

# Die Trinität Gottes und der Begriff der Person

Von Dieter Henrich

Die patristischen und die mittelalterlichen Kirchenlehrer haben sich angestrengt, eine Lehre von der Trinität zunächst in ihren Grundlagen zu sichern und sie dann auch aus ontologischen Unterscheidungen sicher zu begründen und zu entfalten. Man kann von dieser Anstrengung absehen und nur die Bedingungen erwägen, welche der Glaubensartikel der Trinität der göttlichen Personen für die Deutung und die Entfaltung lebendiger, ihrer selbst inne werdender Individualität setzt. Dann wird deutlich, daß das trinitarische Symbol für die Bewußtseinsgeschichte des Menschen eine komplizierte Dynamik mit ambivalenten Wirkungen entfalten konnte. Zu ihr sollen im folgenden vorläufige Erwägungen angestellt werden, die Ausdruck des Wunsches sind, auf diesem anscheinend noch wenig erkundeten Feld zu größerer Klarheit zu kommen.

1. In der Personalität konstituiert sich ein Letztes, Unhintergeholbares im Menschen, – diese Überzeugung kann vom Glaubensartikel der Trinität der göttlichen Person nicht ohne weiteres begründet und auch nicht bestärkt werden. Man neigt zwar zunächst dazu zu meinen, daß der Glaube an den Gott der Schöpfungstat, der Gesetze gibt und der zu seinem Volk unvordenlich spricht und an ihm handelt, durch den Glauben an die Dreiheit der göttlichen Personen, unter denen der Gottmensch Christus ist, noch gesteigert werde in Richtung auf eine Verbindung des Gottesgedankens mit dem Gedanken des in Wissen und Tun lebendigen und somit personalen Aktzentrums. Gleichwohl ergibt sich aus dem Gedanken der Trinität rein als solchem zunächst einmal die entgegengesetzte Tendenz, und zwar spätestens dann, wenn dogmatisch festgelegt ist, daß die drei Personen Eines sind im Wesen der Gottheit, – daß sie zusammen nur einen einzigen Gott ausmachen. Ursprünglicher sind, wie wir gelernt haben, die Formeln von der einen Substanz und den drei Gesichtern (prosopa), dem einen Gott und den drei Figuren und Rollen (personae). Wenn diese Formeln nicht philosophisch interpretiert werden, und zwar so, daß sie mit einer ihrem ursprünglichen Ausdruck gegenüber gewandelten Bedeutung angeeignet werden können, so wirken sie der Selbstgewißheit von der Ursprünglichkeit des Individuellen und Personalen sogar ganz unmittelbar entgegen. Hinter den Rollen steht ein Akteur, hinter den vielen Gesichtern das Eine. Es mag in ihnen zur Erscheinung oder Verwirklichung kommen, zugleich kommen aber die Weisen seines Erscheinens und Wirkens in Beziehung auf das, was es selbst ist, in die Schwebe. Sie mögen ihm wesentlich sein, sind aber selbst nicht alles, als was es zu denken ist, sondern aus einem zu verstehen, das hinter ihnen liegt und in ihnen zum Ausdruck kommt (nach dem wörtlichsten Sinn von Gesicht), vielleicht sogar nur mittels ihrer agiert (nach dem wörtlichsten Sinn von Rolle). Dem, was jeweils Person ist, muß also allererst noch nachgegangen werden, um sie verständlich zu machen, – wenn auch nicht nur in Beziehung auf eine externe Ursache, sondern auf einen inneren Grund. Die Person ruht nicht schlechtweg in sich, sondern ist nur in Beziehung auf zwei andere Personen und zuletzt aus einem ihnen gemeinsamen, ursprünglicheren Wirklichen zu begreifen, – aus der Gottheit, die dann als solche gerade nicht Person sein kann. Sie ist zwar in ihrer personalen Erscheinung gegenwärtig und selbst nichts ohne sie. Aber auch in dieser Interpretation kann Personalität nicht das sein, als was man sie im Sinne der geläufigen Bedeutung des Wortes ‚Person‘ denken müßte: etwas, von dem man als Letztem, auf sich Beruhendem und aus sich Verständlichem seinen Ausgang nehmen kann, – nun auch nicht einmal im Gedanken vom ersten und höchsten Seienden. Der Gedanke der Trinität ist somit ursprünglich ein Gedanke vom Überstieg über die Personalität. Ist Gott drei Personen in einem, so ist die Gottheit stets zu denken und, vor allem, zu erfahren als das heilig-geheimnisvolle Eine, das in allen drei Gottespersonen zugleich besteht, lebt und webt. In Beziehung auf die Gottheit als solche kommen die Personen beinahe ebenso in die Schwebe wie die Gesichter des Hausgottes Janus oder die Rollen der Puppen oder der Spieler, denen ein Akteur oder Rhapsode seine

