

Einheit und Verschiedenheit Gottes

Neuere theologische und religionsphilosophische Beiträge zur Trinitätslehre

Abstract: In this article one particular aspect of the doctrine of the Trinity is treated, that is how the notions of unity and diversity may assist to a proper understanding of the essentially one God's being Father, Son and Holy Ghost. First, the theological discussion from the Enlightenment on is sketched. Secondly, solutions recently proposed by adherents of analytic philosophy of religion are presented. What this article is aiming at is to provide material for the ongoing discussion of how to conceptualize the doctrine of the Trinity best.

Mitten im historischen Zentrum von Boston findet sich die King's Chapel, im Jahr 1686 als erste anglikanische Kirche der Stadt erbaut.¹ Als einer jener nicht allzu zahlreichen neuenglischen Kolonialbauten ist sie für geschichts- oder kunstinteressierte Touristen von besonderem Interesse. Verweilt man einen Moment in dem stimmungsvollen, ganz in Weiß gehaltenen Raum und nimmt das ausliegende ‚*Book of Common Prayer*‘ zur Hand, wird man jedoch stutzig – zumindest als Theologe. Enden die Psalmen ansonsten mit der trinitarischen Doxologie, ist diese hier durch eine eher unspezifische Formel ersetzt, und ebenso wenig finden sich die bekannten Glaubensbekenntnisse. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass es sich gar nicht um das ‚*Book of Common Prayer*‘ handelt, sondern um die neunte Auflage des ‚*Book of Common Prayer According to the Use in King's Chapel*‘. Das ist ein kleiner, aber erheblicher Unterschied. Im Jahr 1785 hatte die Gemeinde den Beschluss gefasst, in den Gottesdiensten eine adaptierte Fassung des damals gängigen Gebetbuches zu verwenden. Seither besteht die kuriose Situation, dass die im Anglikanismus liegenden Wurzeln der Gemeinde weiterhin sichtbar sind, obwohl sich die Mitglieder eigentlich der unitarischen Tradition verbunden wissen.

Neigen die Unitarier heutzutage mehrheitlich einem pluralistischen Religionsverständnis zu, ging es ihnen anfangs, genauer in der Frühen Neuzeit, um die richtige Interpretation des Christentums.² Sie lehnten das Trinitäts-

¹ <http://www.kings-chapel.org/> (Zugriff: 10.03.2011). Das Manuskript dieses Artikels wurde im März 2011 abgeschlossen. Das sei deshalb erwähnt, weil die Diskussion gerade innerhalb der analytischen Religionsphilosophie rege ist und unablässig neue Beiträge erscheinen. Für Anmerkungen und Korrekturen danke ich: Jörg Ernesti (Brixen), Leonhard Hell (Mainz), Bernhard Knorn (Frankfurt a. M.), Sebastian Lang (Mainz). Mein Dank gilt ferner der Jesuitenkommunität des *Boston College*, deren Gastfreundschaft ich wiederholt erfahren durfte.

² Einen gerafften Überblick bietet Andrew M. HILL, Unitarier, in: TRE XXXIV, 332–339.

dogma nicht etwa nur als widervernünftig, sondern mehr noch als unbiblich ab. Ihrer Auffassung nach konnte man sehr wohl Christ sein, ohne den altkirchlichen Konzilien darin zu folgen, dass Gott in den Personen von Vater, Sohn und Geist eins ist.³ Gegen ein solches Verständnis wurde und wird von anglikanischer Seite die Bedeutung der Verschiedenheit in Gott herausgestellt.⁴

Hierfür gibt es aus systematisch-theologischer Sicht auch einen wichtigen Grund: Die Einheit Gottes ist von allergrößter Bedeutung, weil Gott sonst nicht Gott, sondern ein Teil der Welt wäre; zugleich muss jedoch seine Verschiedenheit gegeben sein, denn er ist keineswegs nur *für sich* Gott, sondern ebenso *für uns*. Soll er in der Begegnung mit dem Menschen nicht weniger als er selbst sein, muss es in ihm über alles Einssein hinaus noch ein Anderssein geben.⁵ Wie die Einheit und Verschiedenheit Gottes aber miteinander in Be-

³ Im Anschluss an die altkirchliche Lehre bekennen die Anglikaner: „There is but one living and true God, everlasting, without body, parts, or passions; of infinite power, wisdom, and goodness; the Maker, and Preserver of all things both visible and invisible. And in unity of this Godhead there be three Persons, of one substance, power, and eternity; the Father, the Son, and the Holy Ghost.“ So lautet der erste der Articles agreed upon by the Archbishops and Bishops of both Provinces and the Whole Clergy in the Convocation holden at London in the year 1562 for the avoiding of Diversities of Opinions and for the Establishing of Consent touching true Religion, in: The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of the Church of England [...], Cambridge u. a. 2006, 607–629, 611 f. Mit ihrer Ablehnung des so umschriebenen Trinitätsdogmas standen die Unitarier übrigens keineswegs allein da, denn schon im 17. Jahrhundert hatte es in Großbritannien entsprechende Diskussionen gegeben. Siehe hierzu Maurice WILES, *The Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford u. a. 1996, 62–164; Philip DIXON, „Nice and Hot Disputes“. The Doctrine of the Trinity in Seventeenth Century, London / New York 2003; Douglas HEDLEY, *Persons of Substance and the Cambridge Connection: Some Roots and Ramifications of the Trinitarian Controversy in Seventeenth-Century England*, in: Martin MULSOW / Jan ROHLS (Hg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden / Boston 2005 (Brill's Studies in Intellectual History 134) 225–240.

⁴ Vgl. William SHERLOCK, *A Vindication of the Doctrine of the Holy and Ever Blessed Trinity, and the Incarnation of The Son of God [...]*, London 1690; Rowan WILLIAMS, *Trinity and Revelation*, in: DERS., *On Christian theology*, Oxford / Malden, MA 2000 (Challenges in contemporary theology) 131–147.

⁵ Vgl. Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, München 1932, 395–404 (§ 9.4. Der Sinn der Trinitätslehre); Isaak August DORNER, *System der Christlichen Glaubenslehre*, Bd. 2/1, Berlin 21886, 388: „Das christliche Bewußtsein, wenn es über seinen Inhalt sich selbst klar geworden ist, hat das Bedürfniß, die Lehre von Christi Person an die christliche, d. i. trinitarische Gottesidee anzuknüpfen. Denn der christliche Glaube weiß Gott wahrhaft, vollkommen und auf einzigartige Weise in Christus wohnend und lebend und die Menschheit in ihm ewig mit der Gottheit, sowie sie in ihm ist, geeint. Das vereinigt sich aber mit der Idee des ewigen Gottes nur, wenn in Gott selbst ein realer ewiger Möglichkeitsgrund der Menschwerdung gegeben ist in der besonderen Seinsweise (Hypostase), die er ewig in sich hat und die sich in Christus vollkommen offenbart. Hätte nämlich die Menschwerdung Got-

ziehung zu setzen sind, ohne das eine oder das andere zu vernachlässigen, ist die entscheidende Frage. Im Folgenden werden einige Versuche, mit diesem Problem umzugehen, vorgestellt; einmal in der neueren Theologiegeschichte unternommene, sodann Lösungsansätze, die in der in den USA und Großbritannien weitverbreiteten analytischen Religionsphilosophie diskutiert werden. Bisher sind die jeweiligen Diskussionen weitgehend aneinander vorbeigelaufen; es gibt nur wenig Berührungspunkte.⁶ Speziell im deutschen Sprachraum hängt das damit zusammen, dass die analytische Philosophie nicht denselben Stellenwert wie im englischsprachigen hat. Hierzulande ist die Auseinandersetzung mit dem Erbe des Idealismus weiterhin bestimmend. Das schließt die Trinitätslehre ein.⁷ Auf die analytische Philosophie zurückzugreifen, lohnt sich trotzdem. Sie hilft nämlich dabei, die Bedeutung christlicher Gottesrede klar zu formulieren und die ihr eigene Rationalität aufzuzeigen.⁸ Sicherlich ist und bleibt Gott das letzte, dem Begreifen entzogene Geheimnis, doch folgt die Lehre von Gott einer bestimmten Logik, über die sich durchaus etwas sagen lässt.

