band geleistet wurde, und steige direkt mit einer Diskussion der sozialen Trinitätstheologien ein (1.). Denn diese Form der Trinitätstheologie dürfte es sein, die im muslimisch-christlichen Gespräch besondere Schwierigkeiten bereitet. Danach will ich wenigstens kurz auf monosubjektive Trinitätstheologien eingehen und insbesondere die ja auch in diesem Band zusammengefassten Diskussionsbeiträge Thomas Schärtls und Jürgen Werbicks in den Blick nehmen (2.). Schließlich versuche ich in Auswertung der muslimischen Beiträge in diesem Band einige Folgerungen für das muslimisch-christliche Gespräch zu ziehen (3.).

1. Soziale Trinitätstheologien auf dem Prüfstand

Als soziale Trinitätstheologien bezeichne ich alle trinitätstheologischen Entwürfe, die von drei Subjekten, Freiheiten und/ oder Selbstbewusstseinen in Gott sprechen und dadurch eine Art soziales Miteinander in Gott zu denken scheinen. Ihr Kennzeichen besteht darin, dass sie den Personenbegriff innertrinitarisch im Sinne seiner seit der Neuzeit entstandenen Bedeutung verwenden. Dagegen scheint es mir kein charakteristisches Kennzeichen sozialer Trinitätstheologie zu sein, dass hier „die Differenz zwischen den trinitarischen Personen als so groß gedacht wird, dass die Differenz von Gott und Welt demgegenüber fast (vernachlässigbar) klein erscheint.“⁴ Denn zum einen kommt man vom Begriff unterschiedlicher Freiheiten nicht so leicht zu dieser Art der je größeren Differenz in Gott und zum anderen ist die Frage, wie die Differenz zwischen Gott und Welt zu denken ist, eine Herausforderung, die auch aus der Perspektive monosubjektiver Trinitätstheologie bedacht werden muss.

a) Argumente für soziale Trinitätslehren⁵

Die Attraktivität sozialer Trinitätstheologien liegt zunächst einmal darin, dass sie Gottes Wesen als Liebe einsichtig zu machen versprechen. Wenn Gott nicht nur Liebe *haben*, sondern Liebe *sein* soll, scheint es unausweichlich zu sein, Gott in sich als interpersonales Liebesgeschehen zu konzipieren. Da Liebe eine Mehrzahl von Personen braucht, insofern die Liebe zu einem Du immer größer ist als die Liebe zu mir selbst, scheint es auch Ich und Du in Gott geben zu müssen, wenn Gott vollkommene Liebe sein soll. Gerade dieser Gedanke ist es, der den Gedanken mehrerer Freiheiten in Gott nahelegt – und er wird auch bei Thomas Schärtl in seinem ersten Modellschema sehr treffend zusammengefasst.

Einen weiteren Anknüpfungspunkt für die soziale Trinitätslehre sehen manche Theologen in einer Art sozialpolitischer Dimension der trinitarischen Gottrede – etwa dann, wenn beispielsweise bei Moltmann und Boff das Zueinander der innertrinitarischen Personen als Modell für einen hierarchiefreien, Andersheit wertschätzenden zwischenmenschlichen Umgang verstanden wird.⁶

⁴ T. SCHÄRTL, TRINITÄT, Einheit und Eigenschaften Gottes, in diesem Band, 33.

⁵ In den folgenden beiden Unterabschnitten nehme ich teilweise wörtlich einige Gedanken aus meinem Artikel Drei Religionen – Ein Gott?, auf.

⁶ Vgl. nur LEONARDO BOFF, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 112: „Alles ist in ihnen (den drei Personen; Vf.) gemeinsam und wird einander mitgeteilt, außer dem Unmittelbaren: dem, was sie voneinander unterscheidet. Der Vater ist ganz im Sohn und im Heiligen Geist; der Sohn ist ganz im Vater und im Heiligen Geist; der Heilige Geist ist ganz im Vater und im Sohn. Von daher beziehen wir die Utopie der Gleichheit, die die Unterschiede achtet, der vol-

Ein drittes Argument für soziale Trinitätslehren besteht in der biblisch bezeugten Selbstunterscheidung Jesu von seinem himmlischen Vater. Diese Selbstunterscheidung müsse aber – so argumentieren vor allem Georg Essen und Magnus Striet in ihren Beiträgen – ihren Grund in der Selbstunterscheidung des Logos vom Vater haben, wenn Inkarnation ernst genommen werden soll. Es müsse deshalb verschiedene Personen bzw. verschiedene Subjekte in Gott geben. „Wenn“ – so Walter Kasper in einer viel zitierten Formulierung – „die göttlichen Hypostasen in Gott keine Subjekte sind, können sie auch in der Heilsgeschichte nicht als Subjekte sprechend und handelnd auftreten.“⁷ Das Problem bei dieser Argumentation ist allerdings der Heilige Geist, der in der Bibel kaum als eigenes Subjekt auftritt und sich jedenfalls nicht in Selbstunterscheidung vom Vater absetzt.⁸ Dennoch bleibt es richtig, dass die Freiheitsdifferenz zwischen Jesus und Gott auch innertrinitarisch eingeholt werden muss.

Von daher sprechen alle drei angeführten Argumente dafür, den innertrinitarischen Personenbegriff stark zu machen und die Rede von den drei Personen im Wesen des einen Gottes im Sinne des neuzeitlichen Personenbegriffs zu deuten. Dies ist deswegen bemerkenswert, weil es lange Zeit in der Entfaltung christlicher Trinitätstheologien als selbstverständlich galt, dass mit dem innertrinitarischen Personenbegriff etwas völlig Anderes gemeint ist, als das, was wir in unserer Alltagssprache mit Person meinen. Person bedeute eben – so die Vertreter der lateinischen bzw. monosubjektiven Trinitätstheologie bis heute – so etwas wie Seins-, Existenz- oder Gegebenheitsweise, dürfe aber nicht als selbständiges und vor allem nicht als selbstbewusstes Aktzentrum gedeutet werden. Dagegen schließen die Vertreter der sozialen Trinitätstheologie bewusst an den neuzeitlichen Personenbegriff an und müssen dann von den innertrinitarischen Personen auch so etwas wie Freiheit und Selbstbewusstsein aussagen. Kann man aber drei Freiheiten oder drei Bewusstseinszentren in Gott annehmen, ohne die Grenze zum Tritheismus zu überschreiten? Kann man wirklich annehmen, dass es mehrere Iche in Gott gibt, dass also das eine selbstbewusste Ich zum anderen Du sagen und sich für dieses Du entscheiden kann, ohne dass dadurch der Glaube an den einen und einzigen Gott aufgegeben wird?

len Gemeinschaft und der gerechten Beziehungen für Gesellschaft und Geschichte.“ Diese Position fasst Schärtl in seinem Modellschema 2 zusammen.

⁷ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 368, zit. n. G. GRESHAKE, *Streit um die Trinität*, 535.

⁸ Vgl. J. WERBICK, *Gott verbindlich*, 625.

b) Freiheitsanalytische Aneignung des innertrinitarischen Personenbegriffs

Wurde unter Vertretern sozialer Trinitätstheologien an dieser Stelle lange Zeit äußerst vorsichtig formuliert, um das monotheistische Grundbekenntnis nicht zu gefährden, so haben Gisbert Greshake, Magnus Striet und Georg Essen in den letzten zehn Jahren in profilierter Weise die Position vertreten, dass man von drei Freiheiten in Gott sprechen dürfe, denen jeweils auf unhintergehbare Weise Selbstbewusstsein eigne. Die Positionen Striets und Essens haben dabei deswegen in besonderer Weise Anstoß erregt⁹, weil beide auch noch explizit darauf bestehen, dass die Rede von Selbstbewusstsein, Freiheiten und Personen in Gott nicht nur in analoger, sondern in univoker Weise zu verstehen sei.¹⁰