Stimme lehrt. Hier wird nicht von der Wirklichkeit der lebendig handelnden Person ausgegangen und auf dieser sicheren Voraussetzung die Frage nach den Gründen ihrer Konstitution und Herkunft gestellt, die dann freilich auch in Labyrinth des Denkens führen kann. Der *Sinn* von Personalität selbst schillert von Beginn an geheimnisvoll zwischen eigentlicher Wirklichkeit und bloßem Antlitz, von denen jede für sich genommen ebensowohl verhüllt wie ausdrückt. Würde das Verständnis von Person auf den Gehalt dieses trinitarischen Symbols orientiert, so würde sich vor dem Geheimnis des Gottesgeschehens der eigentliche Sinn von Personalität in Beisichsein, in Freiheit und Verantwortlichkeit niemals kraftvoll entfalten können.

Dies ist natürlich im schärfsten Sinn ein religionsgeschichtliches Paradox. Denn die christliche Trinität Gottes steht doch zugleich in der Nachgeschichte jenes monotheistischen Gottes der Juden, dessen eigentliches Wesen als Vater des Sohnes und des Wortes, nicht nur des Volkes, im Christusgeschehen offenbar geworden sein soll. Jahwe wird zwar nirgends in der Schrift ‚Person‘ genannt. Aber die Doktoren der Kirche sagten doch mit Recht, daß die Schrift ihn in einer Weise charakterisiert, welche den Gebrauch des entwickelten Personbegriffes erlaubt und sogar verlangt, – als letztbestimmtes, frei handelndes Aktzentrum. Diese Referenziidentität, die im Glauben an den einen, handelnden Gott zwischen Gottheit und Personalität besteht, wird durch den Gedanken der Trinität zunächst einmal bis in die Gefahr der Auflösung gebracht, so daß die dem christlichen Glauben über den Artikel der Trinität einwachsende Theologie ganz im Gegensatz zu dem, was sie für sich beansprucht und wie man sie zunächst perzipiert, in sehr viel größere Nähe zu neuplatonischen Theoremen vom Überstieg über das bewußte Leben kommt als etwa zum Aristotelismus. Der bringt kraft seines Begriffes vom sich selbst denkenden, nicht zu hinterdenkenden Geist als erstem Seienden nicht die Transparenz des Vorläufigen in den Gedanken von dem sich zu sich selbst verhaltenden Aktzentrum, der in der Folge jeder Rede von der Personalität ihren Sinn geben sollte.

Aus dieser Überlegung läßt sich eine Hypothese zur Begriffsgeschichte von ‚Person‘ in der Bedeutung und mit den Konnotationen herleiten, die auch heute noch maßgeblich sind: Ihre Herkunft wird sich wohl aufklären lassen müssen, ohne daß in irgend einer gewichtigen Weise auf die christliche Tradition Bezug genommen werden muß. Das Syndrom der Reden von Selbstbewußtsein, Gewissen, Individualität, Subjektivität und vernünftiger Verantwortlichkeit hat seine Wurzeln in der antiken und damit der philosophischen und dann auch der juridischen Tradition und in den Entwicklungen von Lebensverhältnissen und lebendigen Erfahrungen, die teils nur von ihnen artikuliert, teils aber auch wirklich von ihnen in Gang gesetzt worden sind. So verdanken ja auch die Wörter ‚Selbstbewußtsein‘ und ‚Gewissen‘ über ihre griechischen Äquivalente ihre Existenz dem stoischen Denken.

