

24 abschließende Thesen zur Lehre von Gott

Walter Dietz

Univ. Mainz FB 02, SS 2000, 6.7.00

ÜBERBLICK:

- (1) 'Gott' als Wort unserer Sprache
- (2) Gott und Abgott (Pseudogott) als absolute Referenzinstanzen
- (3) Die existentielle Aneignung des Gottesgedankens
- (4) Die Unbestimmbarkeit Gottes im Horizont endlicher Konkretion
- (5) Die Unmöglichkeit, Gott kausal zu verstehen (zur Grenze des Kausalschemas)
- (6) Das Absolute als philosophisch angemessener Gottesbegriff
- (7) Gott als Inbegriff des konkret Unendlichen
- (8) Zur Frage der Erkennbarkeit Gottes
- (9) Gottes Verborgenheit: Exkurs zum *deus absconditus*
- (10) Die Offenbarung Gottes im Horizont der Vernunft
- (11) Die Funktion der vernünftigen Gottesidee für die Möglichkeit von Offenbarung
- (12) Die Tragweite des *lumen naturale*
- (13) Fazit zu Eigenart und Ertrag der natürlichen Gotteserkenntnis
- (14) Beweise vom Dasein Gottes (Die Konkretion des Wissens zum Beweis als *demonstratio*)
- (15) Intentionale Metakritik der Gottesbeweise in theologischer Perspektive (Jacobi, Hamann, Kierkegaard)
- (16) Hegels Aufnahme, Modifikation und Rehabilitierung des ontologischen Arguments
- (17) Der Ansatz der Gottesbeweise nach Thomas von Aquin
- (18) Die Struktur der *quinque viae* (fünf Wege) des Thomas (Darstellung und Kritik)
- (19) Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften
- (20) Wesen und Eigenschaften Gottes
- (21) Die Aporien der Eigenschaftslehre
- (22) Wesen und Trinität Gottes
- (23) Immanente und ökonomische Trinität
- (24) Biblische Grundlagen der Trinitätslehre

Ad

(1) 'Gott' als Wort unserer Sprache

Das Wort "Gott" ist "eingemeindet" in die menschliche Sprache und so ihrer Dynamik, Kultur und Geschichte anvertraut. Das "erblindete Antlitz" jenes Wortes (K. Rahner) läßt den Spielraum offen, es theologisch zu füllen und trivialer Entstellung zu entziehen; von sich aus scheint es nichtssagend. Was mit diesem Wort gesagt ist, muß demnach von anderswoher bestimmt sein. Daher bedarf die Sprache begrifflicher Konkretion; aber auch umgekehrt gilt: Begriffliche Reflexion (in Theologie und Philosophie) bedarf des Wortes Gott. Mit dem Wort Gott geht die Sprache an die Grenze des ihr Sagbaren, betritt gleichsam *heiliges Land* (R. Leuze 1988, S.12). Der Name Gottes ist jenseits aller menschlicher Benennungen, insofern im Sinne von Cusanus ein "nomen, quod est super omne nomen" im Sinn von Phil 2,9 (dort auf *Christus* bezogen: *to onoma to hyper pan onoma*).

(2) Gott und Abgott (Pseudogott) als absolute Referenzinstanzen

Theologisch bestimmt sich das Wesen Gottes als die Macht, der wir in unserem Lebensvollzug unbedingt vertrauen, auf die wir letztlich vertrauen, an die wir unser Herz hängen (Luther). Einen Gott haben, heißt demnach: nicht ohne Letztbezug von Sinnstiftung leben zu können. Von daher gilt es, Kriterien der Unterscheidung zu finden, nämlich des einen wahren Gottes von den vielen falschen Göttern. Das 1. Gebot setzt die Möglichkeit und Wirklichkeit von Götzendienst voraus.

(3) Die existentielle Aneignung des Gottesgedankens

Das dem wahren Gott angemessene Verhalten besteht darin, sich in absoluter Weise zu ihm zu verhalten und zugleich Vorläufiges und Relatives nicht als absolut zu behandeln. Gott als "*ultimate concern*" (Tillich) unseres Lebens bedarf eines unbedingten Vertrauens, in dem sich sein Gottsein für uns realisiert. In der Unbedingtheit des Vertrauenkönnens realisiert der Mensch Gottes Bedeutung für sein Leben.

(4) Die Unbestimmbarkeit Gottes im Horizont endlicher Konkretion

Gott ist begrifflich nicht so faßbar, wie er an sich selber ist. Die Unbegreiflichkeit seines Wesens gehört zur Wirklichkeit seines Wesens und zur Eigenart seines Seins. Sofern Gottes Wesen im Horizont gegensätzlicher (oppositiver) Begriffe gefaßt werden soll, ist die Welt dieser Begriffe immer schon geprägt von der Erfahrung weltgemäßer Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit. So gesehen sind unsere Begriffe nicht zu *ungenau*, um Gottes Wesen zu erfassen, sondern zu *genau*. Ihre Präzision liegt jedoch in der Sphäre endlicher Entgegensetzung und ist insofern von Nachteil. Gott ist auch nicht einfach das bestimmte Andere zur vorfindlichen Welt, denn sie ist nicht einfach von ihm ausgeschlossen. Vielmehr transzendiert er auch noch den Gegensatz, der zwischen seinem Sein und dem der Welt besteht. In diesem Sinn ist das *non-aliud* (Nicht-Andere; Cusanus) durch reine Identität bestimmt, als ein Sein, das im Horizont unendlicher Möglichkeit wirklich ist. Was er ist, ist er von sich her, nicht bestimmt durch Andersheit, jedoch verbunden mit dem Potential, sich in Strukturen von Andersheit auszulegen.

(5) Die Unmöglichkeit, Gott kausal zu verstehen (zur Grenze des Kausalschemas)

Gott kann nicht als *causa sui* oder *prima causa* bestimmt werden: Zum einen, weil im Gedanken der *prima causa* das Konzept einer Ursache, die nicht ihrerseits auch Wirkung sein kann/soll, dem Prinzip des vorausgesetzten Kausalitätsschemas ebenso widerspricht wie die reine Selbstbezüglichkeit von Kausalität (die in Wirklichkeit deren Aufhebung darstellt); zum anderen, weil damit der Gottesgedanke begrifflich unterbestimmt und in ein zu äußerliches Verhältnis zur Welt geraten würde. Darüberhinaus ist die Vorstellung Gottes als Letztursache problematisch, da sie nicht ohne weiteres den Gedanken enthält, Gott als Grund des Daseins zu denken, gerade sofern die Welt nicht als *kausal* hervorgebracht gedacht werden kann (*creatio ex nihilo!*). Wenn nach Röm 11,36 alles, was ist, von Gott her, d.h. auf Grund (*ex*) von Gott, durch (*dia*) ihn und zu ihm hin (*eis*) ist, steht fest, daß Gott mehr ist und auch etwas anderes als nur "Ursache" (*causa*) der Welt. Im Werden des Neuen, das die Welt gegenüber dem Nichts darstellt, ist alle Kausalität durchbrochen (denn *ex nihilo nihil fit*, schon gar nicht die Welt als ganze). Der *Anfang* steht jenseits kausaler Rückführbarkeit. Aber auch das *Ende* ist kausal unbegreifbar, da es biblisch nicht als Abbruch von

Kausalität, sondern *Finalität* in Richtung auf Gott begriffen wird (womit Gott dann verstanden werden kann als der, der "alles in allem" ist; vgl. 1 Kor 12,6b; 15,27f).