Doch ehe ich auf diese Besonderheit eingehe, will ich kurz ihre Grundposition einer freiheitsanalytischen Aneignung des innertrinitarischen Personenbegriffs und seine Anwendung auf die immanente Trinitätslehre erläutern. Ihre Grundthese besteht wie gesagt darin, dass „in Gott mit drei Freiheiten und damit auch mit drei Bewusstseinen zu rechnen ist“¹¹. Im Rekurs auf die Freiheitsanalyse ihres Lehrers Thomas Pröpper erläutern Striet und Essen den Freiheitsbegriff dadurch, dass sie Freiheit als das ursprüngliche Sich-Öffnen auf Gehalt hin bestimmen. Freiheit vollziehe ich nur, indem ich mich auf einen bestimmten Gehalt hin öffne und dadurch meine Identität bilde. Wie beim Menschen so sei auch bei den innertrinitarischen Personen Freiheit als Moment des Sichbestimmens durch die Affirmation von Gehalt zu verstehen. Anders als beim Menschen sei bei den innertrinitarischen Personen und damit bei Gott auszuschließen, dass die göttliche Freiheit

durch das Sich-Öffnen auf einen Gehalt hin erst zu etwas wird, was sie zuvor nicht gewesen ist, und hierdurch erst ihr personales Selbstsein gewinnt. Eine im Begriff vollkommener Freiheit gedachte Freiheit wäre dann eine immer bereits bei sich seiende Freiheit, die dann auch immer bereits auf Gehalt hin geöffnet ist und diesen affirmiert hat, und es wäre darüber hinaus eine Freiheit, die alle als Gehalt möglichen Möglichkeiten immer bereits identifiziert hat.“¹²

Eine göttliche Freiheit zu denken impliziert also, dass die Identität der Personen immer schon dadurch vollzogen ist, dass sich Freiheit auf einen voll-

⁹ Vgl. nur H. VORGRIMLER, *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?*, 547, der die Rede von drei Freiheiten in Gott für unannehmbar hält, und der meint, dass diese zwangsläufig in den Tritheismus führe; Freiheit dürfe nicht als Kennzeichen der innertrinitarischen Hypostasen verwendet werden, weil sonst eine neoidealistische Zerstörung der Einheit und Einzigkeit Gottes drohe (vgl. ebd., 551).

¹⁰ Vgl. etwa die ausdrückliche Univozitätsbehauptung hinsichtlich des Personenbegriffs bei GEORG ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personenphilosophie*, Regensburg 2001, 334 Fn. 57.

¹¹ M. STRIET, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz*, 147.

¹² M. STRIET, *Konkreter Monotheismus*, 186f.

kommenen Gehalt bezieht und sich durch einen vollkommenen Gehalt bestimmt, der sie immer schon konstituiert und sie in ihrem Wesen mitbestimmt. Freiheitstheoretisch gesprochen ließe sich die Trinitätslehre dann so formulieren,

dass die göttlichen Personen anfanglos sich in der formell unbedingten Aktualität der jeweils eigenen Freiheit vollständig als Gehalt aktuieren und so, als die gleichursprünglichen freien Personen, der eine Gott und die vollkommene Liebe sind. Gehalt der drei Freiheiten in dem einen Gott sind und können ja auch nur die jeweils anderen Freiheiten sein, da nur göttlicher Gehalt die notwendige Adäquanz für eine göttliche Person aufweist. Dieses ursprünglich freie Gehaltsein der Personen füreinander macht das Wesen des einen Gottes, vollkommene Liebe zu sein, aus.“¹³

Gott könne also dann als vollkommene Liebe gedacht werden, wenn die einzelnen innergöttlichen Personen ganz Gehalt füreinander sind und sich so immer schon im Voneinander-her- und Aufeinander-hin-Sein realisieren, wenn sie gewissermaßen in ihrer Freiheit ganz und gar darin aufgehen, sich von der je anderen innergöttlichen Freiheit bestimmen zu lassen. Person in Gott bedeute also – so Gisbert Greshake in der gleichen Stoßrichtung –

reine Beziehung, reines Voneinander-her- und Aufeinander-hin-Sein. Unter uns Menschen bleibt eine ständige Differenz zwischen Ich-Sein (bzw. In-sich-Sein) und Für-andere-Sein, zwischen Substanz-Sein und Beziehung-Sein. Das kann in Gott nicht so sein. Hier ist jede Person dadurch, dass sie gibt und empfängt.“¹⁴ D.h. „die eine Gottheit und die Vielheit der Personen sind gleichursprünglich, gleichwesentlich, gleichkonstitutiv.“¹⁵

Diese Position sei deshalb nicht tritheistisch – so wiederum Magnus Striet –, weil sich die innertrinitarischen Personen in unvermittelter Unmittelbarkeit aufeinander beziehen und so eine Form von Einheit realisieren, die endlichen Freiheiten, die sich immer nur vermittelt aufeinander beziehen können, unmöglich sei.¹⁶ Die drei innertrinitarischen Personen scheinen also so etwas wie eine perfekte Beziehung zu bilden, in der alle einander so sehr in Liebe zugewandt sind, dass durch die Verschiedenheit der Personen der eine und einzige Gott entsteht.

c) Kritik an einer freiheitsanalytischen Reformulierung sozialer Trinitätstheologien

Genau an dieser Stelle setzt nun aber die Kritik an der freiheitsanalytischen Reformulierung sozialer Trinitätstheologien an. Wie kann durch Zuwendung

¹³ M. STRIET, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz*, 149f.

¹⁴ G. GRESHAKE, *Streit um die Trinität*, 536.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. M. STRIET, *Konkreter Monotheismus*, 191.

eines Ichs zu einem Du wirkliche Einsheit entstehen? Das Ich kann noch so sehr vom Du her und auf es hin sein; es bleibt doch in unhintergebar Weise ein Ich. Das Du kann nie wissen, was es für mich heißt, ich zu sein. Oder mit Thomas Schärtl gesprochen: „Rekonstruiert man die Einheit Gottes bewußtseinstheoretisch, so wird man zugeben müssen: Vater, Sohn und Geist ‚wissen‘, wenn sie ‚ich‘ sagen, um ein je Verschiedenes, zu dem die anderen Personen logischer Weise keinen Zugang finden werden.“¹⁷ Die Subjektivperspektive erscheint uns zumindest in unserer Grammatik als unhintergebar, so dass unklar bleibt, wie verschiedene Bewusstseine zusammen durch liebevolle Zuwendung eine Einheit bilden können, die noch monotheistisch interpretierbar wäre. Deshalb scheint der Vorwurf des Tritheismus beim Ausgangspunkt von drei unhintergebaren Selbstbewusstseinen unausweichlich zu sein, auch wenn das eine Selbstbewusstsein das andere ganz und gar als seinen Gehalt nimmt. Die Denkfigur eines Kommerziums göttlicher Freiheiten oder Selbstbewusstseine scheint nicht mehr mit dem Monotheismus vereinbar zu sein und die selbstvermittelte Identität des Wesens Gottes zu zerstören.¹⁸

Dieses Problem ist den Vertretern sozialer Trinitätstheologien natürlich bewusst. Striet und Essen meinen es durch die oben erwähnte Denkfigur unvermittelter Unmittelbarkeit lösen zu können. Wenn sich die drei Bewusstseine in unvermittelter Unmittelbarkeit aufeinander beziehen, dann sei der Begriff wirklicher Einheit und Einsheit erreicht. Die Frage ist nun allerdings, wie unvermittelte Unmittelbarkeit zwischen Freiheiten zu denken ist, ohne dass die Unterscheidung in verschiedene Bewusstseine unterlaufen wird.¹⁹ Wie kann eine Freiheit sich in ihrer Freiheit in unvermittelter Unmittelbarkeit auf andere Freiheit beziehen, ohne dass dadurch die Unterscheidung der Freiheiten unmöglich wird? Striet gibt selber zu, dass endliche Vernunft hier an ein im Letzten nicht mehr zu durchdringendes Geheimnis gerät.²⁰ Denn dadurch dass endliche Freiheit sich immer nur durch ihr fremde Gehalte realisieren könne, sei sie außerstande eine Wirklichkeit zu denken, die

¹⁷ T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik*, 533 Fn. 226. Schärtl regt deshalb an besser von einem göttlichen Bewusstsein auszugehen, „das dreifach indiziert und damit referierbar sein kann“ (ebd., 536).

¹⁸ Vgl. T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik*, 544f.; HELMUT HOPING, *Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischen Vorstoß*. In: P. WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, 166-177, hier 171, 173; H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre*, 174.

¹⁹ Die Schwierigkeit des Begriffs der unvermittelten Unmittelbarkeit besteht darin, dass der Mensch als Wesen der vermittelten Unmittelbarkeit zu bestimmen ist und gerade so seine Freiheit vollzieht (vgl. HELMUTH PLESSNER, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, 31-55). Wie kann aber unter dieser Voraussetzung ein Freiheitsvollzug in unvermittelter Unmittelbarkeit gedacht werden?