tes in der Zeit nicht ihren ewigen realen Möglichkeitsgrund in Gott als Wort und hätte nicht Gott eine ewige Selbstdisposition für sie in sich, so wäre die Menschwerdung für Gott selbst etwas schlechthin Neues (auch für sein Denken und Wollen); Gott selbst würde veränderlich, die Menschwerdung aber nur etwas ihm Zufälliges, ihm von außen her Kommandes oder Angethanes und die Veränderlichkeit träfe nicht nur das Thun, sondern auch das Sein Gottes, weil die heilige Schrift wie der christliche Glaube in Christus nicht bloß einen Act Gottes sieht, auch nicht bloß eine auf ihn wirkende Kraft, nach Art der Prophetie oder inspirirter Menschen in ihm weiß, sondern ein durch göttlichen Act bewirktes einzigartiges Sein Gottes von ewiger Dauer.“

⁶ So lautet der Befund von Bruce D. MARSHALL, *Trinity and Truth*, Cambridge u. a. 2002 (Cambridge Studies in Christian Doctrine) 13: „Yet despite their readiness to learn from a wide range of other disciplines, theologians generally continue to keep their distance from analytic philosophy. The reasons for this ongoing reluctance (which, if one takes analytic philosophy to begin basically with Frege, goes back well into the last century) would make an interesting study in its own right. It may have to do with the assumption, common in the humanistic disciplines, that because analytic philosophy’s formal apparatus (of quantifiers, variables, sentential operators, and the like) and explanatory concepts form to a certain extent a body of specialist knowledge, the issues it treats and the conclusions it reaches are arcane and lack theological interest.“

⁷ Siehe etwa Magnus STRIET, *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: HerKorr 56 (2002) 202–207; DERS. (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitäts Glaube*, Freiburg i. Br. u. a. 2004 (QD 210); Malte Dominik KRÜGER, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008 (Religion in Philosophy and Theology 31); Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010 (Ratio Fidei 40); Albert FRANZ, *Warum soll Gott ‚dreifaltig‘ sein?*, in: DERS. / Clemens MAASS (Hg.), *Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen*, Freiburg i. Br. u. a. 2011 (QD 240) 219–237, 233–237.

⁸ Vgl. Armin KREINER, *Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie*, in: Salzburger theologische Zeitschrift 9 (2005) 115–131. Speziell zur Trinitätslehre siehe Thomas SCHÄRTL, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003 (Ratio Fidei 18).

1. Die Trinitätslehre in der neueren Theologiegeschichte

1.1 Die Betonung der Verschiedenheit in Gott

Im 20. Jahrhundert ist es zu einer Renaissance der Trinitätslehre insgesamt gekommen, in besonderer Weise aber einer solchen, welche die Verschiedenheit betont.⁹ Zuvor war die Trinitätslehre hinter die allgemeine Gotteslehre zurückgetreten. In der katholischen wie in der evangelischen Theologie stand die Sicherung des Gottesgedankens im Vordergrund, und das aus folgendem Grund: Im Zuge seiner kritischen Neufassung der Metaphysik hatte Immanuel Kant (1724–1804) die Begründung des Gottesgedankens von der theoretischen in die praktische Vernunft verlagert. Hatte die rationalistische Schulphilosophie noch gemeint, die Existenz Gottes sicher beweisen zu können, stellte Kant heraus, dass Erkenntnis ohne Sinneserfahrung unmöglich ist, und letztere gibt es im Falle Gottes nun einmal nicht.¹⁰ Kant war jedoch weit davon entfernt, eine atheistische Position einzunehmen. Zwar schied er Gott aus dem Bereich der theoretischen Vernunft aus, postulierte seine Existenz aber um der Lebensführung willen. Um moralisches Handeln begründen zu können, muss neben der Freiheit und der Unsterblichkeit der Seele noch die Existenz Gottes angenommen werden.¹¹ Entscheidend hieran ist dies: *Dass* ein Gott ist, erschien wichtiger als die Frage, *wie* dieser Gott ist. Was das bedeutet, hat Kant selbst klar ins Wort gebracht, als er erklärte, es sei unerheblich, ob Gott nun drei- oder mehrfältig ist; allein die Existenz eines höheren Wesens sei relevant.¹²

⁹ Vgl. Antonio STAGLIANO, *Teologia trinitaria*, in: Giacomo CANOBBIO / Piero CODA (Hg.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, Bd. 2, Rom 2003, 89–174; Emmanuel DURAND / Vincent HOLZER (Hg.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris 2008 (CFi 266); Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *The Trajectories of the Contemporary 'Trinitarian Renaissance' in Different Contexts*, in: *Journal of Reformed Theology* 3 (2009) 7–21.

¹⁰ KrV B 611–670. Siehe dazu Ulrich BARTH, *Gott als Grenzbegriff der Vernunft. Kants Destruktion des vorkritisch-ontologischen Theismus* [1993], in: DERS., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 235–262.

¹¹ KpV 223–237. Siehe dazu Ulrich BARTH, *Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethiktheologie*, in: DERS., *Gott als Projekt* (s. Anm. 10) 263–307.

¹² So heißt es bei Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1. Absatz, II. Anhang): „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. – Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedene Regeln ziehen kann.“ Siehe hierzu Christoph BÖTTIGHEIMER, *Trinitätstheologische Ansätze in der Philosophie Kants*, in: Norbert FISCHER / Maximilian FORSCHNER (Hg.),

Die Auseinandersetzung mit Kant beschäftigte eine ganze Generation evangelischer Theologen, unter ihnen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834).¹³ In seinem genialischen Frühwerk ‚Über die Religion‘ wandte er sich an die – wie er sie nannte – Gebildeten unter ihren Verächtern.¹⁴ Gerade für die gesellschaftlichen Eliten, mit denen er in den Berliner Salons verkehrte, schien das Christentum ein Relikt vergangener Zeiten zu sein.¹⁵ So versuchte Schleiermacher erst gar nicht, dessen Wahrheit darzulegen. Stattdessen rekurrierte er auf die seiner Ansicht nach jedem Menschen als Menschen eigene Religion. Diese habe eine eigene Provinz im Gemüte, sie sei der Sinn und Geschmack für das Unendliche. Erst musste die Religion als solche begründet werden, dann konnte das Christentum vorgestellt werden. Näherhin profiliert Schleiermacher das Christentum als eine Erlösungsreligion. Der die menschliche Existenz kennzeichnende Widerstreit, welcher in anthropologischer Hinsicht als derjenige von Freiheitsstreben und Bedingtheit, in theologischer als derjenige von Sünde und Gnade beschrieben werden kann, ist im Erlöser überwunden, insofern er beides in ein harmonisches Verhältnis bringt – Schleiermachers Dogmatik ‚Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche‘ ist entsprechend stark christozentrisch.¹⁶ Demgegenüber tritt die Trinitätslehre zurück, wiewohl sie nicht verschwindet.¹⁷

Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg i. Br. u. a. 2010 (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 10) 180–198.