2. Das schließt nicht aus, daß die christliche Glaubenslehre auch auf produktive Weise Anschluß an das Syndrom von artikulierten Erfahrungen gewinnen konnte, dem die Erfahrung der Personalität zugehört, nachdem es zuvor auf anderen Wegen entwickelt worden ist. Sie war ja durch das Symbol der Trinität auf die Rede von der Person festgelegt. Es ist verständlich, daß sie unangesehen der in eben diesem Symbol gelegenen Widerstände dagegen, den römischen Personbegriff unhintergangen festzuhalten, doch der von Antlitz hin zu Aktzentrum entfalteten Bedeutung dieses Wortes folgen mußte. In dieser Bedeutung wird es von Boethius in einer für die folgende Tradition maßgeblichen Weise definiert (*De persona et duabus naturis in Christo*). Und so argumentiert Thomas von Aquin mit vielen, daß ‚Person‘ das Vollkommenste in der ganzen Natur bezeichnet, nämlich das, kraft dessen ein vernünftiges Wesen wirklich ist (*Summa Theologiae*, 1,29,3 corp.), das nicht nur, wie andere, handelt, sondern aus sich selbst heraus handelt (ebd., 1 corp.). So muß also auch Gott, dem Vollkommensten, ganz unabhängig vom Symbol der Trinität die Persönlichkeit zugesprochen werden. Entgegen der in der protestantischen Theologie verbreiteten Meinung ist also der Gedanke vom persönlichen Gott nicht ein spätes Resultat der Abwehr moderner Philosopheme wie etwa des

Pantheismus.

Ist also der Gedanke von der Person als Aktzentrum aus irgendwelchen Gründen zu unbestreitbarer, tief eingewurzelter Wichtigkeit gelangt, so ist nicht nur der monotheistische Gottesbegriff in der Nachfolge der vorderasiatischen Religionen, sondern auch das Symbol von der Trinität wirklich dazu geeignet, seine Bedeutung noch zu steigern: Gott selbst ist Person, und kraft der Trinität ist sein geheimes Wesen als ein Wechselbezug von Personen offenbar geworden. Bleibt die Gewißheit davon ganz unantastbar, daß wo immer von ‚Person‘ die Rede ist, ein letztbestimmtes Aktzentrum gemeint ist, so muß auch der christliche Gott in allen drei Personen als solches Zentrum erfahren und verehrt werden, – wie immer auch die Einheit der drei Personen in der einigen und selbst personalen Gottheit noch in Gedanken zu fassen sein mag.