²⁰ Vgl. M. STRIET, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz*, 150.

auf keinerlei Gehaltlichkeit angewiesen ist, die nicht ursprünglich sie selbst ist.²¹

So sympathisch die in dieser Einsicht sichtbar werdende Bescheidenheit ist, so sehr bleibt durch sie doch das grundlegende Problem ungelöst. Die Behauptung einer unvermittelten Unmittelbarkeit im Kommerzium göttlicher Freiheiten ist menschlicher Vernunft offenbar nicht intelligibel. Von daher wird die tritheistische Gefährdung sozialer Trinitätslehren zwar erkannt und begrifflich abgewehrt, aber die Drei-Einigkeit Gottes wird im Letzten mehr beteuert als spekulativ einsichtig gemacht.²² Zudem bleibt die Frage im Raum, ob die Rede von mehreren Selbstbewusstseinen und Freiheiten in Gott überhaupt überzeugend durchgehalten werden kann.

Gerade im Blick auf den Begriff des Selbstbewusstseins hat Pannenberg einige Überlegungen vorgelegt, die verdeutlichen, dass dieser Begriff nicht in adäquater Weise auf die innertrinitarischen Personen anwendbar ist. Pannenberg geht in dieser Reflexion davon aus, dass die für Selbstbewusstsein konstitutive

Differenz zwischen Ich und Selbst im menschlichen Bewußtsein Ausdruck der Tatsache ist, daß wir nicht schlechthin mit uns identisch sind.“²³ „Weil im Fall menschlicher Personalität die Identität der Person nie schon vollständig und exklusiv durch die Beziehung zum anderen bestimmt ist, darum fallen im menschlichen Selbstbewußtsein Ich und Selbst auseinander. Wären wir als menschliche Personen ganz und gar durch ein bestimmtes personales Gegenüber und durch ein bestimmtes Verhältnis zu ihm konstituiert, dann bliebe für den Unterschied von Ich und Selbst und also auch für ein Selbstbewußtsein der uns geläufigen Form kein Raum.“²⁴

Eben eine derartige Konstitution durch ein personales Gegenüber und die Relation zu ihm liegt nun aber bei den göttlichen Personen vor, so dass man bei ihnen nicht in sinnvoller Weise von Selbstbewusstseinen sprechen kann.

Es nimmt daher nicht wunder, dass auch manche Theologen, die sozialen Trinitätstheologien nahe stehen, lieber nicht von verschiedenen Selbstbewusstseinen in Gott sprechen, sondern mit Hans Urs von Balthasar darauf bestehen, dass die drei Personen „ein einziges Selbstbewußtsein, Erkennen und Lieben, kurz: einen einzigen Gott bilden“²⁵. Will man aber weder den

²¹ Vgl. MAGNUS STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003 (ratio fidei; 14), 248: „*Dass* eine als frei zu denkende Wirklichkeit transzendentallogisch betrachtet zu ihrem Wirklichsein auf keinerlei Gehaltlichkeit angewiesen ist, die nicht ursprünglich sie selbst ist, weil sie diese unvermittelte Fülle als vollkommene Liebe selbst ist, entzieht sich der menschlichen Vernunft, wenn sie die innere Möglichkeit dieses Wesens zu denken versucht.“

²² Vgl. den entsprechenden Vorwurf an Moltmann bei M. MURRMANN-KAHL, „Mysterium trinitatis“?, 345.

²³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 409.

²⁴ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 465f.

²⁵ H.U. V. BALTHASAR, *Eucharistie – Gabe der Liebe*, Freiburg 1986, 2f. zit. n. H. HOPING, *Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes*, 175.

Begriff des Selbstbewusstseins noch den der Freiheit für die Explikation des innertrinitarischen Personenbegriffs verwenden, fragt sich, wie dieser überhaupt noch näher bestimmt werden kann. Ein gängiges, auch von Pannenberg propagiertes Angebot besteht an dieser Stelle in der Rede von drei Aktzentren²⁶, wobei allerdings zumeist unklar bleibt, wie ein Aktzentrum ohne Bewusstsein zu denken ist.²⁷ Von daher könnte es aussichtsreicher sein, zwar den Begriff des Selbstbewusstseins zu vermeiden, zugleich aber an den Freiheitsgedanken anzuknüpfen, um auf diese Weise zu verdeutlichen, was mit einem Aktzentrum gemeint sein könnte.

d) Freiheit ohne Selbstbewusstsein als Ausweg?

In diese Richtung weist der trinitätstheologische Vorstoß Bernhard Nitsches, der in diesem Band von ihm zusammengefasst und ins muslimisch-christliche Gespräch eingeführt wird. Nitsche erläutert in seinem Beitrag den Personenbegriff durch den Begriff freier, subjektiver Trägerschaft, ohne ihn als „reflexes, kategoriales Selbstbewusstsein“ zu fassen.²⁸ Die Kritiker sozialer Trinitätstheologien beziehen sich seiner Ansicht nach auf eine reflexionstheoretische Fassung des Begriffs des Selbstbewusstseins, die Nitsche aber gerade ausschließt. So meint Nitsche der Kritik aus dem Lager der lateinischen Trinitätstheologie begegnen zu können und also gewissermaßen von drei Ichen in Gott ausgehen zu können, die nicht von sich selbst wissen, dass sie Iche sind. Dadurch dass sie nicht auf sich als Subjekte reflektieren können, vermeidet Nitsche das von Schärfl aufgezeigte Problem von der Unhintergebarkeit des wissenden Selbstbezugs der einzelnen Selbstbewusstseine.

Nitsches Lösungsweg hängt also von der Intelligibilität eines präreflexiven Selbstbewusstseins ab, das er etwa in den subjektphilosophischen Entwürfen von Dieter Henrich vorgedacht findet. Im Anschluss an dessen Kritik an der Unmöglichkeit einer reflexionstheoretischen Erfassung des Selbstbewusstseins meint er eine vordenkliche Ebene des Selbstbewusstseins konzipieren zu dürfen. Diese vordenkliche Ebene wird nun von ihm so gedacht, dass die drei vordenklich gegebenen Selbstbewusstseine vor jeder Zeit aufeinander bezogen sind. Vehement wendet er sich deshalb nicht nur gegen Georg Essen, dem er vorwirft, mit dem Begriff des Anerkennungsverhältnisses innertrinitarisch eine sozialphänomenologische Kategorie zu verwenden²⁹ als auch gegen die „Quasi-Verzeitlichung Gottes“, die aus seiner Sicht den Ansatz von Magnus

²⁶ So etwa bei Hoping und bei W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 347 mit Verweis auf Staniloas Rede von „drei Subjekten, die füreinander vollkommen transparent, durchschaubar sind“.

²⁷ Vgl. die entsprechende Kritik bei M. MURRMANN-KAHL, „Mysterium trinitatis“?, 342.

²⁸ B. NITSCHKE, *Muslimischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre*, in diesem Band, 101.

²⁹ Vgl. B. NITSCHKE, *Gott und Freiheit*, 198.

Striet kennzeichnet.³⁰ Dagegen setzt er sein Konzept eines „Kommerziums vordenklichen Sich-Entschließens und vorzeitlichen Retroszendierens“, das jede Form des Tritheismus ausschließt, weil es „sowohl die vordenkliche und vorzeitliche (ewige) Gleichursprünglichkeit der Entschlüsse als auch die inhaltliche Gemeinsamkeit ihres Gehalts begründet.“³¹ Der Entschluss der innergöttlichen Freiheiten für einander geschieht Nitsche zufolge also prätemporal³² und präreflexiv. So ergibt sich ein Kommerzium von drei Freiheiten, die als Einheit gedacht und ausgesagt werden können, „weil jede Hypostase vollkommene Freiheit ist, die in ihrer formalen Unterschiedenheit zugleich *ab ovo* auch material vollkommen zur jeweils anderen vollkommenen Freiheit und ihrem je eigenen Freiheitsverhältnis entschlossen ist.“³³