¹³ Näher zu Schleiermachers Kant-Rezeption siehe Matthias HEESCH, Kants Wirkung auf Schleiermacher. Eine Studie zur Nachwirkung Kants im frühen 19. Jahrhundert, in: Werner THIEDE (Hg.), Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 207–230.

¹⁴ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: DERS., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2 (1984) 185–326. Schleiermacher hat seine ‚Reden‘ später wiederholt überarbeitet. Die unterschiedlichen Fassungen sind dokumentiert in DERS., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/12 (1995). Eine umfassende historische und systematische Erschließung des Werkes bietet der Sammelband von Ulrich BARTH / Claus-Dieter OSTHÖVENER (Hg.), 200 Jahre ‚Reden über die Religion‘, Berlin / New York 2000 (SchIA 19).

¹⁵ Vgl. Theodore ZIOLKOWSKI, Vorboten der Moderne. Eine Kulturgeschichte der Frühromantik, Stuttgart 2006, 14–94; Andreas ARNDT (Hg.), Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin (1796–1802), Berlin / New York 2009.

¹⁶ Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/13 (2003). Siehe zudem Dietrich KORSCH, Dogmatics of Redemption. The Nature and Status of Christian Doctrine within the Glaubenslehre, in: Brent W. SOCKNESS / Wilhelm GRÄB (Hg.), Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue, Berlin / New York 2010 (TBT 148) 179–188.

¹⁷ Dass die Trinitätslehre bei Schleiermacher nicht einfach entfällt, wird in der neueren Forschung deutlich betont. Zu nennen sind hier etwa Francis SCHÜSSLER FIORENZA, Schleiermacher's Understanding of God as Triune, in: Jacqueline MARINA (Hg.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Cambridge u. a. 2005 (Cambridge Companions to Religion) 171–188, und Paul J. DEHART, Ter mundus accipit infinitum: The Dogmatic Coordinates of Schleiermacher's Trinitarian Treatise, in: NZStH 52 (2010) 17–39.

Wenn sie erst ganz am Schluss, in den allerletzten Paragraphen abgehandelt wird, dann weil sie keine eigenständige Bedeutung hat, sondern eine Funktion in Bezug auf die Soteriologie.¹⁸ Für Schleiermacher gewährleistet die Trinitätslehre nämlich das Sein Gottes in Christus, ohne welches die Erlösung des Menschen nicht möglich wäre. Er verwahrt sich aber gegen alles, was darüber hinausgeht. So verweist er auf die logischen Probleme der Trinitätslehre, deren Neufassung ihm überhaupt angeraten erscheint. Schleiermacher selbst hatte eine gewisse Affinität zum Modalismus.¹⁹

Bei vielen Schleiermacher verpflichteten Dogmatikern des 19. und 20. Jahrhunderts tritt die Trinitätslehre ebenfalls zurück.²⁰ Sogar bei Karl Barth (1886–1968), von dem gerne behauptet wird, er markiere den Gegenpol zu Schleiermacher und rehabilitiere die Trinitätslehre, hat sie keine formative Bedeutung. Bezeichnenderweise führt er sie in seiner ‚*Kirchlichen Dogmatik*‘ in den Prolegomena ein, wo sie die Funktion hat, Gottes Gottsein gegenüber dem Zugriff des Menschen zu sichern.²¹ Noch bevor der Mensch in der Offenbarung Gott begegnet, ist dieser sich selbst offenbar.²² Keineswegs erstaun-

¹⁸ Vgl. SCHLEIERMACHER, Kritische Gesamtausgabe (s. Anm. 16) 514–532.

¹⁹ Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität [1822], in: DERS., Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/10 (1990) 223–306.

²⁰ Zu nennen sind hier etwa Wilhelm HERRMANN, Dogmatik, Gotha / Stuttgart 1925 (Bücherei der Christlichen Welt) 102 f. (§ 58. Die Trinitätslehre); Emanuel HIRSCH, Leitfaden zum Studium der christlichen Lehre, Tübingen 1938, 44–46 (§ 35. Das Nicänische Bekenntnis des Konzils von 381); DERS., Zwiesprache auf dem Wege zu Gott. Ein stilles Buch, Düsseldorf / Köln 1960, 273–279 sowie Ernst TROELTSCH, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München / Leipzig 1925, 122–126 (§ 10. Die Trinitätslehre als Formel der Verbindung des Historischen und des Religiösen im Christentum). Inwieweit dieses posthum erschienene Werk wirklich die Theologie von Troeltsch abbildet, ist eine eigene Frage.

²¹ Vgl. Karl BARTH, Kirchliche Dogmatik (s. Anm. 5) 367–404 (§ 9. Gottes Dreieinigkeit).

²² Vgl. Wolfhart PANNENBERG, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997 (UTB 1979) 189–204, bes. 194: „Die Trinitätslehre nimmt die Selbstständigkeit Gottes und Jesu Christi der Welt gegenüber in ihrer Zusammengehörigkeit wahr. Gott hat seine Selbstständigkeit der Welt gegenüber, sofern er nicht primär auf die Welt, sondern als der Vater auf Jesus Christus bezogen ist, und umgekehrt tritt Christus als der Sohn des Vaters der Welt selbstständig gegenüber, weil er schon von Ewigkeit her zum Vater gehört. Entsprechend ist der Geist als der Geist der ewigen Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes zu bestimmen, durch den Gott selbst seine Erkenntnis in uns wirkt. Die Trinitätslehre leistet also bei Barth gerade als ‚immanente‘ Trinität, als Beschreibung der Unterschiedenheit und Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist im ewigen Wesen Gottes, die Begründung der Selbstständigkeit Gottes und Christi gegenüber der Welt und gegenüber der Existenzproblematik des Menschen. Darum wird die Trinitätslehre schon in den Prolegomena der Dogmatik abgehandelt, als das Fundament des theologischen Erkenntnisprinzips in der Lehre vom Worte Gottes.“

lich ist Barth der Vorwurf des Modalismus gemacht worden.²³ Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird teilweise emphatisch auf die fundamentale Bedeutung einer die Dreiheit herausstellenden Trinitätslehre verwiesen, und das auffälligerweise von solchen Theologen, die stark durch Barth geprägt worden sind, namentlich von Jürgen Moltmann (* 1926), Wolfhart Pannenberg (* 1928) und Eberhard Jüngel (* 1934).²⁴

Ähnlich ortlos wie bei Schleiermacher, nur aus ganz anderen Gründen, wurde die Trinitätslehre auf katholischer Seite in der Neuscholastik. Diese Richtung, die sich bevorzugt auf Thomas von Aquin berief, kann als Reaktion auf die Infragestellungen verstanden werden, denen sich der Katholizismus im Gefolge der Aufklärung ausgesetzt sah.²⁵ Gegen die Beschränkung der Vernunft auf den immanenten Bereich wurde auf eine starke Metaphysik rekurriert. Von hier aus ist auch der sog. Antimodernisteneid zu verstehen, den alle Priester in den Jahren 1910 bis 1967 verpflichtend abzulegen hatten. In ihm wurde sogar der Beweis Gottes zum Lehrbestand gezählt.²⁶ Aber gerade wegen der deutlichen Betonung der Möglichkeit, Gott zu erkennen, trat die Trinitätslehre zurück. Dass Gott überhaupt existiert, war wichtiger als die Frage, wie Gott denn Gott ist, d. h. die apologetische oder fundamentaltheologische Perspektive hatte Vorrang vor derjenigen der Dogmatik. In den damals gängigen Lehrbüchern schlug sich das in einer – bei Thomas von Aquin in dieser

²³ Siehe dazu Dennis W. JOWERS, *The Reproach of Modalism: A Difficulty for Karl Barth's Doctrine of the Trinity*, in: SJTh 56 (2003) 231–246; Benoît BOURGINE, *La théologie trinitaire de Karl Barth: les déplacements du I^{er} au IV^e* volume de la ‚Kirchliche Dogmatik‘, in: Emmanuel DURAND / Vincent HOLZER (Hg.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris 2010 (CFi 273) 61–85.