(6) Das Absolute als philosophisch angemessener Gottesbegriff

In diesem Sinn ist Gott philosophisch angemessen begriffen als der oder das *Absolute*. Der Begriff des Absoluten erfaßt Gott als die alles bestimmende und umgreifende Wirklichkeit, die in ihrem Sein unabhängig ist von Anderem (Aseität und Autarkie Gottes). Zugleich bestimmt der philosophische Begriff des Absoluten Gott als eine Macht, die über alle Gegensätze erhaben ist. Diese Erhabenheit Gottes als des Absoluten meint gerade nicht vollkommene Jenseitigkeit, sondern die Fähigkeit, auch in den Gegensätzen mit seiner Macht am Werk, somit wirksam auch im und am Negativen zu sein (Luther; Hegel). Sofern Gott die Gegensätze welthafter Existenz mit seiner Macht umgreift und zugleich in ihnen wirkt, ist er weder abstrakt *außerhalb* der Welt (Deismus), noch ganz *innerhalb* der Welt (Pantheismus). Die Absolutheit Gottes bedeutet vielmehr die Transzendenz von Transzendenz und Immanenz.

(7) Gott als Inbegriff des konkret Unendlichen

Gott ist wahrhaft unendlich (*ens vere infinitum*; Descartes, Hegel), sofern seine Unendlichkeit nicht im Gegensatz zur Endlichkeit steht, sondern diese mit umgreift. Die Vorgängigkeit (Priorität) des Unendlichen vor aller Endlichkeit bedeutet, daß ersteres nicht als Produkt letzterer verstanden werden kann (Descartes). Zwischen Endlichem und Unendlichem gibt es keinen Übergang, kein Kontinuum, keine Mitte oder Approximation, keine endliche Struktur der Vermittlung, sondern nur einen Gegensatz, von dem her beides (Unendliches und Endliches) seine bestimmte Wirklichkeit erhält.

Die transzendente Struktur der Reflexion verweist dabei nicht auf die Freiheit des Menschen, sondern seine Unfreiheit, um den Gegensatz *wissen*, ihn aber nicht von sich aus *beheben* zu können. Der Mensch, der seiner selbst als eines endlichen Wesens bewußt wird, gelangt damit nicht zum Absoluten (Freiheit, Unendlichkeit, Aseität), jedoch zu einem irreduziblen Bewußtsein des Unendlichen in ihm, das ihm all seiner Selbst- und Welterfahrung vorweg vorausgesetzt ist. Diese Sphäre des Unendlichen ist in ihm wirksam (in der Sehnsucht, in der Angst, im Wollen), ohne ihn von sich aus zur Wirklichkeit Gottes führen zu können. Das Bewußtsein des Unendlichen ist somit nicht Fiktion, sondern Stigma des Endlichen im Menschen, sofern es dort vor sich selbst gestellt ist.

(8) Zur Frage der Erkennbarkeit Gottes

Bedingung der Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes ist eine doppelte: Gottes Existenz (*daß* Gott ist: die Wirklichkeit seines Daseins) sowie die Möglichkeit seitens des Menschen, Gott zu erkennen. Die Unsagbarkeit (*ineffabilis*) und Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilis*) Gottes steht seiner Erkennbarkeit nicht prinzipiell im Wege, schränkt sie jedoch ein. Quelle der Erkenntnis kann die geistige Erfassung seines Wesens oder die Erfahrung seiner Offenbarung in der Geschichte sein. Beide *modi* der Gotteserkenntnis sind dem Menschen auch als Sünder zugänglich. Für jede (auch die natürliche!) Gotteserkenntnis gilt jedoch: Gott kann nur durch Gott erkannt werden. In der Sprache der APO: *causa efficiens* jeder Gott adäquat erfassenden Erkenntnis seines Wesens ist Gott selbst, wobei im Horizont natürlicher (vernunftgeleiteter) Gotteserkenntnis das intellektuelle Potential des Menschen als konstruktiv vermittelnde Instanz notwendig hinzukommt (so Quenstedt: Bei der natürlichen Gotteserkenntnis wirkt Gott als *causa efficiens* konstruktiv zusammen mit dem Intellekt des Menschen, diesem jedoch *vorgeordnet*: *causa prima* ist Gott selbst, *causa media* die *facultas hominis*, ihn zu erkennen).

Kriterium zwischen richtiger und falscher Gotteserkenntnis ist also die Frage ihrer Herkunft als Bedingung der Möglichkeit ihrer Wahrheit. Jedenfalls kann eine Gotteserkenntnis, die nicht von Gott kommt, nicht gut wahr sein. Anders gesagt: Sofern Gott als die Quelle aller (!) Wahrheit verstanden wird, kann eine versuchsweise nicht auf ihn rekurrierende Konstruktion seines Wesens nicht wahr sein. Vielmehr kann sie dann nur als fiktiv und illusorisch gelten.

(9) Gottes Verborgenheit: Exkurs zum *deus absconditus*

Christlicher Glaube geht nicht nur von der Möglichkeit göttlicher Selbstoffenbarung aus, sondern lebt von ihr und besteht in ihr. Trotzdem ist immer wieder Gottes Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit zur Basis der Rede vom *verborgenen Gott* geworden. Biblischer Ausgangspunkt hierfür ist vor allem Jes 45,15 ("Fürwahr, du bist ein verborgener Gott ...") geworden. Für Cusanus bedeutet diese Verborgenheit Gottes die Unmöglichkeit, sein Wesen zu erforschen und auf den Begriff zu bringen (vgl. *Dialogus de Deo abscondito*, 1444). Im Gegensatz dazu versteht Luther den *deus absconditus* nur in Differenz zum sich in Christus offenbarenden Gott, wobei das Mysterium seiner Verborgenheit nicht primär *erkenntnistheoretischer* Art ist, sondern Gottes Wirken im Bösen betrifft (*De servo arbitrio*, 1525). Gott ist nach Luther verborgen, weil er nicht einfach schlechthin "der liebe Gott" ist; nach Cusanus, weil er jenseits der begrifflichen Möglichkeiten unserer Erkenntnis steht.