Der hier verwendete, von Hermann Krings herkommende Freiheitsbegriff enthält allerdings einiges an Sprengstoff für die Einheit Gottes, wenn man ihn innertrinitarisch zur Näherbestimmung des Personenbegriffs verwendet. Geht man in der Tradition von Hermann Krings von einem formellen Unbedingtheitsmoment jeder Freiheit aus, das darin besteht, dass diese sich ursprünglich zu sich selbst bestimmt und sich zu dieser Bestimmung noch einmal verhalten kann, wäre davon auszugehen, dass auch die innertrinitarischen Freiheiten sich zueinander in unterschiedlicher Weise in Beziehung setzen können. Eben diese latente Möglichkeit eines Götterstreits ist es, die Nitsche mit seiner Konzeption prätemporal und präreflexiv füreinander entschiedener innergöttlicher Freiheiten vermeiden will. Damit haben die innertrinitarischen Freiheiten aber anders als endliche Freiheiten nicht mehr die Möglichkeit, sich zu sich selbst verhalten zu können und bringen somit eine kompatibilistische Note in den Freiheitsbegriff hinein, der sich im Blick auf den Menschen theologisch nicht akzeptieren lässt, weil sonst unlösbare Probleme im Blick auf die Theodizeefrage entstehen würden.³⁴ Durch diese Spannung wird recht unklar, was Freiheit im Blick auf die göttlichen Personen eigentlich genau bedeuten mag, weil das zentrale Moment endlicher Freiheit, nämlich die Komponente alternativer Möglichkeiten, ja bei ihnen fehlt. Dieses Problem ist Nitsche durchaus bewusst, weswegen er ja auch nur von einer analogen Verwendung des Freiheitsbegriffs reden möchte. Und in der Tat ist

³⁰ Gegen Striet empfiehlt Nitsche ein transzendentallogisch strukturiertes kritizistisches Denken, das Raum und Zeit als transzendentalen Schein durchschaut, der auf einer vordenklichen und vorzeitlichen Ebene nicht nötig sei, so dass die Rede von einer Zeitlichkeit in Gott als Anthropomorphismus erkennbar werde (vgl. ebd., 201).

³¹ Ebd., 210.

³² Vgl. ebd., 178: „Der innergöttliche Entschluss zu Gehalt geht aller Zeit prätemporal voraus und kann prinzipiell nicht mit einem menschlich-sozialen Anerkennungsverhältnis, welches durch kategoriale Prozesse der Zustimmung oder Ablehnung, durch empirische Zeitfolgen und sinnliche Wahrnehmungsprozesse, durch psychologische Dispositionen und individuelle Vorlieben usw. bestimmt ist, verglichen werden.“

³³ B. NITSCHKE, in diesem Band, 110.

³⁴ Vgl. zur Erläuterung KLAUS VON STOSCH, Freiheit als theologische Basiskategorie? In: MThZ 58 (2007) 27-42, hier 33.

gerade diese Relativierung des eigenen Ansatzes entscheidend, um Nitsches Ansatz vom Vorwurf des Tritheismus freizusprechen. Er wird dadurch nur leider sehr schwer verständlich, weil man sich kaum vorstellen kann, was ein freies Subjekt eigentlich sein soll, das seiner selbst nicht bewusst ist, das sich zu sich selbst nicht verhalten kann und das aus allen zeitlichen Vollzügen herauskatapultiert wird. Die muslimische Kritik an Nitsches Konzeption bei Muna Tatari, das die von ihm verwendeten Begriffe aus der Subjektphilosophie am Ende nichts mehr mit ihrem Sitz im Leben zu tun haben und dadurch ihre Überzeugungskraft verlieren, scheint mir von daher durchaus nachvollziehbar zu sein, und es fragt sich, ob die Trinitätstheologie nicht auch in verständlicherer Weise einsichtig gemacht werden kann.

2. Monosubjektive Trinitätstheologien auf dem Prüfstand

a) *Die semiotische Trinitätstheologie bei Thomas Schärfl*

Sucht man nach einer Alternative zu den sozialen Trinitätstheologien liegt es nahe, sich zunächst einmal bei den trinitätstheologischen Entwürfen umzusehen, die ausdrücklich nur von einer Freiheit, einem Selbstbewusstsein und einem Ich in Gott sprechen und die man deswegen als monosubjektiv charakterisieren könnte. Besonders interessant erscheint mir in unserem subjekttheoretischen Kontext dabei der Ansatz von Thomas Schärfl, weil er ebenfalls beim Begriff des Subjekts anschließt. Schärfl argumentiert ganz auf der Linie neuzeitlicher Subjektphilosophie dafür, dass es drei verschiedene Dimensionen des Selbstbewusstseins im Menschen gibt. Zunächst einmal gibt es die Bedingung der Möglichkeit des Subjektseins, die man als transzendentes Selbst bezeichnen könnte. Dieses Selbst steht für die Tatsache, dass ich schon ‚ich‘ bin, bevor ich ‚ich‘ sage, so dass mein Selbstsein Bedingung der Möglichkeit meiner Selbstprädikation ist. Diese transzendente Dimension des Selbstbewusstseins ist zu unterscheiden von ihrer empirischen Dimension, die die direkte Wahrnehmung meiner selbst meint und die Schärfl als empirisches Selbst bezeichnet. Schließlich wäre noch als dritte Instanz des Selbstbesitzes das semiotische Selbst zu nennen, das für die zeichenhafte Aneignung und Symbolisierung des Selbstbewusstseins steht. Ich kann mich nicht anders ergreifen als durch Zeichen und bin doch auch unabhängig von den Zeichen empirisch da und liege allen Zeichenhandlungen und aller empirischen Selbstwahrnehmung transzendental voraus. Diese drei Instanzen überträgt Schärfl nun auf das Selbstbewusstsein Gottes und formuliert folgendermaßen: „Im Vater ist die Substanz Gottes als transzendentes Selbst da; im ewigen Logos als ‚empirisches Selbst‘ und im Heiligen Geist als semiotisches Selbst.“³⁵ Diese Struktur des Selbstbesitzes Gottes kann laut Schärfl auch

³⁵ T. SCHÄRTL, in diesem Band, 64.

Grundlage dafür sein, um Gott als Liebe zu bestimmen, indem man vom „Vater als dem *Grund* des Gottseins Gottes ausgeht, im Logos ihre *wahre Ausprägung* und im Geist ihre Geschenk-*Gestalt* findet.“³⁶

Mit seinem Ansatzpunkt beim menschlichen Selbstbewusstsein zur Veranschaulichung des absoluten Lebens Gottes und seiner Liebeszuwendung stellt sich Schärfl deutlich in die Tradition der lateinischen Trinitätstheologie. Schon für Augustinus (354-430) ist die Einheit Gottes vergleichbar mit der Einheit der menschlichen Vernunft. Deshalb spricht man bei ihm von einer psychologischen Trinitätslehre. Der menschliche Geist (*mens*) wird bei Augustinus konzipiert als Einheit von Erinnerung (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*). Auch in seiner Selbsterkenntnis und Selbstliebe sei der Geist trinitarisch strukturiert (*mens – notitia – amor*). Dagegen lehnte schon Augustinus ebenso wie Schärfl vehement die Rede von drei Freunden oder einem familiärem Leben in Gott ab, die er nur als *vestigium trinitatis*, nicht aber als akzeptables Bild für sie akzeptiert, weil dieses in den Tritheismus führe.³⁷ So wie Augustinus also drei Dimensionen in der Vernunft ausmacht, entdeckt Schärfl drei Instanzen³⁸ im Selbstbewusstsein und erläutert die Trinitätslehre also nicht durch inter-, sondern durch intrapersonale Analogien.

Ähnlich angelegt ist auch seine semiotische Rekonstruktion der Trinitätstheologie, die beim Zeichenverstehen ansetzt und insofern auch ein intramentales Geschehen zur Explikation der Trinitätstheologie verwendet. Im Anschluss an Charles Sanders Peirce (1839-1914) unterscheidet Schärfl in der Semiose zwischen Gegenstand, Zeichen und Interpretant und will zeigen, dass „ein legitimes und ankommendes Sprechen von Gott nur dann möglich ist, wenn Gott es in den Akt seiner Selbst-Bezeichnung aufnimmt, wenn es als Moment in der Semiose Gottes begriffen werden kann: Die im Vater versammelte ‚Gottheit‘ Gottes wird im Sohne, dem ewigen LOGOS, zum Zeichen und findet im Geist den Interpretanten, der in den Geschöpfen die Interpretation leitet.“³⁹ Auch hier geht es also um das innergöttliche Selbstbewusstsein, auch wenn in dieser Rekonstruktion der Schwerpunkt auf den Prozess der Zeichenwerdung in Gott gelegt wird. Gottes Sein erscheint in dieser Perspektive wesentlich als Sein in semiotischer Vermittlung⁴⁰ und dieser innergöttliche Vermittlungsprozess wäre hier also das Analogon für das trinitarische Sein Gottes.