²⁴ Vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; DERS., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991; Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 283–364; Eberhard JÜNGEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 231–252; DERS., ‚Was ist er inwards? Bemerkungen zu einem bemerkenswerten Aufsatz, in: ZThK 105 (2008) 443–455, als Replik auf Ralf STOLINA, ‚Ökonomische‘ und ‚immanente‘ Trinität? Zur Problematik einer trinitätstheologischen Denkfigur, in: ebd., 170–216. Aufschlussreich sind auch die Artikel von Pannenberg und Jüngel, zu finden in: Michael WELKER / Miroslav VOLF (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, Gütersloh 2006 (FS Jürgen Moltmann).

²⁵ Vgl. Peter WALTER, *Neuscholastik / Neothomismus*, in: LThK³ Bd. 7, 779–782; Fergus KERR, *Twentieth-Century Catholic Theologians. From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Malden, MA u. a. 2007; Ralph DEL COLLE, *Neo-Scholasticism*, in: David FERGUSON (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford u. a. 2010 (Blackwell Companions to Religion) 375–394.

²⁶ Vgl. DH 3538. Das ging weit über das Erste Vatikanische Konzil hinaus, das erklärt hatte, Gott sei aus dem Geschaffenen sicher zu erkennen (DH 3004). Zur Interpretation siehe Fergus KERR, *By Reason Alone: What Vatican I Never Said*, in: NBl 91 (2010) 215–228.

Weise nicht gegeben – Trennung der Traktate von *De Deo uno* und *De Deo trino* nieder.²⁷ Karl Rahner (1904–1984) hat auf diese Problematik aufmerksam gemacht, selbst aber keine neue, über die Neuscholastik hinausweisende Trinitätslehre entwickelt.²⁸ Bis heute wird darüber diskutiert, inwieweit seine Position nicht doch als modalistisch zu bezeichnen ist.²⁹ Erst in der auf Rahner folgenden Generation rückte eine die Dreiheit herausstellende Trinitätslehre in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Im deutschen Sprachraum sind in diesem Zusammenhang besonders der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake (* 1933) und Medard Kehl (* 1942) aus Frankfurt-Sankt Georgen zu nennen. Beide möchten die gesamte Dogmatik, besonders die Ekklesiologie, konsequent vom Gedanken der trinitarischen Gemeinschaft Gottes her entfalten.³⁰ Da Gott in sich Gemeinschaft ist, muss sich dies im Leben der Menschen niederschlagen, so ihre Überzeugung.

1.2 Die Betonung der Einheit Gottes

Am Gedanken der *Communio* orientierte, im englischen Sprachraum als ‚sozial‘ bezeichnete Trinitätslehren sind weithin auf Zustimmung gestoßen – unumstritten sind sie aber keineswegs. Obwohl sie auf eindrucksvolle Weise deutlich machen, dass das Dogma keineswegs nur graue Theorie ist, sondern durchaus Einfluss auf die Praxis hat, sind gerade aus systematisch-theologischer Sicht Rückfragen zu stellen. Zu den vehementesten Kritikern im deutschen Sprachraum zählt der Mainzer Dogmatiker Leonhard Hell (* 1958).³¹

²⁷ Vgl. Guido POZZO, *La Manualistica*, in: Rino FISICHELLA (Hg.), *Storia della teologia*, Bd. 3, Rom / Bologna 1996, 309–336; Christoph THEOBALD, *Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée*, in: DURAND / HOLZER, *Les réalisations* (s. Anm. 23) 33–53.

²⁸ Vgl. Karl RAHNER, *Kleine Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘*, in: Ludwig LENHART (Hg.), *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben*, Bd. 1, Mainz 1960 (FS Albert Stohr) 130–150. Der Aufsatz ist mit einem leicht veränderten Titel wiederabgedruckt in *Rahners Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u. a. 1960, 103–133. Die im *Œuvre* Rahners verstreuten Äußerungen zur Trinitätslehre sind zusammengetragen von Michael HAUBER, *Unsaybar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Innsbruck 2011 (IThS 82).

²⁹ Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion*, in: Andreas R. BATLOGG u. a. (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, Freiburg i. Br. u. a. 2004 (FS Karl Heinz Neufeld) 279–296; Luis F. LADARIA, *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión*, in: *Gr.* 86 (2005) 276–307.

³⁰ Vgl. Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 2007; DERS., *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in: *Cath(M)* 64 (2010) 123–138. Unter den zahlreichen Publikationen KEHLS hervorzuheben ist diese: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2001.

³¹ Zum Folgenden siehe HELLS einschlägige Aufsätze: *Communio: A Problematic Keyword of Contemporary God-Talk*, in: Norbert HINTERSTEINER (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam / New York 2007 (Cur-

Berufen sich die Vertreter der *Communio*-Theologie gerne auf die griechischen Kirchenväter, namentlich auf Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius den Großen, verweist Hell auf neuere patristische Forschungen, denen zufolge die sog. Kappadozier unter *koinonia* statt einer interpersonalen Gemeinschaft die wesenhafte Teilhabe von Sohn und Geist am Gottsein des Vaters verstehen. Gewichtiger als dieser historische Einwand ist für ihn indes die systematische Anfrage, ob die Einheit Gottes tatsächlich gesichert werden kann. Sind Vater, Sohn und Geist drei eigenständige Subjekte, lässt sich schwerlich deutlich machen, wieso es sich nicht um drei Götter handelt. Damit droht allerdings ein wesentlicher Aspekt christlicher Gotteslehre in Vergessenheit zu geraten, nämlich derjenige der Einfachheit (*simplicitas Dei*). Aber nur weil Gott eins ist, kann er die vielfältig gespaltene Welt erlösen. Soweit Hells Einwände, die in ähnlicher Form auch von anderen Theologen geäußert werden.³²

Während communiale oder Soziale Trinitätslehren also in der Gefahr des Tritheismus stehen, gibt es auch das gegenteilige Extrem, d. h. die Gefahr des Modalismus. Entgegen der Tendenz der jüngsten Theologiegeschichte, die Trinitätslehre ausgehend von der Dreiheit der Personen zu entwickeln, wird hier bei der Einheit angesetzt. Kaum verwunderlich wird dabei auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) rekurriert. Hegel hat ein umfassendes philosophisches System entworfen, in dessen Zentrum die Philosophie des Geistes steht: Geist ist jene Daseinsform, in der das Begreifende und das Begriffene miteinander eins sind. Ist der Geist zunächst mit sich selbst eins, muss er für ein anderes werden, weil es seinem Wesen entspricht, sich zu manifestieren. Indem er sich dann im anderen seiner selbst erfasst, wird er sich selbst

rents of encounter 32) 365–373; Die Rede vom einen und dreieinen Gott in Zeiten des interreligiösen Dialogs, in: TThZ 116 (2007) 97–108; Sanctissima simplicitas. Die christliche Trinitätslehre vor der interreligiösen Herausforderung, in: George AUGUSTIN (Hg.), Gott denken und bezeugen, Freiburg i. Br. u. a. 2008 (FS Walter Kasper) 580–592; Ecclesia de Trinitate. Sinn und Grenzen eines Konzepts, in: MThZ 61 (2010) 2–12.