(10) Die Offenbarung Gottes im Horizont der Vernunft

Gotteserkenntnis im Horizont der reinen Vernunft (*cognitio dei naturalis* i.U. zu *supranaturalis*) kann entweder im Menschen selbst angelegt oder angeboren sein (*cognitio dei naturalis insita/innata*, cf. Rö 2,14f - *impressa sine mentis opera*), oder sie setzt die welthafte Wirksamkeit Gottes (seine Manifestation in der Schöpfung) bereits voraus (*cognitio dei naturalis acquisita*, cf. Rö 1,18ff - *accurata rerum creaturarum contemplatione*).

In beiden Fällen bedarf es keiner spezifischen Offenbarung innerhalb der Geschichte, um von Gott zu wissen. Und dieses unspezifische Wissen ist immerhin so konkret, daß es Gottes Allmacht und Schöpferkraft erkennt. Zugleich wird Gott als diejenige Macht erkannt, die eine bestimmte Ordnung

in der Schöpfung setzt (*das Natürliche - he physike chresis* - ist insofern das dem Schöpferwillen Entsprechende, vgl. Rö 1,27).

Von dieser natürlichen Gotteserkenntnis wird bei Luther jedoch gesagt, daß sie nach dem Sündenfall verdunkelt ist und nurmehr zur Vorstellung eines unbestimmt-allmächtigen, höchsten Wesen (*numen*) gelangt. Musäus betont gegen Herbert von Cherbury, daß jenes Wissen nicht zur Seligkeit taugt. Die Unterbestimmtheit des Gottesbegriffs im Horizont der reinen Vernunft impliziert also auch seine Unbestimmtheit in soteriologischer Hinsicht. Mit diesem rein durch die Vernunft bestimmten Gott kann man weder leben noch sterben, er ist nur das "Gehäuse", aufgrund dessen Gott sich offenbart.

(11) Die Funktion der vernünftigen Gottesidee für die Möglichkeit von Offenbarung

Die erkenntnistheoretische Funktion des natürlichen Gottesgedankens liegt in der Vorabklärung des Begriffs einer Offenbarung, die zu Recht als Offenbarung *Gottes* gelten kann. Die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung liegt also darin, daß Gott in rudimentärer und fundamentaler Weise im Horizont der reinen Vernunft erfaßt werden kann, wie dies auch Luther im Anschluß an Paulus voraussetzt (Rö 1,19f mit 2,14f kombinierend). Wenn Gott sich als Gott offenbart, dann so, daß darin seine Funktion, Grund und Ziel der Welt zu sein, nicht negiert sondern konkretisiert wird. Jede Offenbarung des Göttlichen setzt demnach jene rudimentäre Konzeption des natürlichen Gottesgedankens voraus. Dabei ist vorauszusetzen, daß jede Offenbarung jenen abstrakten Gottesgedanken nicht nur füllt und konkretisiert, sondern auch revidiert (insbesondere, was seinen numinosen Charakter angeht). Dadurch ist die primäre Funktion des natürlichen Gottesgedankens nicht geschmälert, wenngleich er soteriologisch belanglos bleibt: Irgendwie von Gott zu wissen, führt nicht zum Heil. Gottes Wesen als Liebe, sofern er trinitarischer Gott ist, kann demnach weder als Implikat der *cognitio dei naturalis insita/innata* noch der *cognitio dei naturalis acquisita* verstanden werden.

Die natürliche Erkenntnis Gottes ist demnach insofern zwiespältig, als sie einerseits *der Angelpunkt der Gotteslehre überhaupt* ist (traditionell verbunden mit Beweisen vom Dasein Gottes, s.u.), andererseits jedoch für sich genommen soteriologisch wertlos bleibt (vgl. Musäus gg. H. v. Cherbury).

(12) Die Tragweite des *lumen naturale*

Fazit: Der numinose Charakter natürlicher Gotteserkenntnis bedingt ihren begrenzten Wert; der Wert jener rudimentären Charakter liegt eher im *Verweischarakter* auf Gottes Offenbarung.

Quenstedt: "Die naturhafte Gotteserkenntnis ist es, durch die es uns auf Grund des Lichtes der Natur (*ex lumine naturae*) einleuchtet, daß irgendein höchstes Wesen ist (*aliquod supremum numen*) und daß eben dies das gesamte Universum und alle von ihm erschaffenen Dinge mit seiner Weisheit und Macht lenke (*gubernare*). Oder: Die naturhafte Gotteserkenntnis ist es, welche dem menschlichen Sinn (*hominum mentes*) naturhaft innewohnt (*naturaliter insita est*), und welche aus den Werken Gottes in der Schöpfung und in den Spuren der Gottheit, die in der gesamten Natur der Dinge zerstreut sind, gesammelt ist."

Die vier biblischen Hauptbelegstellen (neben attl wie Jes 40,26) sind: Rö 1,18ff; 2,14f; Act 14,15ff; 17,26ff.

Der Gedanke einer Schöpfungsoffenbarung Gottes darf allerdings nicht in Konkurrenz zur Christusoffenbarung verstanden werden, denn die Spuren Gottes in der Welt sind dunkel, Christus hingegen "Licht von Licht" (Bek. v. Konstantinopel; vgl. Joh 8,12; 1 Joh 2,8; 2 Tim 1,10). Das natürliche Licht der Vernunft ist demgegenüber *Finsternis*. - Die relative Eigenständigkeit einer zur Natürlichen Theologie ausgebauten Erkenntnis seines Wesens (vgl. Musäus; Buddeus: *zwei Theologien* statt nur zwei Erkenntnisweisen?) stellt damit für die reformatorische Theologie eine

Herausforderung dar. Melanchthon hatte noch herausgestellt, daß natürliche und geoffenbarte Gotteserkenntnis materialiter *identisch* sind, wenngleich erstere sich nicht zum Gedanken des *trinitarischen* Gottes erheben kann.

(13) Fazit zu Eigenart und Ertrag der natürlichen Gotteserkenntnis

Für die natürliche Erkenntnis Gottes gilt,

- a) daß sie auch post-/infralapsarisch möglich ist,
- b) daß auch sie letztlich von Gott kommt,
- c) nicht aus logischer Deduktion resultiert, sondern primär intuitiver Art ist, jedoch Reflexion voraussetzt (Gott wird nicht unmittelbar aus der Natur erkannt, sondern durch Reflexion auf sie; vgl. Quenstedt),
- d) wirklich etwas von Gottes Wesen erfaßt (Schöpfermacht, Unsichtbarkeit, Allmacht), jedoch auf der Stufe des Numenhaften bleibt.

Die Quintessenz der natürlichen (vernunftgeleiteten) Gotteserkenntnis lautet demnach dürftig: "Es gibt ein göttliches Wesen" (Ratschow S.36). Die Unbestimmtheit jenes Seins ("es gibt") und dieses "Wesens" markiert den immanent unüberwindbaren Mangel und das Ungenügen der *cognitio Dei naturalis*.

(14) Beweise vom Dasein Gottes

(Die Konkretion des Wissens zum Beweis als *demonstratio*)

Als eine spezifische und wirkmächtige Form der natürlichen Erkenntnis Gottes können die *Gottesbeweise* dienen.