Auch Andersheit meint Schärfl in diesem Prozess als innergöttliche Wirklichkeit einführen zu können, ohne dass die Einheit Gottes gefährdet würde. Denn „[i]m Prozess der Zeichenwerdung und der Findung der Interpretanten ist die Kategorie der Alterität *formal* mitgesetzt, ohne dass schon die Existenz

³⁶ Ebd., 55.

³⁷ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 97.

³⁸ Der Begriff der Instanz fungiert bei Schärfl als Ersatz des Personenbegriffs (vgl. T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik*, 531).

³⁹ Ebd., 156f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 160.

eines geschöpflichen Anderen notwendig gefordert und ohne dass die Trinität als quasi-geschöpfliche Sozietät karikiert werden müsste.⁴¹ Ganz auf dieser Linie ist die Setzung von Alterität auch in Schärtls neuem Vorschlag von Anfang an mitgedacht, wenn er vorschlägt, Gott „als *absolutes Leben* zu denken, *das im Anderen seiner selbst ganz und gar gegenwärtig* sein kann.“⁴²

Schärtls Vorschläge laufen also darauf hinaus, menschliche Bewusstseinsphänomene und Zeichenbildungsprozesse analog auf Gott zu übertragen, um so die Rede von der Trinität als begriffliche Notwendigkeit aufzuzeigen. So behauptet Schärtil wörtlich, „dass ein Gott, der absolutes Leben ist, mit begrifflicher Notwendigkeit trinitarisch ist: Gott wäre auch dann dreifaltig, wenn es weder eine Welt noch jemals eine Inkarnation gegeben hätte“⁴³. Im Hintergrund dieser steilen These steht Schärtils Vorwurf an die Theorieentwürfe der neueren lateinischen Trinitätstheologie, dass hier Gott nur deshalb trinitarisch zu sein scheint, „damit er sich offenbaren kann oder sich erfahren lässt“⁴⁴. Um mit seinem eigenen ja ebenfalls offenkundig an der lateinischen Trinitätslehre orientierten Ansatz diesem Vorwurf zu entgehen, löst Schärtil die Trinitätslehre weit von ihrer heilsgeschichtlichen Grundlage und versucht sie spekulativ einsichtig zu machen.

Eine derartige Rede von begrifflichen Notwendigkeiten in Gott dürfte aber kaum der menschlichen Rede von Gott angemessen sein. Jürgen Werbick bringt es in seinem Beitrag in diesem Band auf den Punkt: Man *muss* nicht in dieser Weise, man *darf* so von Gott sprechen.⁴⁵ In Gott gibt es kein „Muss“, schon gar nicht ausgehend von menschlichen Phänomenen wie dem menschlichen Selbstbewusstsein, dem Begriff des Lebens und dem Phänomen der Semiose. All diese Phänomene können nur dann helfen, die Trinitätslehre verständlich zu machen, wenn sie mit äußerster Vorsicht auf Gott übertragen werden. Sie können keinesfalls dazu führen, begriffliche Notwendigkeiten für die Rede von Gott zu konstruieren. Problematisch scheint mir zudem die mangelnde Verzahnung dieser Form von Trinitätstheologie mit der Heilsgeschichte zu sein, die bei Schärtil genauso wie bei Augustinus nur äußerlich mit dem innertrinitarischen Geschehen verbunden wird, so dass der konkrete Erschließungszusammenhang des absoluten Lebens Gottes aus dem Blick gerät.⁴⁶

⁴¹ Ebd., 161.

⁴² T. SCHÄRTL, in diesem Band, 67.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 21

⁴⁵ Vgl. neben seinem Beitrag in diesem Band auch J. WERBICK, Gott verbindlich, 614: „Wenn noch die Spekulation zurückfindet zur Anbetung dessen, der so überwältigend und freigebend, so unergründlich und unerschöpflich-siegreich Liebe ist, wird sie davor gefeit sein, sich rechthaberisch gegen andere Formen der Gott-Anrede in Szene zu setzen. Wenn man *glaubt*, so reden – Gott so anbeten – zu dürfen, wird man sich verteidigen gegen Einwände, die das Recht bestreiten, so zu reden.“

⁴⁶ Vgl. die entsprechenden Vorwürfe gegen Augustinus bei HANS-JOACHIM SANDER, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 90.

Schärfl knüpft in seinen Überlegungen zur Trinitätstheologie an einen wichtigen Strang der Tradition an und führt mit seinem Begriff der *Instanz* eine interessante Kategorie zur Erläuterung des Personenbegriffs ein. Seine Ablehnung der Rede von mehreren Subjekten, Freiheiten und Selbstbewusstseinen ist gut nachvollziehbar, und sein Versuch, die Trinitätslehre durch die Terminologie semiotische Prozesse oder von Selbstbewusstseinsphänomenen her zu erschließen, ist durchaus inspirierend. Allerdings überzieht er – ebenso wie einige der Vertreter der sozialen Trinitätstheologie, mit denen er sich auseinandersetzt – in meinen Augen die Begründungsansprüche und Tragweite seiner Rekonstruktion der Trinitätslehre, wenn er meint, hier Denknöten aufzeigen zu können und läuft Gefahr, den heilsgeschichtlichen Bezugspunkt der Trinitätslehre aus dem Blick zu verlieren. Von daher will ich im Folgenden einen ebenfalls konsequent monosubjektiven Ansatz zur Trinitätstheologie würdigen, der konsequent auf die heilsgeschichtliche Rückbindung aller Überlegungen setzt.

b) Die monosubjektive und interpersonale Trinitätstheologie Jürgen Werbicks

Ausgangspunkt der Trinitätstheologie Werbicks ist ebenso wie bei der sozialen Trinitätstheologie die Aussage, dass Gott die Liebe ist. Statt nun das Liebesgeschehen in Gott spekulativ einsichtig machen zu wollen, geht es Werbick um die Wahrnehmung der biblisch bezeugten Erfahrung, dass der Gott Israels und Jesu Christi „zunächst von der Liebe bewegt wird, sie in sich selbst lebt und sie in der Gemeinschaft mit denen leben will, die seine Liebe erwidern können“ (560)⁴⁷, die sich in der „Christus-Erfahrung und d[er] Pneuma-Erfahrung der Christen“ (562) Bahn bricht. Eben die Dignität dieser Erfahrungen soll durch die Trinitätslehre geschützt werden. Einerseits geht es dabei um die Selbstidentifizierung Gottes mit der Lebenshingabe Jesu, die uns dazu ermächtigt zu sagen, dass dieses Leben der Hingabe Gottes Dasein lebt, ja Sein Dasein ist (545). „In ihm ereignet sich Gottes Dasein für die Menschen.“ (589f.) Andererseits geht es um die Selbstidentifizierung „in seinem Heiligen Geist als die Zukunft der Menschen“ (550). In diesem Geist öffnet Gott sich, „damit Er zum ‚Ort‘ wird, in dem alle ‚wohnen‘ und ihre Würde finden können“ (551), so dass im Geist die „vollkommene Realität der kommunikativen Präsenz Gottes“ (600) erfahrbare Wirklichkeit wird.

Gott ist also in mehrfacher Weise für die Menschen präsent, ja er in dreifacher Weise für die Menschen da. Die Rede vom Vater stehe für „Gottes hervorbringend-tragende Präsenz“, die vom Sohn bzw. Logos für „Gottes mitmenschlich-solidarische Präsenz“ und die vom Heiligen Geist für „Gottes

⁴⁷ Die Zahlen im Text beziehen sich in diesem Kapitel alle auf J. WERBICK, Gott verbindlich.

zur Teilhabe an seinem Geist und zur Mitwirkung mit ihm inspirierende Präsenz.“ (609) Von daher könnte man erwarten, dass Jürgen Werbick den innertrinitarischen Personenbegriff durch den der Präsenz- oder Daseinsweise ersetzen möchte. Anders als Karl Rahner, Karl Barth oder auch Thomas Schärfl hält Werbick aber an dem Personenbegriff fest und versucht diesen mit einem neuen Inhalt zu füllen. Denn dass die drei Daseinsweisen Gottes bzw. die drei Gotteswirklichkeiten, die in der klassischen Trinitätslehre als *Personen* bezeichnet werden, nicht als Subjekte, Selbstbewusstseine oder Iche aufgefasst werden dürfen, ist für Werbick klar. Wie kommt er dann dennoch dazu, von Personen zu sprechen?