³² Vgl. Sarah COAKLEY, ‚Persons‘ in the ‚Social‘ Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion, in: Stephen T. DAVIS u. a. (Hg.), The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity, Oxford u. a. 1999, 123–144; Karen KILBY, Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity, in: NBI 81 (2000) 432–445; Richard CROSS, On Generic and Derivation Views of God’s Trinitarian Substance, in: SJTh 56 (2003) 464–480; Herbert VORGRIMLER, Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003; Stephen R. HOLMES, Three versus One? Some Problems of Social Trinitarianism, in: Journal of Reformed Theology 3 (2009) 77–89; Mark HUSBANDS, The Trinity Is Not Our Social Program. Volf, Gregory of Nyssa and Barth, in: Daniel J. TREIER / David LAUBER (Hg.), Trinitarian Theology for the Church. Scripture, Community, Worship, Downers Grove, IL / Nottingham 2009, 120–141; Benjamin DAHLKE, Den dreieinen Gott denken, in: Brixner Theologisches Jahrbuch 1 (2010) Beiheft, 39–48; Bruce D. MARSHALL, The Unity of the Triune God: Reviving an Ancient Question, in: Thom. 74 (2010) 1–32; Bertram STUBENRAUCH / Michael SEEWALD, Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie, in: IkaZ 39 (2010) 600–616.

mehr bewusst, kommt für sich zu einem umfassenderen Begriff seiner selbst.³³ Anfang des 19. Jahrhunderts sahen viele Theologen in Hegels Philosophie eine willkommene Möglichkeit, die im Gefolge der Aufklärung hinter die allgemeine Gotteslehre zurückgetretene Trinitätslehre wiederzugewinnen. So kam es teils mit ausdrücklicher Abgrenzung von Schleiermacher samt seinen Schülern zu einer trinitätstheologischen Umformung der Dogmatik, zumindest der evangelischen.³⁴ Beispielsweise konzipierten Carl Daub (1765–1836) und Philipp Konrad Marheineke (1780–1846) die Dogmatik im engen Anschluss an den mit ihnen befreundeten Philosophen, womit sie eine Richtung begründeten, die in der Forschung als Spekulative Theologie bezeichnet wird.³⁵

Ob sich Hegels Geistphilosophie und die christliche Trinitätslehre so einfach in Beziehung setzen lassen, kann aber füglich bezweifelt werden. Hegel hat in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen diesen Bezug zwar insinuiert, insofern er das Christentum als die vollendete Religion bezeichnet, weil es dem Wesen des Geistes am ehesten entspreche.³⁶ Um eine philosophische Rechtfertigung des Christentums handelt es sich dabei aber keineswegs, denn in Hegels System ist die Religion eine Gestalt des Geistes, sogar eine exponierte, nicht jedoch die unüberbietbar höchste – erst in der Philosophie gelangt der Geist zum Begriff seiner selbst.³⁷ Vor diesem Hintergrund wird der Ein-

³³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 20 (1992) 381–385. Zum Hintergrund siehe Michael FORSTER, *Hegel's Dialectical Method*, in: Frederick C. BEISER (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge u. a. 1993 (*Cambridge Companions to Philosophy*) 130–170; Axel HUTTER, *Hegels Philosophie des Geistes*, in: *Hegel-Studien* 42 (2007) 81–97.

³⁴ Vgl. Friedemann VOIGT, ‚Als das absolute Kriterium aller Häresien das Dogma von der Trinität‘. Die trinitätstheologische Umformung der Dogmatik in den theologischen Schulen Schleiermachers und Hegels, in: Jörg LAUSTER / Bernd OBERDORFER (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009 (*Religion in Philosophy and Theology* 41) 217–233.

³⁵ Vgl. Christian DANZ, *Spekulative Theologie*, in: RGG⁴ Bd. 7, 1561–1563.

³⁶ Siehe dazu Peter C. HODGSON, *Hegel's Philosophy of Religion*, in: Frederick C. BEISER (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge u. a. 2008, 230–252. Exemplarisch für Hegels Auffassung ist, was er in der Einleitung zu seinem Kolleg im Sommersemester 1824 ausführt: „Wenn Geist nicht ein leeres Wort ist, so muß Gott mit dieser Bestimmung (gefaßt werden), wie vormalis in der Kirchentheologie der dreieinige Gott genannt wurde. Dies ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes expliziert ist. So wird Gott gefaßt als das, was Gott in sich für sich selbst ist, indem er sich zum Gegenstand seiner selbst macht, der Sohn, und daß er dann in diesem Gegenstand das ungeteilte Wesen bleibt in dieser Unterscheidung seiner in sich und in dieser Unterscheidung seiner sich liebt, d. h. identisch mit sich bleibt; das ist Gott als Geist.“ Diese Stelle ist abgedruckt in den von Walter JAESCHKE herausgegebenen Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, Hamburg 1993 (PhB 459), 43.

³⁷ Vgl. Walter JAESCHKE, *Hegel*, in: Christine AXT-PISCALAR / Joachim RINGLEBEN (Hg.), *Denker des Christentums*, Tübingen 2004 (UTB 2608) 168–189.

fluss Hegels auf die Theologie bis heute kritisiert, und das in mitunter scharfer Form.³⁸ Freilich gibt es kaum noch Dogmatiker, die man als regelrechte Hegelianer bezeichnen könnte. Allenfalls Falk Wagner (1939–1998), evangelischer Systematiker in München und Wien, und der amerikanische Lutheraner Robert W. Jenson (* 1930) wären hier zu nennen. Im Anschluss an Hegels ‚*Wissenschaft der Logik*‘ arbeitete Wagner über Jahre hinweg an einer Theorie der Selbstentfaltung des Absoluten.³⁹ Mit diesem Projekt ist er eigener Einschätzung nach letztlich gescheitert, weswegen er schließlich eine empirische Wende vollzog und sich Schleiermacher und der Soziologie zuwandte.⁴⁰ Anders als Wagner ist Jenson in einem engeren Sinne dogmatisch orientiert, weniger religionsphilosophisch. Die Summe seines Denkens stellt seine zweibändige ‚*Systematic Theology*‘ dar, die im englischen Sprachraum längst zu einem vieldiskutierten Standardwerk avanciert ist.⁴¹ In welcher gedanklicher Nähe zu Hegel sich Jenson bewegt, zeigt sich beispielsweise daran, dass er hinsichtlich der Trinität von einer ‚*triune identity*‘ spricht.⁴² Der christliche

³⁸ Vgl. Markus KNAPP, Der trinitarische Gottesgedanke als Zentrum einer Theologie jenseits der Metaphysik? Eine theologische Auseinandersetzung mit Hegels Trinitätsverständnis, in: DERS. / Theo KOBUSCH (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin / New York 2001 (TBT 112) 307–332; Lewis AYRES, Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology, Oxford u. a. 2004, 404–414; Martin WENDTE, Monarchie des Geistes? Gegen den impliziten Hegelianismus in der gegenwärtigen Theologie, in: NZStH 49 (2007) 86–103; Jörg SPLETT, Hegel christlich? Hegelianer sollte man dennoch nicht sein, in: Hanns-Gregor NISSING (Hg.), Vernunft und Glaube. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie, München 2008 (Wortmeldungen 10) 143–164.

³⁹ Viele der einschlägigen Beiträge sind versammelt in: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, Gütersloh 1989. Siehe zumal: Religiöser Inhalt und logische Form – Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und ‚*Wissenschaft der Logik*‘ am Beispiel der Trinitätslehre, in: ebd., 256–285. Besonders zu erwähnen ist, dass Wagner die an Hegel anschließende Theologie zu rehabilitieren versucht hat. Siehe etwa: Die vergessene spekulative Theologie. Zur Erinnerung an Carl Daub anlässlich seines 150. Todesjahres, Zürich 1987 (ThSt[B] 133).