Die höchste und reinste Form des Gottesbeweises stellt das *ontologische Argument* dar (Literatur: W. Röd, D. Henrich, J. Rohls). Hauptvertreter sind Anselm (Proslogion) und Descartes (V. Meditation), in modifizierter Form Hegel. Hauptkritiker sind Gaunilo, ferner Thomas von Aquin (Summa Theologiae I/1) und Kant (Kritik der reinen Vernunft 1781). - Anselm unterscheidet das Existieren im Intellekt vom wirklichen Existieren (in re). Wird Gott seinem Begriff gemäß gedacht als das, *quo majus cogitari nequit* (über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann), so kann er nicht demgemäß als nichtseiend gedacht werden. Die Pointe ist nicht, daß die Eigenschaft der Existenz ein Attribut der Vervollkommenung seines Wesens darstellt, sondern daß im Gedanken des größtmöglichen Wesens Nichtexistenz nicht widerspruchsfrei mitgedacht werden kann. Während endliche Vollkommenheiten nicht existieren müssen, existiert der seinem Begriff gemäß gedachte Gott notwendig. Dies bedeutet, daß Gott hinsichtlich seines Existierens nicht unterhalb des Geschöpfes stehen kann. Existenz ist in diesem Sinn kein Attribut, sondern Implikation der Wesensvollkommenheit. Anselm sieht, daß Gottes Existenz geleugnet werden kann (Atheismus), betont aber, dies sei 'Privileg' des Toren (*insipiens*, vgl. Ps 14,1), der in seinem Herzen spricht: "Es ist kein Gott". Er kann nach Anselm nur deshalb so sprechen, weil er Gottes Wesen nicht oder nicht angemessen aufgefaßt hat. Die Kritik hat zu berücksichtigen, daß Anselm nicht von der Idee eines *ens necessarium* ausgeht und daß bei ihm das Dasein keine Eigenschaft unter anderen darstellt. Vom Rahmen des ontologischen Arguments her (Proslog. I) wird deutlich, daß auch die Kritik fehlgeht, die ihm vorwirft, an die Stelle des Gebets eine durch das menschliche Denken vermittelte Gottesgewißheit zu inaugrieren. Gebet und Gottesbeweise sind für Anselm gerade keine Alternativen, die sich gegeneinander ausspielen ließen (sowenig das objektive Verfahren *sola ratiōne*

die subjektive Glaubensgewißheit ausschließen kann). Außerdem versteht sich der Gottesbeweis nicht als Aktivität menschlichen Denkens, von dem Gott dann abhängig wäre. Die Manifestation Gottes im Bewußtsein des Menschen vollzieht sich gerade nicht als intellektuelle Leistung des Menschen. Die Analyse des Wesens Gottes ist keine synthetische oder konstruktive Leistung, sondern ein meditativer Akt der Wahrheitsvergewisserung (bei Anselm und Descartes).

(15) Intentionale Metakritik der Gottesbeweise in theologischer Perspektive (Jacobi, Hamann, Kierkegaard)

Dennoch gibt es ein theologisches Recht der Kritik (Jacobi, Hamann, Kierkegaard), die nach dem theologischen Interesse und Hintergrund der Gottesbeweise fragt: Was besagt das für unser Gottesverhältnis, wenn wir uns des Daseins Gottes in Form eines Beweises erst vergewissern wollen oder müssen? Wie ist eine natürliche Gotteserkenntnis zu beurteilen, die von der konkreten Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes zu abstrahieren gedenkt? Hieraus erklärt sich z.B. Jüngels negative Stellungnahme zu Anselms Beweis (ZThK 1999, S.406, th.1.42): "Die Aussage 'Gott existiert' verfehlt das Sein Gottes, wenn sie als Schluß-Satz eines Gottesbeweises behauptet wird, der Gottes Existenz *remoto deo revelato* zu beweisen beansprucht."

Kierkegaards theologische Kritik (*Abschließ. unwiss. Nachschrift*, 1846) übergeht die Frage der Stichhaltigkeit der Gottesbeweise, klammert sie aus oder hält sie für erledigt (insbes. durch Kants Kritik). Sie geht aber einen Schritt weiter (oder genauer: zurück) und fragt nach der Motivationsstruktur und dem leitenden Interesse der Gottesbeweise: Was tun wir mit welchem Bewußtsein und in welcher Absicht, wenn wir Gottes Dasein beweisen (wollen)? Diese theologische Kritik analysiert Ambitionen und Hintergründe, nicht argumentative Stringenz. Insofern hat sie etwas Spielverderberisches: Sie interessiert sich beim Beweisprojekt nicht fürs Mitspielen, nicht für Regeln, Gewinner und Verlierer, sondern für die hintergründige Funktion des Spiels selbst. Dahinter steht die weitergehende Frage, welche Funktion überhaupt ein Beweis für das Bewußtsein (die Gewißheit) des Beweisenden hat. Steht eine andere Form von Gewißheit am Ende im Vergleich zum Anfang? Wozu Gott beweisen? Denn sind wir seiner Existenz gewiß, dann bedarf es keines Beweises (die Vergewisserung seiner Existenz realisiert sich dann vielmehr im *Gebet*, indem sie sich hier zugleich aktualisiert und damit bewußt *vor Gott* stellt; vgl. S. Kierkegaard UN 1846 und G. Ebeling Dogmatik I, 1979 § 9); zweifeln wir an seiner Existenz, wird uns die vom Beweis hervorgebrachte Form der Gewißheit auch nicht überzeugen.

(16) Hegels Aufnahme, Modifikation und Rehabilitierung des ontologischen Arguments

Hegel hat das ontologische Argument in erweiterter Form rehabilitiert, wobei er natürlich Kants Vernunftkritik (als Beschränkung der Erkenntnis auf die erfahrbare, endliche Seite der Welt) kannte und kritisch verarbeitete.

Kants Kritik verbleibt innerhalb der Logik des *Verstandes*. Alles Spekulative und Religiöse ist dem Verstand ein Mysterium, das er vom Sein der Wahrheit ausgeschlossen haben will. So gelangt der Verstand nur zur diskursiven Erschließung des Endlichen, niemals zum Begriff Gottes. Dieser ist jedoch für Hegel durchaus *vernünftig* erschließbar. Wenn sich der Mensch als endliche Kreatur zum Unendlichen erhebt, so ist dieser ursprünglich und urtümlich religiöse Akt auch im Denken gegenwärtig, nämlich als begriffliche Vergewisserung des Absoluten, sofern es sich im Geist offenbart. Die von Anselm, jenem "tiefen, spekulativen Denker" (*Theorie Werkausgabe* = ThWA 17,523) erwiesene "absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Seyn" ergibt sich für Hegel aus der Analyse seines Begriffs (Enz. 1830 § 51). Darin liegt die "Totalität" jenes Begriffs, daß er nicht in Absonderung vom Seinkönnen gedacht wird (op.cit. § 193). Während mit den endlichen Dingen die Existenz nur "transitorisch" verbunden ist, ist sie bei Gott ewig mitgesetzt. Die Einheit von Wesen und Sein in Gott habe Anselm aber vorausgesetzt, statt sie zu beweisen; d.h. in seinem Begriff der Existenz ist dieser nicht aus Gott entwickelt, sondern in Analogie zur Welt ihm beigelegt. Darin liegt der Hauptmangel seines Beweises, denn nach Hegel kann Gott als wahrhaft wirklich nur erwiesen werden angesichts der *Nichtigkeit* der Welt (§ 193). Hegel formuliert damit ein Kriterium für den theologisch angemessen vollzogenen Gottesbeweis: Er hat nicht vom Sein der Welt (analogisierend