Ein Ansatzpunkt für die Weitung des Personenbegriffs bei Werbick dürfte die Personalität des Heiligen Geistes sein. Auch heilsgeschichtlich ist ja klar, dass der Geist Gottes kein eigenes Selbstbewusstsein Gottes impliziert, sondern eine Weise, wie Gott da ist. Im Geist ist das Verständnis von Person nicht „mit der Erfahrung personalen Gegenüberseins verbunden, sondern mit dem des mich zuinnerst Ergreifenden, Verwandelnden und in Freiheit Setzenden.“ (599) Werbick gibt offen zu, dass die bleibende Rede von Person an dieser Stelle ein semantisches Wagnis darstellt (600), will den Personenbegriff aber nicht aufgeben, weil er eine Problem-Konstellation beschreibt, „eine prekäre Balance, insofern er nicht einfach Subjektsein und Objektsein gegeneinander stellt, sondern die Spannung zwischen Selbstbezug und Bezogenwerden durch andere bzw. zwischen dem Bezug auf andere und dem Selbstbezug artikuliert“ (636). Insofern sowohl der Geist als auch der Logos als Personen charakterisiert werden, füllt sich dieser Begriff mit der inneren Dynamik genauso wie mit dem Gedanken des Gegenüberseins, Subjekt- und Objektsein greifen ineinander und werden in Relationalität zusammengedacht. Der Personenbegriff kann so die unauflösliche Verwobenheit der Personen untereinander verdeutlichen, die in Begriffen wie dem der Präsenzweise vergessen werden könnte. Denn wenn die Personen subjektive und objektive Seiten in sich bergen, die nur voneinander her und aufeinander hin verständlich werden, wird deutlich, dass der Personenbegriff die relationale Struktur des Wesens Gottes beschreiben kann. Der Personenbegriff soll eben – so Jürgen Werbick – den Bezug „auf die kommunizierenden Gotteswirklichkeiten [verdeutlichen], in denen und durch die Gott immer schon wirkt, was er ist: vollkommene Kommunikation der Liebe in vollkommener Partizipation – in vollkommener wechselseitiger Teilhabe und Teilnahme aneinander“ (627).

Jürgen Werbick vertritt also ein mono-subjektives, aber interpersonales Verständnis der Trinität, in dem er daran festhält, „dass der Sohn-Logos und der Geist am Subjektsein des Vaters vollkommen teilhaben“ (631). Sie sind also nicht verschiedene Subjekte oder verschiedene Freiheiten, sind aber auch nicht einfach nur Seinsweisen des einen Gottes. Denn sie sind nicht anders präsent als durch ihren Bezug aufeinander, d.h. sie werden erst erfahrbare Wirklichkeit, wenn sie in ihrer relationalen Struktur kommunikabel werden. Gerade weil die einzelnen trinitarischen Personen nicht anders da sein können

und sich auch nicht anders auf sich selbst beziehen können, als indem sie sich auf die anderen Personen beziehen, kann von ihnen nur gesprochen werden, indem sie unterscheidend miteinander in Beziehung gesetzt werden.⁴⁸ Von daher kann man sagen, dass „ihr *Duverhältnis mit ihrem Selbstverhältnis unmittelbar identisch ist*“⁴⁹. Damit wird deutlich, dass Selbstverhältnis bzw. Selbstand und Du-Verhältnis bzw. Relation beim trinitarischen Personenbegriff keine Alternativen darstellen, sondern die Personen genauso durch die Relationen konstituiert sind wie die Personen Ermöglichung von Relationalität sind.⁵⁰ Das Beziehungsgeschehen göttlicher Liebe ist eben dadurch grundlegend von menschlicher Liebe unterschieden, „daß hier der Selbstand der Liebenden nicht von der ‚Bewegung‘ ihres Liebens unterschieden werden kann.“⁵¹

Damit ist ein Personenbegriff erreicht, der Grundlage für die Beschreibung einer lebendigen Einheit Gottes sein kann und der doch zugleich eng heilsgeschichtlich rückgebunden bleibt, da er seine Bedeutung stark von der heilsgeschichtlichen Daseinsweise Gottes in Sohn und Geist bezieht. Dadurch entfernt sich der Personenbegriff allerdings auch weit von seiner heutigen alltagssprachlichen Bedeutung, so dass auch die Trinitätslehre Werbicks leicht missverstanden werden kann, wie ja vielleicht auch die rechte harsche Reaktion von Cemil Sahinöz in dem vorliegenden Band verdeutlicht.

Um so wichtiger ist es auch bei Werbicks Rekonstruktion der Trinitätslehre auf dem analogen Charakter der trinitarischen Rede von Gott zu bestehen. Analogie kann dabei ganz im Sinne der thomistischen Tradition zunächst einmal als Proportionalitätsanalogie, also als Verhältnisgleichheit, verstanden werden, d.h. im Blick auf das Personsein Gottes: Der eine Gott steht in einem ähnlichen Verhältnis zu seinem Personsein wie wir Menschen.⁵² Geht man davon aus, dass der eine Gott in drei Personen zu denken ist, dann gibt es eine Analogie zwischen dem Verhältnis Gottes zu einem relationalen Geschehen und dem Verhältnis des Menschen zu seiner selbstbewusst und frei verfassten Identität. Eben diese konstitutive Beziehung auf Relationalität ist es, die den menschlichen Personenbegriff übersteigt. Wenn es dennoch möglich ist, dass der eine Gott in drei Vollzügen Person und dadurch an drei Erfahrungsorten ansprechbar für den Menschen ist, dann kann das nur in einer handelnden Selbstvermittlung Gottes in der Geschichte gründen. Diese handelnde Selbstvermittlung gilt es deshalb in der Debatte um die immanente Trinitätslehre nie aus den Augen zu verlieren. Statt wie manche Vertreter lateinischer oder

⁴⁸ Vgl. J. WERBICK, Art. Trinitätslehre, 547: „Könnte und müßte sich der Sohn auf sich selbst beziehen, *ohne* sich immer schon auf Vater und Geist zu beziehen, dann – aber nur dann – wäre er ein dem Vater und dem Geist gegenüber selbständiges, von ihnen unabhängiges Akzentrum; ebenso beim Geist.“

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. B. J. HILBERATH, Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen, 109.

⁵¹ J. WERBICK, Art. Trinität, 249.

⁵² Vgl. zur Analogielehre K. V. STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 27-30.

sozialer Trinitätstheologien in – für den Dialog der Religionen problematischer Weise – zu behaupten, dass die Trinitätslehre die spekulative Voraussetzung für eine Rede vom Handeln Gottes ist, gilt es diese strikt als eine mögliche Interpretation von Gottes Geschichte mit den Menschen zu rekonstruieren und die immanente wieder konsequenter an die ökonomische Trinitätslehre rückzubinden. Nur so kann deutlich werden, dass die Rede von Gott als Liebe nicht spekulativ, sondern durch die Erfahrung der Wirklichkeit vollmächtiger Liebe in der Geschichte vermittelt ist.

3. Ausblick auf den muslimisch-christlichen Dialog

Blickt man von der komplizierten innerchristlichen Diskussionslage zur Trinitätstheologie auf die muslimische Lehre von der Einheit und Einzigkeit Gottes (*tauhid*), so könnte man auch als Christ versucht sein, die ganze trinitätstheologische Spekulation einfach hinter sich zu lassen und sich in die scheinbare Einfachheit des Glaubens an den einen Gott zurückzuziehen. Allerdings holen einen dann all die Fragen ein, auf die die Trinitätstheologie Antwort zu geben verspricht. Zwei wenigstens will ich nennen.