Der Aufstieg der Bedeutung der aus sich selbst tätigen Personalität zum höchsten Seienden setzt dann aber notwendig auch eine andere Tendenz frei, welche auf sehr verschiedene Weise zur Auswirkung kommen könnte. So lange ‚Person‘ nur als Gesicht oder als Charakterrolle zu verstehen ist, muß das Symbol von der Trinität zwar als von heiligem Geheimnis umgeben erscheinen. Es treibt aber nicht in die Bereiche des logischen Widersinns, dem durch spekulative Anstrengung entgegengewirkt werden muß. Daß Gott, der Herr, auch Erlöser-Mensch wird oder immer schon ist und daß in das Geschehen seiner Offenbarung seine Gemeinde eingreift, ist zwar ein Glaubensgehalt, der sich der Vernunft nicht erschließen kann und der ein Unendliches unausdenkbarer Heilserfahrung eröffnet. Solange aber Vater und Sohn und Geist wie Antlitze oder wie heilige Rollen gedacht werden, schließt die Lehre von ihrer Einheit in Gott nur Dunkelheit ein, aber nichts, was mit Grundregeln alles möglichen Denkens in direkten Konflikt kommt. Wenn dann aber aufgrund einer durch zivilisatorischen Fortschritt und durch eine reicher gewordene Erfahrung vom Subjektcharakter des Handelns und der Eigentümlichkeit des bewußten Lebens ‚Person‘ nur noch als letztbestimmtes Subjekt gedacht werden kann, das von sich selbst her tätig wird, kann das Symbol der Trinität leicht zu einem Gedanken wider alle Vernunft werden. Man kann (mit Bonaventura, *Itinerarium*, VI) das Paradoxale jener Einheit, in der Letztbestimmtes mit anderem Letztbestimmten lebt, als staunenswertes Wunder preisen. Man kann auch (mit Thomas, *Summa Theologiae*, 1,29, vgl. auch Suarez, *Disp. Met.*, 30,12) das scheinbar Paradoxale durch ontologische Subtilität auflösen wollen. Beide Einstellungen zum Symbol werden jedenfalls erst dann sinnvoll möglich, wenn vom unabweisbaren Anschein der harten Widervernünftigkeit im Gedanken der Einheit dreier Personen im Gotteswesen ausgegangen werden muß.

Die Verständigung über die Trinität mit Mitteln der Ontologie konnte aus einsichtigen Gründen nun noch am ehesten mit Rücksicht auf die wesentliche Bezogenheit der drei göttlichen Personen aufeinander erfolgen. Nur in ihrem Wechselbezug sind Vater, Sohn und Geist zu denken, der wiederum Entfaltung und Offenbarung des einen göttlichen Wesens sein soll. In diesem Sinne ist jede göttliche Person wesentlich relativ auf die beiden anderen. Auch nach natürlicher Logik drückt ‚Vater‘ nicht die Personalität eines Wesens, sondern eine Relation zu anderen Personen, nämlich zu Kind und zu Mutter aus. So wird durch den Gedanken der göttlichen Person eine innergöttliche Relation in Beziehung auf die göttliche Substanzialität ausgedrückt; und da die göttliche Person kraft des Symbols des Glaubens *nur so* verstanden werden kann, muß sie notwendigerweise in dieser doppelten kategorialen Perspektive gedacht werden, – als Relationalität und Substanzialität in Einem.

Ist damit für den konkreten Inhalt des Trinitätsglaubens die Härte des Paradoxalen abgeschwächt, so kann doch auch nicht übersehen werden, daß die Lösung den eigentlichen Gehalt des Gedankens der Personalität, der zuvor anerkannt worden war, de facto auch wieder in Frage stellt. Denn Personalität meinte doch ein auf sich gegründetes Handlungszentrum.

Dessen Verständlichkeit kann in Wahrheit nicht davon abhängen, daß es aus irgendwelchen Relationen gedacht wird, in denen es immer schon steht und lebt. Der Gedanke von seiner Selbständigkeit muß wenigstens prinzipiell so gefaßt werden können, daß in ihm Relationen, in denen der Selbständige steht, nicht analytisch impliziert sind. Und so zeigt sich also auch im Versuch, den Konflikt des Symbols mit der Logik aufzulösen, die im Symbol der Trinität selbst gelegene Tendenz am Werke, das Bewußtsein von der Person als Handlungszentrum in die Schwebe zu bringen. Es steht keine Möglichkeit bereit, die wesentliche Relativität der Personen aufeinander in einer Weise zu denken, die nicht auf ein Dementi dessen hinausläuft, daß sie überhaupt im vollen Sinne Personen sind.

Diese logische Zwangslage, die sich aus der veränderten Semantik von ‚Person‘ ergibt, kann nun wieder verschiedene Folgen zeitigen. Sie kann die Folgerung ermutigen, man habe sich im Blick auf das offenbar gewordene innere Leben der göttlichen Teilnahme, Mitteilung und Liebe von der Illusion der personalen Freiheit selbst zu befreien. In der Selbstpreisgabe in solche Liebe sei die andere, die wahre Freiheit zu gewinnen. Diese Folgerung zu ziehen, hieße aber, nicht nur das moderne, sondern auch das aus der klassischen griechischen Philosophie erwachsene Bewußtsein als Endpunkt eines Irrwegs preiszugeben. Doch auch zwei andere Folgerungen können gezogen werden. Vor allem die zweite von ihnen schließt weitere theoretische Aussichten und auch die Aussicht auf die Freisetzung tieferer Erfahrungsmöglichkeiten ein.