oder steigernd) auf Gottes Sein zu schließen, sondern erweist die Wirklichkeit Gottes angesichts der Nichtigkeit und Unwahrheit der Welt. Die Unwahrheit der endlichen Welt liegt darin, daß sie ihre Identität mit dem wahrhaft Seienden nicht schon darstellt, sondern diese Identität nur als (künftige) Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen gedacht werden kann. Für sich genommen ist daher "das Endliche ... ein Unwahres" (§ 193). Darin liegt zugleich Hegels Nähe zur Mystik, daß er vom Nichtsein der Welt ausgeht; darin, daß er im Denken selbst (ohne die Analyse der sichtbaren Welt positiv zugrundezulegen) den "Königsweg" des Gottesbeweises sieht, liegt seine Nähe zu Anselm und Descartes (und seine Differenz zu Thomas von Aquin). Für Hegel wie für Anselm ist zentral, daß sie dem Gottesgedanken einen *logischen Sonderstatus* einräumen: "Die Unzertrennlichkeit des Begriffs und des Seins ist absolut nur bei Gott. Die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Sein des Begriffs nach der Bestimmung verschieden sind." (ThWA 17,527) Alles Endliche existiert *kontingent*, Gott als das Absolute *notwendig*. Die Gewißheit, daß Gott ist, setzt die Negation der unmittelbaren Wahrheit alles welthaft Seienden immer schon voraus. Demnach gibt es für Hegel keinen Weg vom *Sein* der Welt zum Sein Gottes, sondern nur vom *Nicht(wahrhaft)sein* der Welt zum wahrhaften Sein Gottes. Im Gottesbeweis soll demnach nicht *Gott* bewiesen, sondern die Notwendigkeit der Wirklichkeit Gottes für die ihrem Begriff (noch) *nicht* entsprechende Welt. Im Gottesbeweis vollzieht sich die Negation der Autarkie der Welt, weil Gott nicht nur *im Gegensatz* zur Welt, sondern zugleich als ihr Versöhner und Identitätsstifter gedacht werden muß, wenn er wahrhaft als Gott gedacht werden soll. In diesem Gedanken geht Hegel klar über Anselm und Descartes hinaus.

(17) Der Ansatz der Gottesbeweise nach Thomas von Aquin

Die von Kant kritisierte platonisch-aristotelische Ontologie nimmt bei Thomas von Aquin eine vorbildlich klare, geistesgeschichtlich einflußreiche und im Katholizismus bis heute lehr- und traditionsbestimmende Form an. Die Pointe der Gottesbeweise des Thomas von Aquin liegt darin, Gottes Sein unter Voraussetzung unserer Welterfahrung als notwendig zu denken.

In den Gottesbeweisen geht es demnach implizit um die Frage, was oder wer Gott *für die Welt* ist [also *non solum secundum quod est in se*; vgl. Th.v.Aq., Die Gottesbeweise, hg. H. Seidl (1982) 1986², S.40], nämlich *principium* und *finis* aller Dinge. Zunächst besteht Thomas das Gegebensein einer allgemeinen, für uns unbestreitbaren Evidenz des Gottesgedankens (u.a. mit Verweis auf Ps 53,1: *Dixit insipiens in corde suo, non est deus*): *Ergo Deum esse non per se notum* (Seidl S.43f). Das Gegenteil der Existenz Gottes ist *denkbar*. Daher eignet dem Gottesgedanken keine allgemeinmenschliche Evidenz. Wegen dieses Defizits ergibt sich Recht und Notwendigkeit des Gottesbeweises (als *demonstratio*), da wir im Horizont unserer Vernunft nicht zweifelsfrei wissen, was Gott ist (*non scimus de Deo quid est*; Seidl S.44). Weil er nicht für jedermann evident ist, bedarf es nach Thomas des Rekurses auf weniger strittige Grundeinsichten, von denen aus Gottes Dasein demonstriert werden kann. Der Ausgangspunkt müssen also die Wirkungen (*effectus*) Gottes in der Wirklichkeit der Welt sein, von denen wir dann auf Gott schließen können. Die Gottesbeweise basieren somit auf einem Rückschlußverfahren, in dem das Sein der Welt in gewisser Weise schon als evident vorausgesetzt ist. Im Gegensatz zu Augustin, den Neuplatonikern, der Mystik und Hegel setzt damit Thomas die dem Gottesgedanken eigene Evidenz niedriger an (zumindest was die Universalität angeht) als die Evidenz des weit gefaßten Kausalitätsprinzips in seiner Anwendung auf Gott. Darin liegt die - immanent unüberwindbare - Schwäche des Ansatzes von Thomas.

(18) Die Struktur der *quinque viae* (fünf Wege) des Thomas (Darstellung und Kritik)

In der *Summa Theologiae* unterscheidet Thomas fünf Wege (*quinque viae*; die *Fünffzahl* ist jedoch nicht bindend, wie ein Vergleich mit der *Summa c. Gentiles* zeigt!):

1. *ex parte motus* (aufgrund des Aspekts der Bewegung). Die Wirklichkeit der Bewegung ist sinnlich evident. Jede Bewegung bedarf eines Bewegers, d.h. eines *ens in actu*, das den Anstoß zur Veränderung/Verwirklichung gibt. Alles welthaft Seiende wird von woanders her bewegt (*ab alio moveri*). Wegen der von Thomas postulierten Unmöglichkeit eines *regressus infinitus* erweist sich die Existenz eines *primum movens*; dies werde von allen mit Gott identifiziert.
2. *ex ratione causae efficientis* (aufgrund der Wirkursache). Der Zusammenhang aller Wirkursachen kann als endliche Struktur (*ordo*) begriffen werden, wobei das Wirkende dem Bewirkten stets vorausgeht. Die Struktur der Ursachenordnung hängt von der Existenz einer primären Wirkursache ab (*causa efficiens prima*). Die nennen alle Gott.

3. *ex possibile et necessario* (aufgrund von Möglichkeit und Notwendigkeit). Aus der bloßen Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein, hätte nichts Wirkliches entstehen können. Die Wirklichkeit des Seienden erfordert ein Notwendiges, was nicht auch nicht sein kann. In diesem Sinn ist ein *per se necessarium* denknotwendig, das alle mit Gott identifizieren.