⁴⁰ Seinen eigenen denkerischen Weg hat Wagner in einem autobiographischen Text erläutert, abgedruckt in: Christian HENNING / Karsten LEHMKÜHLER (Hg.), Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 1998 (UTB 2048) 276–299. Siehe zudem Ulrich BARTH, Von der spekulativen Theologie zum soziologischen Religionsbegriff. Versuch einer Annäherung an das Denken Falk Wagners, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 7 (2000) 251–282.

⁴¹ Vgl. Robert W. JENSON, *Systematic Theology*, 2 Bde, New York u. a. 1997–1999. Während Jenson's Werk im englischen Sprachraum rege diskutiert wird, ist es im deutschen bislang kaum rezipiert worden. Dabei lassen sich auffällige Gemeinsamkeiten mit dem Denken Wolfhart Pannenberg's feststellen.

⁴² Vgl. JENSON, *Systematic Theology*, Bd. 1 (s. Anm. 41). Siehe zuvor schon: *The Triune Identity*, Philadelphia, PA 1982. Hier (ebd., 136) erklärt Jenson auch: „Hegel believed Western thought fulfilled itself with him; at least so far as its trinitarianism is concerned, he was right.“

Gott sei derjenige, der sowohl am Volk Israel als auch an Jesus von Nazareth handelt.⁴³ Durch sein gnädiges Handeln bestimme sich der eine Gott auf verschiedene Weise.⁴⁴ Es ist laut Jenson aber keineswegs so, als existierten in Gott drei eigenständige Personen; nur die Menschen, deren Wahrnehmung zeitlich verfasst ist (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), treffen diese Unterscheidung, woraus sich die Rede vom Schöpfer, Offenbarer und Vollender ergibt.⁴⁵ Vermag Jenson der Einheit Gottes Rechnung tragen, so ist zu fragen, inwieweit er dem Modalismus wehren kann.⁴⁶ Eine Trinitätslehre, die dem Anspruch genügen will, die Lehre der frühen Konzilien, wie sie von nahezu allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften übernommen worden ist, wiederzugeben, muss aber gleichermaßen diesen wie den Tritheismus vermeiden. Sie muss also nicht nur die Einheit Gottes wahren, sondern ebenso seine Verschiedenheit. Wie das geleistet werden kann, wird auch in der analytischen Religionsphilosophie diskutiert. Diese Diskussionen wahrzunehmen, mag dabei helfen, verantwortet die Trinitätslehre zu entfalten.

2. Die Trinitätslehre in der analytischen Religionsphilosophie

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden, war die primär an der Sprache interessierte analytische Philosophie anfänglich eigentlich antimetaphysisch, bisweilen sogar dezidiert antireligiös.⁴⁷ Das hat sich mittlerweile geändert, und so hat sich auf ihrer Grundlage eine höchst lebendige Religi-

⁴³ Vgl. JENSON, *Systematic Theology*, Bd. 1 (s. Anm. 41) 42–60.

⁴⁴ Vgl. ebd. 63–89, bes. 63: „God is whoever raised Jesus from the dead, having before raised Israel from Egypt. Since these statements identify God, they have a specific status among true statements about him. The way or ways in which they fit him display how he is a this one who is not that one, how he has identifiable particularity; they display what we may call his hypostatic being.“

⁴⁵ Vgl. ebd. 89: „In Israel’s Bible, the God of Israel is characteristically ‚in the beginning‘: his Spirit is his power from and toward the End, and the Shekinah, in all its modes, is the mediation of the two. The difference of past and future, and their meeting in a specious present, is the one unavoidable metaphysical fact, the fact of our temporality. As religion is the cultivation of eternity, of some or another bracket around our temporality, triple patterns are endemic in religion. The specificity of the triune God is not that he is three, but that he occupies each pole of time as a persona dramatis; precisely this characterizes Israel’s story of God.“

⁴⁶ Vgl. Francesca Ann MURPHY, *God Is Not a Story. Realism Revisited*, Oxford u. a. 2007; Thomas H. MCCALL, ‚Whoever Raised Jesus from the Dead.‘ Robert Jenson on the Identity of the Triune God, in: DERS., *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*, Grand Rapids, MI / Cambridge 2010, 127–155. Siehe zudem Jenson’s Response to Timo Tavast, in: *Pro Ecclesia* 19 (2010) 369f., eine Replik auf den Beitrag von Timo TAVAST, *Challenging the Modalism of the West: Jenson on the Trinity*, in: ebd., 355–368.

⁴⁷ Vgl. Hans-Johann GLOCK, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge u. a. 2008.

onsphilosophie herausgebildet.⁴⁸ Schon seit Jahren wird rege über die Trinitätslehre diskutiert, wobei sich hier die Vertreter zweier Positionen gegenüberstehen. Der Gegensatz ist der zwischen einer Sozialen Trinitätslehre (*Social Trinitarianism*) und der Lateinischen Trinitätslehre (*Latin Trinitarianism*), während die Anhänger der Relativen Trinitätslehre (*Relative Trinitarianism*) beanspruchen, einen Weg jenseits dieser Dichotomie einzuschlagen.⁴⁹

2.1 Die Verschiedenheit Gottes – Soziale Trinitätslehren

Als ‚sozial‘ werden all jene Trinitätslehren bezeichnet, die bei der Verschiedenheit der Personen ansetzen. Zu ihren derzeit wohl bekanntesten Vertretern zählt der Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne (* 1934). Im Laufe seiner akademischen Laufbahn hat er sich verstärkt mit Themen auseinandergesetzt, die in einem engeren Sinne dogmatisch sind. Sein Übertritt zur griechisch-orthodoxen Kirche im Jahr 1995 dürfte dabei eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben. Kurz vor seiner Konversion publizierte er eine Monographie, *The Christian God*, die so etwas wie eine geraffte Dogmatik darstellt.⁵⁰ Swinburne will die Formel ‚drei Personen in einer Substanz‘ so verstehen, dass es drei göttliche Individuen gibt, die ein Kollektiv bilden.⁵¹ Die drei Individuen haben dieselbe Essenz, sind also göttlich. Trotz ihrer Gleichheit und ihres perichoretischen Verhältnisses zueinander sind ihre Beziehungen keineswegs symmetrisch. Ganz im Sinne der klassischen Dogmatik bezeichnet Swinburne den Vater als Ursprungslos, den Sohn als gezeugt, den Geist aus beiden hervorgehend.⁵²

Mit dieser – wie er selbst meint⁵³ – moderaten Form der Sozialen Trinitätslehre ist Swinburne nicht nur auf Zustimmung gestoßen. Viele Kritiker gehen sogar soweit, ihm Tri- bzw. Polytheismus vorzuwerfen.⁵⁴ Zu ihnen zählt auch

⁴⁸ Vgl. William HASKER, *Analytic Philosophy of Religion*, in: William J. WAINWRIGHT (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York u. a. 2005 (Oxford Handbooks in Philosophy) 421–446; John L. SCHELLENBERG, *Philosophy of Religion: A State of the Subject Report*, in: *Toronto Journal of Theology* 25 (2009) 95–110.

⁴⁹ Einen guten Überblick bietet Thomas H. MCCALL, *Which Trinity? The Doctrine of the Trinity in Contemporary Philosophical Theology*, in: DERS., *Which Trinity* (s. Anm. 46) 11–55. Viele der Artikel, auf die sogleich eingegangen wird, sind wiederabgedruckt im Sammelband von Thomas H. MCCALL / Michael C. REA (Hg.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford u. a. 2009. Aus diesem Grund wird im Weiteren hiernach zitiert. Zu dem erwähnten Sammelband siehe meine Rezension in: *TThZ* 120 (2011) 197 f.