Man kann zunächst der Vermutung nachgehen, daß die Selbstbestimmung auch der menschlichen Person nur aus einem kommunikativen Prozeß von der Art entsteht, der paradigmatisch in Gottes offenbar gewordenen Wesen zu erkennen gegeben ist. Wer diesen Weg einschlägt, muß verstehen und dann auch zeigen können, wie Selbstsein aus Liebe rein hervorgeht und wie es in seiner eigenen Verfassung für jede Selbstdeutung, die angemessen sein kann, gänzlich von solcher Liebe dependiert. Aber alles spricht dafür, daß schon Herder und Hölderlin im Recht waren, als sie vermuteten, daß dabei nicht nur das Selbstsein, sondern ebenso sehr auch die Liebe unter den Zwang zu verkürzter Interpretation kommt. So scheint es ratsam, auf solche Herleitung der Personalität aus der reinen Beziehung zu verzichten, wohl aber (auf einem zweiten Wege) dem nachzudenken, wie sich Personalität aus ihr internen Gründen ebenso konstituiert wie nach dem Symbol der Trinität jede Gottesperson aus dem vorgängigen Gotteswesen. Erst aufgrund der Einsicht in die internen Ermöglichungsgründe der Personalität kann man dann auch begreifen, daß sich Selbstsein in jener Relationalität erfüllen kann, die als innertrinitarische Beziehung sowohl ‚Wort‘ als auch ‚Liebe‘ heißt. Im Unterschied zum vorausgehenden wird auf diesem Weg der Zusammenhang zwischen Selbstsein und Liebe nicht unter Umgehung des für Personalität grundlegenden Gedankens erreicht, demzufolge die Selbstbezüglichkeit der Person basal ist. Nur aus internen Ermöglichungsgründen eben dieser Selbstbezüglichkeit kann begriffen werden, wie sie in Kommunikation und Wechselbezug zur Verwirklichung kommt.

Auch ohne diese Aussicht näher zu erwägen, kann also zum Verhältnis zwischen Trinitätsymbol und Aufklärung der Personalität dies gesagt werden: Das Symbol der Trinität kann einen Gedanken stärken, in dem Resultat und Problemlage der Begriffs- und der Lebensgeschichte von Selbstsein und Personalität am angemessensten aufgenommen worden sind. Es kann dies aber niemals aus seiner eigenen Bedeutung und Logik heraus, sondern nur dann, wenn aus Gründen, die nicht von Beginn und allzeit dem christlichen Glauben als solchem innewohnen, die Gewißheit von der Personalität des Menschen einen sicheren Ausgangspunkt bildet. Gegen die Verkürzung solcher Gewißheit stellt das Symbol die Frage nach dem Grund der personalen Selbstgenügsamkeit und zugleich die Einsicht in die Möglichkeit der Erfüllung des Subjektiven in einem kommunikativen Leben, die für eine Theorie, welche nur den Gestus des Autonomiepostulats theoretisch unbesonnen fortsetzt, notwendig unbegriffen bleiben

muß. Zugleich bedarf es aber auch dieser Gewißheit, um nicht im geheimnisvollen Gotteswesen das Unvergeßliche der griechischen Erkenntnis vergessen zu machen. Die moderne, wie auch schon die antike Welt stehen zum christlichen Glauben in einer ursprünglichen und im Grunde auch unüberbrückbaren Spannung. Sie kann aber in der Perspektive auf das, was wahr ist, produktiv überbrückt werden. Hinreichende Bedingungen dafür und eine mit dem eigenen Sinn unauflösbar verbundene Aufforderung dazu enthält das christliche Dogma jedoch nicht.