4. *ex gradibus* (aufgrund der Stufen). Alles hat in Abstufung, d.h. je nach seiner Art, mehr oder weniger Teil am Guten (*bonum*) und Wahren (*verum*) - beides als Eine (Letzt-)Wirklichkeit begriffen. Die graduelle Abstufung in der Wirklichkeit erklärt sich durch die Verschiedenheit der Partizipation am Vollkommenen, das Gott selbst ist. In diesem Sinn ist Gott als vollkommene Güte die Ursache (*causa*) der - abgestuften - Wirklichkeit des Guten in der Welt usw. Gott ist demnach nicht nur Ideal von Güte, Wahrheit und Vollkommenheit, sondern zugleich dessen Inbegriff und Quelle. Von letzteren kann es nicht mehrere, sondern nur *eine(n)* geben. Aber ohne die Einheit dieses Quellpunkts aller Güte könnte es schlechthin überhaupt nichts Gutes geben. Diesen urbildlichen Einheits- und Kulminationspunkt schlechthiniger Güte und Seinsvollkommenheit nennen alle Gott.

5. *ex gubernatione rerum* (aufgrund der Lenkung der Dinge). Alle Dinge streben danach, ihr Wesen zu verwirklichen, wobei sie *non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem*. Die Ausrichtung auf die Vollendung ihres Wesens haben die Dinge nicht rein aus sich selbst oder per Zufall, sondern von einer letzten zwecksetzenden Ursache her. *Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum*. Gott ist demnach die letzte zwecksetzende Ursache, ein höchstes intelligentes Wesen, das sinnvolles Streben auf ein Ziel hin überhaupt erst ermöglicht. Hierbei ist weniger daran gedacht, daß Gott die Dinge metaphysisch dirigiert, sondern vielmehr, daß er ihnen einen Sinn verleiht, auf den sie sich zubewegen können.

Aus diesen Gottesbeweisen ergibt sich Gott als höchst intelligente, gute und wirkmächtige Erstursache, von der alle Dinge und Lebewesen Grund und Ziel ihres Daseins empfangen. Insofern löst Thomas ein, was er sich als Programm setzt, nämlich zu zeigen, daß Gott als Prinzip und Ziel aller Dinge zu erweisen ist. Die Stringenz seiner Beweise bleibt jedoch abhängig von der Hypothese, daß dem Sein Gottes *quoad nos* niedrigere Evidenz zukommt als einer Strukturanalyse der Welt, die jene Rückschlüsse vermeintlich zwingend nahelegt. Ein weiteres Problem besteht darin, daß der Begriff Gottes nicht in der Einheit seines Wesens erschlossen und entwickelt, sondern nur summarisch annotiert ist mit der stereotypen Form: Dies bezeichnen alle als Gott (mit dem Unterton: wie denn auch sonst?). Zumindest vom heutigen Weltverständnis her ist nicht gesagt, daß jene *causae* als überweltliche Instanz begriffen und auf Gott bezogen werden müssen. Hier bewahrheitet sich noch einmal Hegels Kritik, die den Ausgang des Beweises beim Sein der Welt für den Grundmakel jener Beweisart herausstellen. Die Evidenz der Welterschließung ist hier in einer weitgehenden Weise ihrer Struktur nach vorausgesetzt, so daß mit dem Abhandenkommen der zugrundegelegten Weltdeutung auch der Gottesgedanke verlorengeht. Darin liegt der uneinholbare Vorzug des ontologischen Arguments: Es rekurriert weder auf das Sein der Welt, noch gar auf eine bestimmte Notwendigkeit, seine Struktur zu interpretieren. - Ein drittes Problem der *viae* des Thomas (neben 1. einem Rückschlußverfahren abhängig vom Weltbegriff, und 2. Ausschluß des infiniten Regresses und einer primär immanenten Weltkausalität) - aber nicht nur "seiner" Gottesbeweise - besteht darin, daß sie vom *Dasein Gottes* unabhängig von der Erschließung seines *trinitarischen* Wesens sprechen.

Im 20. Jh. hat insbesondere Karl Rahner diese Nachordnung des trinitarischen Gottesgedankens kritisiert (vgl. Marburger Jb. Theol. Bd.X, 1998, S.129f). Durch die Priorität eines allgemein-metaphysischen Gottesbegriffs ist der für die christliche Gottessicht so zentrale Aspekt einer trinitarischen Beschreibung seines Wesens unterbelichtet, d.h. schon im Ansatz unrettbar verloren (sofern Gott wirklich als *fundamental* trinitarisch verstanden werden, d.h. eine Identität von ökonomisch-heilsgeschichtlicher und immanent-ewiger Trinität behauptet werden soll).

(19) Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften

Gottes Wesen wird unter Voraussetzung seines Daseins aufgrund seiner Eigenschaften beschrieben. Sein Dasein manifestiert sich in seinem Wesen und sein Wesen impliziert sein Dasein (vgl. ontologisches Argument: Der Sonderstatus des Begriffes von Gott als eines Wesens, das notwendig sein Dasein impliziert). Aber in welcher Weise "ist" Gott? Als alles bestimmende und umgreifende Wirklichkeit kann er nicht Dasein im Sinn eines vorhandenen Etwas oder Dinges, auch nicht in Analogie zum Sein einer Person. Impliziert Dasein als Existenz die Besonderung im Weltzusammenhang unter Voraussetzung von Endlichkeit, so gilt selbstverständlich: "Gott existiert nicht." (Kierkegaard, Tillich). Als Grund von Existenz überhaupt kann Gott selbst nicht noch einmal seinerseits als existierend beschrieben werden, sondern nur als "Sein selbst jenseits von Essenz und Existenz" (Tillich). Gerade auch unter Voraussetzung eines existenzialistischen oder existenzialontologischen Begriffes von Existenz (Heidegger: Ek-sistenz) existiert Gott selbstverständlich nicht. Schon die Gottesbeweise zeigen Gottes Existenz als eine den Weltzusammenhang transzendierende und übergreifende Wirklichkeit (Aseität, Absolutheit und Unendlichkeit Gottes). Wenn sie den Existenzbegriff auf Gott anwenden, dann entweder in einer metaphorischen oder ihn (unzulässig) erweiternden Sprechweise. Um den Existenzbegriff nicht aufzulösen, sondern Gott als Absolutes zur Sprache zu bringen, muß daher festgehalten werden: Gott existiert nicht.