⁵⁰ Vgl. Richard SWINBURNE, *The Christian God*, Oxford u. a. 1994. Der Trinitätslehre ist ein eigenes Kapitel gewidmet (ebd., 170–191). Dieses Kapitel, überschrieben: *The Trinity*, ist wiederabgedruckt in und wird im Folgenden zitiert nach MCCALL / REA (s. Anm. 49) 19–37.

⁵¹ Vgl. SWINBURNE, *Trinity* (s. Anm. 50) 27.

⁵² Vgl. ebd. 30.

⁵³ Ebd. 34.

⁵⁴ Vgl. Kelly James CLARK, *Trinity or Tritheism?*, in: *RelSt* 32 (1996) 463–476; Edward

sein unmittelbarer Nachfolger in Oxford, der aus den USA stammende Brian Leftow (* 1956).⁵⁵ Leftow zufolge vermag die Soziale Trinitätslehre nicht – gleich in welcher Spielart –, die Einheit Gottes zu sichern.⁵⁶ Namentlich Swinburne könne den Monotheismus allenfalls behaupten, ihn aber nicht mehr aufweisen, denn sofern nur die einzelnen Personen göttlich sind, existiert der *eine* Gott überhaupt nicht.⁵⁷

So massiv der Vorwurf des Polytheismus ist, so deutlich hat er gewirkt. Beispielsweise hat sich ein erklärter Anhänger der Sozialen Trinitätslehre wie Stephen T. Davis (* 1940) dazu veranlasst gefühlt, die Verbindung der Personen besser zu erklären.⁵⁸ Konkret macht er das Konzept der Perichorese stark: Die drei göttlichen Personen sind zwar voneinander verschiedene, eigenständige und gleichrangige Bewusstseinszentren, die aber einander durchdringen und so den einen Gott konstituieren.⁵⁹ Allerdings hat Davis sein Verständnis von Perichorese weder theologiegeschichtlich eingebettet noch philosophisch weiter reflektiert.⁶⁰ Außerdem wäre zu klären, ob Gott im

FESER, Swinburne's Tritheism, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 42 (1997) 175–184; Michael C. REA, Polytheism and Christian Belief, in: *JThS* 57 (2006) 133–148.

⁵⁵ Zum Folgenden siehe Brian LEFTOW, *Anti Social Trinitarianism*, in: DAVIS, *The Trinity* (s. Anm. 32) 203–249. Dieser Beitrag ist wiederabgedruckt in und wird fortan zitiert nach MCCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49), 52–88. Leftow erhebt den Vorwurf des Polytheismus ebd., 74f., 87f. Jüngst hat er seine Kritik an der Sozialen Trinitätslehre erneuert, und zwar in seinem Beitrag: *Two Trinities: Reply to Hasker*, in: *RelSt* 46 (2010) 441–447, einer Entgegnung auf einen Artikel von William HASKER, *Objections to Social Trinitarianism*, in: ebd., 421–439. Zu Leftows eigenem Denk- und Glaubensweg siehe die autobiographische Skizze: *From Jerusalem to Athens*, in: Thomas V. MORRIS (Hg.), *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*, New York u. a. 1994, 189–207.

⁵⁶ Vgl. LEFTOW, *Anti Social Trinitarianism* (s. Anm. 55) 54–56. Leftow (ebd. 56–82) unterscheidet verschiedene Begründungsstrategien, die Einheit Gottes zu denken, findet sie aber allesamt nicht überzeugend.

⁵⁷ Vgl. ebd. 70–82, bes. 71: „For Swinburne, ‚the Trinity‘ may really be a plural term (like ‚Bob and Carol and Ted‘), referring to three divine things without treating them as one of anything.“

⁵⁸ Zum Folgenden siehe Stephen T. DAVIS, *Perichoretic Monotheism: A Defence of a Social Theory of the Trinity*, in: Melville Y. STEWART (Hg.), *The Trinity. East/West Dialogue*, Dordrecht 2003 (*Studies in Philosophy and Religion* 24) 35–52.

⁵⁹ Vgl. DAVIS, *Perichoretic Monotheism* (s. Anm. 58) 42–44. Über den Terminus ‚Perichorese‘ schreibt Davis (ebd. 44): „As noted, this Greek word, first formally used in this context of John of Damascus, means coinherence, mutual indwelling, interpenetrating, merging.“ Entscheidend hierbei ist das letztgenannte Verb, *merging*, was als „verschmelzen“ übersetzt werden kann.

⁶⁰ Wie komplex die Thematik jedoch ist, zeigen die Überlegungen von Markus MÜHLING, *Abschied von der Perichorese? Asymmetrische Reziprozität als Bedingung der Entzogenheit im Wesen Gottes*, in: DERS. / Martin WENDTE (Hg.), *Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, Utrecht 2005 (*Ars Disputandi Supplement* Se-

christlichen Verständnis wirklich eins *werden* darf oder ob er nicht wesentlich eins *sein* muss. Eins könnte er nur unter der Voraussetzung werden, dass er dies zuvor gar nicht ist. Wäre Gott aber nicht eins, wäre er nicht mehr Gott, denn die *simplicitas* zählt zu den zentralen, ihn von der Welt unterscheidenden Eigenschaften.⁶¹ Es stellt sich die Frage, ob die Vertreter der Sozialen Trinitätslehre es vermeiden können, nicht doch mehr als einen Gott anzunehmen.⁶²

2.2 Die Einheit Gottes – Lateinische Trinitätslehre

Die *simplicitas Dei* zu sichern, ist für Brian Leftow ein wesentliches Anliegen. Er ist aber nicht nur – wie zuvor dargelegt – als scharfsinniger Kritiker der Sozialen Trinitätslehren hervorgetreten, sondern hat auch einen eigenständigen Entwurf vorgelegt. Dieser beruht auf der Annahme, dass sich personale Identität durch Ereignisse konstituiert, dass Leben immer Erleben ist: Ich bin, was ich bin, indem ich etwas tue oder etwas erfahre.⁶³ Übertragen auf Gott bedeutet das, dass sich die Verschiedenheit in ihm durch das göttliche Leben ergibt.⁶⁴ Was die einzelnen Personen voneinander unterscheidet, ist das jeweilige Handeln, Tun oder Erfahren, also das Zeugen, Gezeugt-werden, Hervorgehen.⁶⁵ Um sein Verständnis personaler Identität zu verdeutlichen, nimmt Leftow auf entsprechende Überlegungen von John Locke (1632–1704) Bezug.⁶⁶ Nun war es aber gerade der englische Philosoph, durch den der Personbegriff von einem ontologischen zu einem psychologischen wurde. Seiner Ansicht nach gründet die Identität eines Menschen in der Stetigkeit von Bewusstseinszuständen, nicht in dem, was gemeinhin als Substanz bezeichnet wird. Von daher kann eine Person durchaus multipersonal sein, insofern sie

ries 2) 187–204, und Emmanuel DURAND, *La perichorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris 2005 (CFi 243).

⁶¹ Näheres zur Einfachheit Gottes siehe Thomas V. MORRIS, *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame, IN / London 1991, 113–118; Gerard J. HUGHES, *The Nature of God*, London / New York 1995 (*The Problems of Philosophy*) 34–63.

⁶² Vgl. Brandom CAREY, *Social Trinitarianism and Polytheism*, in: *RelSt* 47 (2011) 97–107.