Wie kann es sein, dass mir in der Geschichte tatsächlich das Wesenswort Gottes begegnet bzw. dass mich Gott tatsächlich in der Geschichte anspricht, wenn das Wort Gottes nicht immer schon eine Wirklichkeit Gottes ist? Nicht umsonst betont ja auch der Hauptstrom des sunnitischen Islam die Unerschaffenheit und Präexistenz des Qur'ān und muss von daher davon Rechenschaft geben, wie dieser in Gott gedacht werden soll, ohne eine eigene Wort- bzw. Logoswirklichkeit in Gott zu denken.⁵³ Wird diese Wirklichkeit muslimischerseits zugegeben, wird man sich nicht damit zufrieden geben können, diese Wortwirklichkeit einfach neben Gott stehen zu lassen, weil sonst die Einheit Gottes gefährdet ist. An dieser Stelle stellt die Rede von einer Geistwirklichkeit Gottes, die Gottes präexistentes und unerschaffenes Wesenswort mit seinem Wesen verbindet, einen Ausweg dar, der auch für Muslime zumindest verständlich sein sollte. Auch sie werden spekulativ klären müssen, wie sich Gottes Wort zu Gottes Wesen verhält, sobald sie dieses Wort als präexistent und unerschaffen anerkennen. Leugnen sie wie die Schiiten und die Schule der Mu'taziliten diese Unerschaffenheit des Wortes Gottes stellt sich die Frage, wie noch gedacht werden kann, dass es wirklich Gott selbst ist, der sie in seinem Wort anspricht und wie Gott zu einer solchen geschaffenen und der Zeit unterworfenen Wirklichkeit überhaupt in Beziehung treten kann, ohne seine Transzendenz und Absolutheit zu zerstören.

Eine zweite Frage bezieht sich auf das Verhältnis von Gottes Einheit zur Vielfalt und Differenz der Schöpfung. Es ist auch aus nichtchristlicher Sicht

⁵³ Vgl. K. v. STOSCH, Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie.

unbezweifelbar, „dass zum Denken des endlichen Geschöpfes der Gedanke des Nichtseins, der Differenz gehört (ich bin *nicht* a, b, c, ...; a ist *nicht* b und nicht c usw.). Würde nun aber das Nichtsein *nur* zum endlichen Denken gehören, so wäre das Absolute selbst, reine ‚kompakte‘ Identität, die aus ihrer Unendlichkeit nichts Endliches entspringen lassen könnte. Da Gott nun aber faktisch Schöpfung entspringen ließ, stehen wir vor folgender Alternative:

Entweder [muss]... Gott ... als Korrelat der Setzung des Endlichen selbst verendlicht werden.

Oder aber das Nicht, die ‚Andersheit‘, muss ursprünglich zum Absoluten selbst, nämlich zu Gott als dem trinitarischen Gott gehören. Sie muss ursprünglich anderes göttliches Subjekt sein: der Sohn.⁵⁴

Auch wenn man an dieser Stelle nicht von einem zweiten göttlichen Subjekt sprechen möchte, um nicht in die Schwierigkeiten einer sozialen Trinitätstheologie zu geraten, wird man Greshake doch zugeben dürfen, dass die Differenz einen Ort in Gott haben muss, wenn man Gott durch seine Beziehung zur Schöpfung nicht verendlichen will. Möchte man an dieser Stelle die Schöpfung bzw. das Viele nicht in neuplatonischer Manier als bloßen Schein begreifen und ihm jede eigene Wirklichkeit absprechen, führt wieder kein Weg daran vorbei, Differenz in Gott selbst zu denken. Und auch hier bietet die Trinitätstheologie einen interessanten Weg, der in allen oben betrachteten Theoriebildungen im Blick war.

Sicher lauern bei der Diskussion dieser Probleme eine ganze Reihe von Anschlussfragen, und man wird hier in keinem Fall die Trinitätstheologie als die einzige Lösung ansehen dürfen. Dennoch stellen sich bei der Behauptung der Einheit Gottes angesichts der Tatsache der Schöpfung und dem Glauben an Offenbarung Probleme, die auch die islamische Philosophie und Theologie immer schon beschäftigt haben und für die es Antworten zu finden gilt, die die jeweilige Besonderheit der Religion würdigen. Man kann sicher nicht sagen, dass Muslime die hier liegende Herausforderung schon genügend bearbeitet haben.

Auch in dem vorliegenden Band bleiben einige Desiderate offen. So bleiben die in diesem Band vorliegenden Beiträge von *Ayatollah Ghaemmaghami* und *Mohammad Nasser Taghavi* zu sehr einer neuplatonisch gefärbten Verhältnisbestimmung von Gott und Welt verpflichtet, um die Eigenständigkeit und Differenz der Schöpfung überzeugend denken zu können. Am aussichtsreichsten für eine moderne Anknüpfung an die soeben beschriebenen Fragestellungen scheinen mir im vorliegenden Band die Überlegungen von *Muna Tatari* zu sein. Wenn sie von Gegensatzpaaren spricht, die durch Barmherzigkeit als Leitkategorie zusammengehalten werden, könnte dieser Gedanke durchaus zur einer Reflexion auf Einheit durch Differenz verdichtet werden. Interessant ist dabei ihr Blick auf die Schöpfung als Ausdruck von Gottes Namen mit Verweis auf Ibn Arabi. Unklar bleibt mir in ihrem

⁵⁴ G.GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 223.

Gedankengang jedoch, wie in ihrem panentheistischen Konzept Gott als personales Gegenüber bestimmt werden kann. Sicherlich könnten für diese Fragestellung die Namen Gottes ein wertvoller Anknüpfungspunkt sein. Aber Tatari deutet das in ihrem Beitrag nur an, so dass man auf die weitere Diskussionsentwicklung gespannt sein darf.

Auch wenn man christlicherseits die muslimischen Gesprächspartner/-innen inspiriert durch die Trinitätstheologie immer wieder in Diskussionen verwickeln wird, kann man andererseits auch aus christlicher Sicht durchaus die Vorbehalte des Qur'āns gegen die Trinitätstheologie ernst nehmen und von ihnen lernen. Hierbei gilt es zunächst einmal wahrzunehmen, dass sich der Qur'ān in seiner Trinitätskritik offenbar an eine Gruppe von Personen wendet, die glauben, dass nicht nur Jesus, sondern auch Maria Teil der Trinität sind (5:116). Immer wieder wird nicht nur der Gedanke der Gottessohnschaft abgewiesen, sondern auch die in der christlichen Orthodoxie gar nicht vorkommende Idee, dass Gott eine Partnerin hat (72:3; 6:101). Bevor man sich an dieser Stelle christlich von dieser falschen Unterstellung distanziert, gilt es genauer nachzufragen, in welches historische Umfeld die kur'ānischen Aussagen hineingesprochen sind.

Schon lange geht man in der Orientalistik davon aus, dass wir zur Zeit der Herabsendung des Qur'ān auf der arabischen Halbinsel einen zugespitzten Streit zwischen monophysitisch und nestorianisch orientierten Interpretationen der Christologie hatten.⁵⁵ Während es im südlichen Arabien christliche Siedlungen syrischen Ursprungs gab, die durch monophysitische Einflüsse in der Christologie geprägt waren⁵⁶, dominierte der Nestorianismus in Persien, weil er durch die Perserkönige zwischenzeitlich gewissermaßen zur Staatsreligion gemacht wurde.⁵⁷ Nirgendwo in Arabien gab es eine allgemein anerkannte Christologie, „sondern verschiedene, im christologischen Dauerstreit befindliche, regional-nationale Kirchentümer und Sekten, die zum Teil recht unterschiedliche Formen von Christologie verfochten.“⁵⁸

Innerhalb der offenbar in Arabien besonders starken Monophysiten gab es nun deutlich tritheistische Tendenzen, die beispielsweise bei *Johannes Grammaticus Philoponus* (gest. um 575) greifbar werden.⁵⁹ Erklären lässt sich diese tritheistische Schlagseite der orientalistisch-christlichen Frömmigkeit durch auch in Äthiopien immer noch einflussreiche altägyptische Vorstellungen von Göttertriaden.⁶⁰ Eng hiermit zusammen hängt die im Mono-

⁵⁵ Vgl. TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, Uppsala 1926, 27f.

⁵⁶ Vgl. HORST BÜRKLE, *Jesus und Maria im Koran*. In: GÜNTER RISSE u.a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 575-586, hier 575.

⁵⁷ Vgl. T. ANDRAE, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, 16f.

⁵⁸ MARTIN BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln u.a. 2000 (*Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte*; 29), 104.

⁵⁹ Vgl. ebd., 153.