(20) Wesen und Eigenschaften Gottes

Gottes Wesen kann nicht unabhängig von seinen Eigenschaften eruiert werden, sondern nur durch sie. Die Eigenschaften beschreiben das Wesen, wie es von sich her sich darstellt und konkretisiert. Dabei ist eine Veräußerlichung oder Subjektivierung des Eigenschaftsbegriffs abzulehnen (Kant, Schleiermacher). Vielmehr ist zu zeigen, daß Gottes Wesen sich in seinen Eigenschaften konkretisiert und diese das Wesen konstituieren. Gott ist in seinen Eigenschaften gegenwärtig, und zwar sowohl an und für sich selber, als auch für die Welt. Dieses Sein für die Welt ist nicht der beliebige Schein eines an sich unergründlichen Wesens (so wenig das Wesen Gottes in endlicher Begriffsbestimmung aufgeht), sondern Manifestation dessen, was Gott selbst eigen und wesentlich ist. So bedeutet die Beschreibung Gottes als Liebe, daß Gott nicht nur ein Attribut zugeordnet, sondern von ihm eine Eigenschaft ausgesagt wird, durch die seine Wirklichkeit selbst zum Ausdruck kommt (als Eigenschaft seines Wesens). Ebenso wenn Gott als ewig beschrieben wird, dann nicht unter Bezugnahme auf ein ihm äußerlich zukommendes Attribut, sondern unter Zugrundelegung der Wahrheit seines Wesens an sich selbst. Mit dieser seiner Eigenschaft (ewig zu sein) ist Gott bei sich, aber auch beim Geschöpf (dessen Zeitlichkeit konstituierend und mit sich verbindend), drittens aber auch wahrhaft bei sich, sofern er im anderen wirklich er selbst ist. Die Eigenschaften haben demnach eine Bedeutung für die Erschließung des Wesens Gottes, ohne nur äußerliche Zuschreibungen, externe Relationsbegriffe oder äußere Aspekte eines - an sich unergründlichen und unbeschreiblichen - Wesens zu sein. Um in dieser Weise konkrete Beschreibung Gottes selber sein zu können, setzen Eigenschaften die Möglichkeit und Wirklichkeit der *Selbstoffenbarung Gottes* voraus (vgl. Hermann Cremer, *Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897; vgl. Pannenberg STh I, 1988, S.389ff). Entscheidend für die Lehre von den Eigenschaften Gottes ist es, die Aporien zu überwinden, in die sie durch Kant und Schleiermacher geraten ist. Bei Kierkegaard findet sich der Versuch, im Anschluß an Hegel die innere Bestimmtheit durch die Eigenschaften als *für Gott selbst wesentlich* herauszustellen.

"Das Ewige ist nicht bloß in seinen Eigenschaften gegenwärtig, sondern ist in seinen Eigenschaften bei sich selbst, es hat nicht bloß die Eigenschaften, sondern ist bei sich selbst, indem es die Eigenschaften hat." (*Kjerlighedens Gjerninger*, dt.: Taten der Liebe, 1847; hg. Hirsch GW 19, 1966, S.309 cf.275)

Der Gedanke der Rückbezüglichkeit der Eigenschaften bedeutet hier, daß Gott seine Eigenschaften "wieder-holt" und darin eine Verdopplung seines Wesens im Sein für das Geschöpf gesetzt ist. Die Gegenwart in den Eigenschaften hat also nicht nur die Qualität der Offenbarung, sondern der *Selbstoffenbarung*; aber nicht nur der Selbstoffenbarung, sondern der *Verwirklichung* seines Wesens darin. Gottes Selbstsein kann demnach nicht unabhängig von der Entfaltung seines Wesens für uns, an uns und durch uns erschlossen werden. Darin liegt die These, daß nur die *trinitarische* Selbsterschließung Gottes zu Eigenschaften führt, deren Wirklichkeit für das Geschöpf und für Gott zugleich verbürgt sind.

(21) Die Aporien der Eigenschaftslehre

Nach Pannenberg (STh I, S.391) besteht die Grundaporie der Lehre von den göttlichen Eigenschaften darin, daß einerseits die traditionelle *reale* Unterscheidung der Eigenschaften von der Einheit des göttlichen Wesens letztere nicht mehr angemessen denken kann, andererseits eine bloß gedanklich (*ratione*) durchgeführte Unterscheidung zwar die Einheit Gottes wahrt, aber die Beziehung Gottes zu seinen Eigenschaften veräußerlicht. Das Problem besteht darin, daß die Eigenschaften als wirkliche Wesensbestimmungen Gottes gedacht werden sollen, aber voneinander wesentlich verschieden sind. Ihre Einheit scheint also nur um den Preis gedacht werden zu können, daß Gottes Wesen als unbestimmbare Identität im Hintergrund gedacht wird. Werden die Eigenschaften nur auf die unterschiedliche Struktur unseres Affiziertseins bezogen, bleibt ihre essentielle Beziehung auf Gottes Wesen und Trinität uneinholbar (Schleiermacher). Wird hingegen der Wesenszusammenhang von Eigenschaften und Subjekt behauptet (Hegel: als Momente der Verwirklichung seines Wesens im Dasein), so besteht die Gefahr, die Eigenschaften anstelle des Subjekts als Letztwirklichkeit zu setzen (Feuerbach). Wenn das Wesen nur in seinen Eigenschaften und durch sie real ist (vgl. Pannenberg STh I, 394), dann erscheint der Gottesbegriff als das Uneigentliche in die Eigenschaften als das Eigentliche hinein auflösbar. Weder die Hypostasierung des göttlichen Wesens als eines "Dinges an sich" noch die Hypostasierung der Eigenschaften im Gegensatz zu dem ihnen zugeschriebenen "Träger" wird dem Sachverhalt gerecht, der angemessen nur so beschrieben werden kann, daß weder ein abstraktes Wesen den Eigenschaften vorausliegt, noch umgekehrt im Sinne Feuerbachs den Eigenschaften eine essentielle Priorität vor einem (dann als Projektion mißverstehbaren) Wesen einzuräumen ist. Die Veräußerlichung der Eigenschaften im Blick bewirkt ihre Verinnerlichung im Blick auf das Wesen des Menschen. Die Verinnerlichung des Eigenschaftsbegriffs im Blick auf Gottes Wesen gelingt aber nur dann, wenn die Eigenschaften als genuine Bestimmungen der Wirklichkeit seines Wesens (vgl. Kierkegaard) und untereinander widerspruchsfrei gedacht werden können.

Als ein klassischer Fall der internen Spannung zwischen Wesenseigenschaften Gottes kann das Theodizeeargument gelten, das von der Wirklichkeit des *malum* (Leid und Böses) in der Welt ausgehend die Kompatibilität von Allmacht, Weisheit und Güte Gottes untersucht.

(22) Wesen und Trinität Gottes

Die Trinitätslehre dient zur Beschreibung des göttlichen Wesens, ohne den Gedanken seiner Einheit (*una essentia divina*) aufzugeben. Im Gegenteil versteht sich der trinologische Gottesgedanke als Versuch, die Einheit Gottes seinem Wesen angemessen zu beschreiben.

Die Aufgabe der Trinitätslehre besteht demnach darin,

- a) Gottes Wirklichkeit als *die Einheit seines Wesens* darzustellen,
- b) das Dasein der Welt nicht im äußerlichen Gegenüber zu Gott, sondern Gott als *alles bestimmende* Wirklichkeit zu begreifen,
- c) die Wirklichkeit der *Person Jesu Christi* in ihrer Unterschiedenheit von Gott ebenso wie in seiner Einheit mit ihm aufzuzeigen, und damit
- d) die Eigenart der *personalen* Wirklichkeit Gottes darzulegen.