⁶³ Vgl. Brian LEFTOW, *A Latin Trinity*, in: McCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49) 171–200, 184: „On my account, the Person’s distinctness [...] depends on that of events involving a particular substance. Their identities are event-based; facts about events in God’s life are what make Him triune.“

⁶⁴ Vgl. ebd. 184–186 mit Bezug auf Thomas von Aquin. Siehe auch ebd. 194: „Causal relations between the lives of the Persons make them both discrete as lives and yet lives of one God. This is the mystery of the Trinitarian generations; I have not claimed to crack it.“

⁶⁵ Vgl. ebd. 185 f.: „The persons simply are God as in certain acts – certain events – in His inner life.“

⁶⁶ Vgl. Brian LEFTOW, *Modes without Modalism*, in: Peter VAN INWAGEN / Dean ZIMMERMANN (Hg.), *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, 357–375.

verschiedene Bewusstseinsströme in sich vereint. Leftow überträgt diesen Gedanken auf die Trinitätslehre. Das bedeutet, dass Gott sein Gottsein auf dreifach verschiedene Weise realisiert.⁶⁷ Auf diese Weise will Leftow die Verschiedenheit an die Einheit binden, ohne dabei dem Modalismus zu verfallen.

Leftow bezeichnet seinen Entwurf als Lateinische Trinitätslehre (*Latin Trinitarianism*), weil er – auf Augustinus, Boethius, Anselm und Thomas von Aquin Bezug nehmend – die Einheit Gottes herausstellt.⁶⁸ Damit will er sich ganz offensichtlich von denjenigen absetzen, die sich auf die angeblich die Dreiheit der Personen betonenden griechischen Kirchenväter, namentlich auf die bereits erwähnten Kappadozier berufen. Mag Leftows Bezeichnung in der Entgegensetzung verständlich sein, so sei einmal dahingestellt, ob sie in theologischer Hinsicht glücklich ist. Denn die neuere Forschung hat gezeigt, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen einer westlichen und einer östlichen Trinitätslehre um ein Konstrukt des 19. Jahrhunderts handelt.⁶⁹ Freilich ist das ein Einwand, der über die sachliche Richtigkeit von Leftows Position noch gar nichts aussagt. Soweit zu sehen ist, hat eine eingehende Auseinandersetzung mit der von ihm entwickelten Lateinischen Trinitätslehre bis jetzt nicht stattgefunden. Sie wird stattdessen als bewusste Antithese zu der als sozial bezeichneten wahrgenommen. Sprechend ist ein im Jahr 2009 publizierter Sammelband, der einen ausgezeichneten Einblick in die neuere Diskussion des *threeness-oneness-problem* innerhalb der analytischen Religionsphilosophie bietet: Wird in einem ersten Teil die Soziale Trinitätslehre vorgestellt, so in einem zweiten die Lateinische, wobei über Leftow hinaus kein weiterer Autor verzeichnet wird.⁷⁰ In einem dritten Teil wird mit der Relativen Trinitätslehre schließlich ein Ansatz präsentiert, dessen Anhänger meinen, über den skizzierten Gegensatz beider Richtungen hinauszugelangen.⁷¹

2.3 Einheit und Verschiedenheit Gottes – Relative Trinitätslehre

Soll weder die Einheit Gottes gefährdet noch seine Verschiedenheit gering geachtet werden, muss ein Weg gefunden werden, Einheit und Dreiheit zusammenzudenken. Bei den Vertretern einer Relativen Trinitätslehre derzeit beson-

⁶⁷ Zusammenfassend schreibt LEFTOW, ebd. 374: „God never exists save in the Persons [...]. There is just one God who generates and lives as the three Persons, by generating and living in three distinct mental streams.“

⁶⁸ Vgl. LEFTOW, *Latin Trinity* (s. Anm. 63) 171.

⁶⁹ Vgl. Roland KANY, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu ‚De trinitate‘*, Tübingen 2007 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 22) 324–330. Speziell mit Bezug auf Leftows Ausführungen siehe Richard CROSS, *Latin Trinitarianism: Some Conceptual and Historical Considerations*, in: McCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49) 201–213.

⁷⁰ Vgl. McCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49) 17–168 bzw. ebd. 169–213.

⁷¹ Vgl. ebd. 215–349.

ders beliebt ist der Rekurs auf die aristotelische Lösung eines in der Metaphysik vielfach diskutierten Problems, nämlich das der *material constitution*: Zwei Objekte können zwar aus demselben Material bestehen, dies aber auf unterschiedliche Weise, weswegen sie trotz aller Gemeinsamkeit nicht miteinander identisch sind – beispielsweise bestehen eine Bronzestatue und ein Bronzeklumpen aus demselben Material, auch wenn ihre Form ganz offensichtlich unterschiedlich ist.⁷² Gewendet auf die Trinitätslehre bedeutet dies, dass Vater, Sohn und Geist real voneinander verschieden, aber allesamt mit Gott identisch sind.⁷³

Ob der Rekurs auf die *material constitution* ein tragfähiger Ansatz für die Trinitätslehre sein kann, ist freilich umstritten. Ein Einwand geht dahin, dass augenscheinlich sich widersprechende Formen ein und derselben Materie schwerlich dasselbe sind: So können eine Hand und eine Faust grundsätzlich ein Objekt sein, aber ist die Faust geschlossen und die Hand geöffnet, fällt es schon schwerer, dies anzunehmen.⁷⁴ Ein anderer Einwand lautet, dass eine Relative Trinitätslehre, die auf das Konzept der *material constitution* zurückgreift, dem Modalismus nur unzureichend wehren kann, weil es lediglich um die Wahrnehmungsweise gehe, nicht um Aussagen über das wirkliche Sein Gottes.⁷⁵

3. Perspektiven

In welche Richtung sich die in der analytischen Religionsphilosophie geführte Diskussion des *threeness-oneness-problem* entwickelt, ist gegenwärtig kaum abschätzen. Derzeit stößt keiner der drei skizzierten Ansätze auf ungeteilte Zustimmung, weder die Soziale oder die Lateinische noch die Relative Trinitätslehre. Um zu verstehen, auf welcher verschiedenen Weise sich die Trinitätslehre formulieren lässt, leistet die analytische Religionsphilosophie gleichwohl wichtige Dienste. Nicht dass unmittelbar einleuchtende Lösungen präsentiert würden; doch wird deutlich, auf welcher verschiedenen Weise das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit Gottes konzipiert werden kann und welche Vor- und Nachteile dies jeweils hat. Von daher ist es gerade für die Dogmatik von Interesse, die entsprechenden Debatten aufmerksam zu verfolgen. So ist es das Anliegen dieses Beitrags, einen Einblick in diese zu

⁷² Vgl. Jeffrey E. BROWER / Michael C. REA, *Material Constitution and the Trinity*, in: McCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49) 263–282.

⁷³ Vgl. ebd. 278.

⁷⁴ Vgl. William Lane CRAIG, *Does the Problem of Material Constitution Illuminate the Doctrine of the Trinity?*, in: McCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49) 283–292.

⁷⁵ Vgl. Alexander R. PRUSS, *Brower and Rea's Constitution Account of the Trinity*, in: McCALL / REA, *Philosophical and Theological Essays* (s. Anm. 49) 314–325, 320f.

vermitteln. Damit sollen Materialien für die weitere systematisch-theologische Reflexion zur Verfügung gestellt werden. Angesichts des häufig selbst bei kirchlich engagierten Christen anzutreffenden Unverständnisses hinsichtlich der Trinitätslehre ist diese Reflexion heute von erheblicher Bedeutung.