⁶⁰ Vgl. ebd., 154.

physitismus bereits seit *Cyrrill von Alexandrien* verbreitete göttliche Verehrung Mariens. So erwähnt beispielsweise *Epiphanius von Salamis* „eine Gruppe trakischer Frauen, die nach Arabien ausgewandert waren und der Muttergottes ... göttliche Verehrung erwiesen. Analog zum rituellen Genuss des Leibes Jesu brachten sie Maria besondere (Brot-)/ Kuchen ... dar. *Theodor Klauser* zufolge ist es „so gut wie sicher, dass diese Sektenbildung auf der Annahme beruhte, dass mit dem sich einbürgernden Gottesgebärerintitel Marias Göttlichkeit ausgesprochen werden sollte.“⁶¹ In diese Richtung weisen auch Tendenzen in der judenchristlichen, koptischen und syrischen Theologie, die den Heiligen Geist mit Maria identifizieren, „woraus die triadische Gottesvorstellung Vater (Gott) – Mutter (Geist) – Sohn (Jesus) resultierte. Diese weibliche, besser: mütterliche Pneumatologie ist bereits bei den Judenchristen in Ägypten bekannt, wie das *Hebräerevangelium* dokumentiert. In Fragment 3 wird das *Pneuma Hagiön* ausdrücklich als die Mutter Jesu bezeichnet.“⁶² Auch ein als Marianiten bezeichneter Zweig der Montanisten hielt Maria wie Jesus für gottgleich⁶³ und in der monophysitischen Kirche Abessinien, „der Kirche, wo Maria – als Erbin der Isis – eine Verehrung genossen hat wie sonst nirgends in der Christenheit“, wurde Maria ebenfalls in geradezu anstößiger Weise verehrt.⁶⁴ So kommt Martin Bauschke zu dem überzeugenden Fazit: „Religionsgeschichtlich kann kein Zweifel daran sein, dass Maria im Orient an die Stelle der Kulte der Muttergöttinnen trat.“⁶⁵

Diese monophysitische Überformung des christlichen Glaubens auf der arabischen Halbinsel war natürlich nie Mehrheitsmeinung im Christentum. Im Gegenteil wurden die Monophysiten im Byzantinischen Reich unterdrückt und zeitweise verfolgt. Aber auch in Arabien selbst gab es Widerstand gegen den Monophysitismus – allerdings nicht so sehr durch die Orthodoxie, sondern vielmehr von den Gegenspielern der Monophysiten auf dem Konzil von Ephesus, den Nestorianern. So widerrief die nestorianisch geprägte Kirche in Ostsyrien bereits 484 offiziell auf der Synode von Beth Lapat das Konzil von Ephesus und identifizierte damit Marias Titel als Gottesgebäerin als Wurzel aller Probleme. Dieses nestorianische Christentum breitete sich von Süd-arabien seit dessen Eroberung durch die Perser 597 auch über die arabische Halbinsel aus, so dass zur Zeit Muhammads eben auch der Nestorianismus erheblichen Einfluss in Arabien hatte.⁶⁶

⁶¹ Vgl. ebd., 154f.

⁶² Ebd., 156f. „Auch die judenchristliche Sekte der Elkesaiten vertrat eine weiblich-mütterliche Pneumatologie.“ (ebd., 157 Fn. 157)

⁶³ Vgl. ebd., 155.

⁶⁴ T. ANDRAE, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, 205.

⁶⁵ M. BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes*, 155.

⁶⁶ Vgl. ebd., 156, mit Verweis auf T. ANDRAE, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, 7ff., 201ff., sowie SEBASTIAN BROCK, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries*. In: DERS., *Studies in Syriac Christianity. History, literature and theology*, Hampshire/Brookfield 1992, 125-142.

Betrachtet man vor dem Hintergrund dieser historischen Auseinandersetzungen die Stellungnahmen des Qur'āns, dann wird deutlich, dass sich dieser eindeutig gegen den Monophysitismus und die ihm inhärenten tritheistischen Tendenzen positioniert. Von daher dürfte sich auch der Vorwurf des Unglaubens in Sure 5:17.72 konkret gegen monophysitische Christen richten, die in ihren Gottesdiensten selbstverständlich Christus mit ‚unser Gott‘ oder sogar mit ‚allmächtiger Gott‘ anriefen.⁶⁷ Und es ist fraglich, ob der Qur'ān nur die triadisch-tritheistischen Gottesvorstellungen der orientalistisch-christlichen Volksfrömmigkeit zurückweist oder sich tatsächlich auch gegen die orthodoxe Trinitätstheologie wendet.

Schaut man sich die konkreten kur'ānischen Stellungnahmen an, ist jedenfalls deutlich, dass er bestimmte theologische Konstruktionen im Blick hat, die er anprangert und die sicher auf die beschriebenen Sekten, nicht aber auf das orthodoxe Christentum zutreffen. Offenbar hat der Qur'ān die Sorge, dass die Rede von drei Göttern dazu führen kann, dass es zu einem Götterstreit kommt⁶⁸ und Gottes Allmacht negiert wird.⁶⁹ Von daher muss man die harsche kur'ānische Formulierung – „Ungläubig sind, die sagen: ‚Siehe, Gott ist der Dritte von dreien.‘ Kein Gott ist außer einem Gott!“ (5:73) – nicht als Kritik am orthodoxen christlichen Glauben verstanden werden, sondern nur als Warnung vor einer phänomenologischen Aufladung des Personenbegriffs in der Trinitätslehre. Schauen wir noch einmal auf die soziale Trinitätslehre und die Grundlagen, die sie etwa schon bei Richard von St. Viktor hatte, so besteht in der Tat die Gefahr von einem Dritten von Dreien in Gott zu sprechen und auf diese Weise in den Tritheismus abzurutschen. Überhaupt birgt der Personenbegriff bis heute diese Gefahr, insbesondere dann wenn man ihn nicht rein transzendentallogisch verwendet, sondern personenphänomenologisch auflädt.⁷⁰ Von daher wird man auch aus christlicher Sicht der kur'ānischen Warnung vor bestimmten Formen der Trinitätstheologie eine bleibende Wahrheit zubilligen dürfen. Wichtig wäre jeweils präzise zu schauen, was der Qur'ān in seiner Kritik vor Augen hat. Wenn es etwa heißt: „So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht ‚Drei!‘ Hört auf damit, es wäre für euch besser. Denn siehe, Gott ist *ein* Gott; fern sei es, dass er einen Sohn habe. Sein ist, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Gott genügt als Anwalt.“

⁶⁷ Vgl. M. BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes*, 151. Auch nach *Ṭabarī* richtet sich diese Stelle gegen die monophysitischen Jakobiten (vgl. ebd., 152).

⁶⁸ „Gott hat keinen Sohn angenommen, und neben ihm ist kein anderer Gott. Denn dann würde jeder Gott mit dem davongehen, was er schuf, und der eine von ihnen würde sich über den anderen erheben. Gott ist erhaben über das, was sie da behaupten.“ (23:91; vgl. 25:2)

⁶⁹ „Gelobt sei Gott, der keinen Sohn annahm und der mit keinem seine Macht geteilt hat und der nicht wegen seiner Schwäche eines Freundes bedarf.“ (17:111)

⁷⁰ Wie leicht hier Missverständnisse entstehen und wie riskant hier also die Rede von Personen in Gott ist, macht der oben referierte Vorwurf Nitsches an Essens Kategorie des Anerkennungsverhältnisses deutlich, das dieser innertrinitarisch zwar sicher nicht personenphänomenologisch verwenden will, dabei aber sogar von einem Theologen missverstanden wird, der eigentlich von ähnlichen Denkvoraussetzungen herkommt.

(4:171), so ist deutlich, dass der trinitarischen Glaube nicht dazu führen darf, Gott von der Welt wegzurücken oder zu denken, dass man vor ihm einen Anwalt bräuchte. Wie wenig die hier überlieferte Kritik an der Gottessohnschaft ein Angriff auf die Besonderheit Jesu ist, kann man daran erkennen, dass im selben Vers Jesus als das Wort Gottes bezeichnet wird – eine Kennzeichnung, die einen der entscheidenden Gründe dafür liefert, warum Christen die Trinitätslehre entwickelt haben.

Eben die Kennzeichnung einer geschöpflichen Wirklichkeit als Wort Gottes führt ja dazu, einen ungeschaffenen Kern in diesem Wort anzunehmen und damit dann auch in der oben dargelegten Weise zur Trinitätslehre. Wie gesagt ist diese Entwicklung nicht alternativenlos. Aber bei allen mit ihr verbundenen Schwierigkeiten, die den Einsprüchen des Qur'ān auch aus christlicher Sicht bleibende Bedeutung verleihen, ist es doch so, dass die trinitarische Theoriebildung vielleicht eine der leistungsstärksten theologischen Theorien der Gegenwart darstellt, die auch Muslime vor eine bleibende Herausforderung stellt.