(23) Immanente und ökonomische Trinität

Die *immanente* Trinität betrifft ein ewiges, von der Welt und ihrer Geschichte unabhängiges Unterschiedensein Gottes in sich: Vater, Sohn und Geist als ewiges Gegenüber, deren Zueinander die Einheit des göttlichen Wesens begründet.

Die *ökonomische* Trinität reflektiert auf das Weltverhältnis Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt, als Vermittlung des trinitarischen Wesens Gottes mit der Wirklichkeit seines Daseins.

Die These der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität besagt, daß Gott in seinem Wesen von sich her nicht anders ist, als er es für die Welt und von ihr her ist. Die Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung seines Wesens ist somit der Schlüssel zur Erkenntnis seines Wesens (K. Rahner; K. Barth: Gott als Einheit von Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein).

Die Renaissance des trinitarischen Denkens in der neueren Theologie (Rahner, K. Barth, Tillich, Pannenberg) indiziert die Überwindung der Vernachlässigung des Trinitätsgedankens. Der scholastische, von Thomas v. Aquin geprägte Gottesbegriff hat durch seine Vorordnung des metaphysischen vor dem trinitarischen Gottesgedanken zu einer "Trinitätsvergessenheit" (Schwöbel) geführt, die protestantischerseits in Schleiermacher ihren Ausdruck findet. Bei Hegel wird die Trinität nicht als Randstück und übervernünftiges Mysterium der Theologie gedacht, sondern als Kernstück zur Beschreibung der Wirklichkeit Gottes (als des Absoluten). Die Verdrängung und Ignorierung der Trinitätslehre in der neuzeitlichen, aufgeklärten Theologie führte zu einer faktischen Restituierung des alttestamentlich-monotheistischen Gottesgedankens, der die christliche Frömmigkeit bis heute prägt (trotz theologischer Rehabilitierungsversuche ihres Gehalts). Chr. Gestrinch hat diese Situation als einen "Skandal" beschrieben (vgl. Marburger Jb. Theol. Bd.X, S.129f): der christliche Gottesbegriff bleibt uneingelöst und abstrakt, wenn und weil er nicht trinitarisch konzipiert wird.

(24) Biblische Grundlagen der Trinitätslehre

Die Trinitätslehre ist als solche kein Produkt des Neuen Testaments, sondern nur in ihm angelegt. Triadische Formeln bieten den Ausgangspunkt dafür, Gott als eins (eine Wirklichkeit) in drei zu denken.

Der Taufbefehl Jesu Mt 28,19 spricht von dem *einen* (!) "Namen" des Vaters, Sohnes und Geistes. Paulus differenziert zwischen Christus (Herr) und Geist, aber ohne dem Geist eine *eigenständige Personalität* zuzuordnen (2 Kor 3,17). Der Geist vermittelt die Wirklichkeit der *Freiheit*. Bei Joh (Abschiedsreden, Joh 16,13) konstituiert der Geist (Paraklet) das Bleiben in der *Wahrheit* als Fortführung und Vollendung des Wirkens Christi. Christus selber wird als "der Herr" (*kyrios*, grch. LXX für Jahwe: Gottesname!) bezeichnet, was seine "volle Gottheit" impliziert (Pannenberg, STh I, S.290; vgl. ferner die Präexistenzaussagen Gal 4,4 und Rö 8,3, die als solche jedoch noch nicht notwendig die volle Gottheit Jesu implizieren; besonders wichtig sind jedoch die ntl. Aussagen, die auf eine *Schöpfungsmittlerschaft Christi* hinweisen, z.B. neben 1 Kor 8,6b v.a. Joh 1,3; Kol 1,15ff und Hebr 1,2b; demnach ist das Schöpfersein des Vaters nicht ohne das ewige Sein und Wirken des Sohnes denkbar; ein abstrakt-monotheistischer Glaube an Gott als Schöpfer könnte Grund und Ziel der Welt ebenso wenig erfassen wie den Sinn der bleibenden Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen, vgl. Joh 3,16f; 1 Joh 3,1; 4,9; Rö 8,38f; Apk 21,3-7).

Jesus bezeichnet Gott - potentiell inklusiv - als seinen "Vater", wobei im NT eine Analogielosigkeit dieser (seiner) Beziehung zum himmlischen Vater zum Ausdruck kommt, vgl. Mt 27,27 und Joh 14,6. Neben dieser fundamentalen Intimität und Einheit des Verhältnisses Jesu zum Vater kann auch die Unterschiedenheit seines Seins und Wollens zum Ausdruck kommen: "dein Wille geschehe" (Getsemane, vgl. Lk 22,42 par.). Jesus selbst markiert deutlich seine Unterschiedenheit vom Vater, der "größer" ist als er (Joh 14,28) und *allein gut* (Mk 10,17f).

Aus all dem ergibt sich, daß der Trinitätslehre die Funktion zukommt, das Verhältnis Jesu zu Gott (als Vater) in seiner Einheit und Unterschiedenheit zum Ausdruck zu bringen. Der Geist steht im Zusammenhang seines Wirkens, kann aber nicht primär und allein als ausgehend von ihm (als Sohn) verstanden werden. Denn zunächst ist Jesus (in der Taufe) Empfänger des Geistes und der (nach Joh) sein Werk vollendende Geist (Paraklet) wird an seiner Statt, aber nicht von ihm, sondern vom Vater gesandt.

Die Aufgabe der trinitarischen Gotteslehre besteht demnach darin, Gottes Wesen so zu beschreiben, daß insbesondere das Wirken Jesu in seiner elementaren Beziehung zum Schöpfungs-, Versöhnungs- und Vollendungshandeln Gottes angemessen zum Ausdruck kommt.

* * *

LITERATUR (in Auswahl)

(neben den Dogmatiken, die genannt wurden)

Deuser, H.: Trinität und Relation, in: Marburger Jahrbuch Theol. Bd.X: Trinität, hg. v. W. Härle u. R. Preul, Marburg 1998, S.95-128 (vgl. auch die Beiträge von Schwöbel, Marksches u. Th. Krüger im gleichen Band)

Jüngel, E.: Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, in: ZThK 96, 1999, S.405-423

Küng, H.: 24 Thesen zur Gottesfrage, München 1979 [allgemeinverständlich]

Leuze, R.: Gotteslehre, Stgt. u.a. 1988

Pannenberg, W.: Systematische Theologie Bd.1, Göttingen 1988

Schwarz, Hans: Kurs: Gotteslehre Bd.1: Gott oder kein Gott?, Gö. 1984 [allgemeinverständlich]

Schwöbel, Chr.: Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens, in: Marburger Jahrbuch Theol. Bd.X: Trinität, hg. v. W. Härle u. R. Preul, Marburg 1998, S.129-154