Wer aber nun im christlichen Glauben den letzten Horizont für eine Verständigung über die Lebensbedingungen des Menschen sieht, welche die Wahrheit erreicht, der darf es jedenfalls nicht für einen Zufall halten, daß seine Explikation unter den Zwang kam, sich im Medium der Philosophie der späteren Griechen und der Römer zu vollziehen. Erst in der Verwandlung ihrer Symbole in der Begegnung mit der antiken Bildungswelt hat sie einen Begriff vom Selbstsein gewonnen, der ihrer Liebes- und Erlösungserfahrung und dem Gebot der Abkehr vom Selbstlob eine Dimension gibt, die über den Akosmismus einer Erweckungsbewegung hinausreicht. Wer nun wiederum das sieht und anerkennt, der müßte auch das Recht der modernen Welt und die These bestäugen können, daß sie sich aus eigenen Bedingungen und nicht aus einem Abfall vom wahren Glauben entfaltet hat.

3. Für die Verständigung über grundlegende Erfahrungsbedingungen in der geschichtlichen Situation nach Christentum und Antike kaum gewichtige, für die philosophische Theorie rein als solche aber nicht weniger interessante Perspektiven ergeben sich dann, wenn man den Fragen nachgeht, die sich aus der Beziehung des Symbols der Trinität zum Gebrauch des Identitätsbegriffes ergeben. Sie sind überhaupt nicht aktuell, solange die göttlichen Personen als Antlitze oder als Rollen genommen werden können. Denn einer kann in vielen Rollen derselbe sein, ohne daß auch von den Rollen gesagt werden muß, daß sie miteinander identisch sind.

Nun wurde aber Personalität so gefaßt, daß sie – in Übereinstimmung mit der Grundstellung des Monotheismus – schon dem Einen Gott zugesprochen werden muß. Der Glaubensartikel der Trinität verlangt dann, diese Personalität als in drei Personen verwirklicht zu denken. Doch bleibt auch weiterhin festgelegt, daß die drei auch als die Personen eines einzigen wirklichen Gottes zu denken sind, dessen allen Kreaturen überlegene innere Einheit nicht aufgegeben werden sollte. Unter dieser Bedingung können sich leicht Identitätstheoretische Paradoxa entfalten. Denn zum Sinn von Person gehört, daß jede Person einzelnes Wesen ist. Wird dieser Sinn nicht ermäßigt oder in den Bedeutungskreis von ‘Rolle’ oder ‘Gesicht’ zurückverschoben, so ergibt sich aus der Einigkeit der Gottsubstanz in allen drei Personen, daß diese Personen auch als *dieselben* gedacht werden müssen. Wie läßt sich dann aber zugleich ihre Unterschiedenheit behaupten? Und wie läßt sich sagen, daß Gottes Personalität in der Dreiheit der Personen verwirklicht ist? Sind nämlich die Personen identisch, so fallen sie mit Gottes nunmehr ungeschiedener Personalität zusammen. Man kann in Ausnutzung dieser offenbar theoretisch unbequemen Situation noch gewichtige Resultate erzielen. So kann man etwa mit Duns Scotus (*Op. Ox.*, I, d. 31) auf folgende Weise schlußfolgern: Normalerweise ist die Identität überhaupt keine reale Beziehung in Dingen, sondern nur ein Gedanke, mit dem wir uns auf einige Dinge beziehen. In diesen Dingen sind die Terme nämlich nicht verschieden, zwischen denen die Relation der Identität bestehen soll, so daß die Grundbedingung für das Bestehen einer realen Relation, die Verschiedenheit der Relau, gar nicht erfüllt ist. Einzig in Beziehung auf Gott selbst können wir sagen, daß, was als identisch anzusehen ist, zugleich auch wirkliche Verschiedenheit hat, und das wiederum einzig kraft seiner Trinität. Sie verbürgt, daß, was einig ist, zugleich auch zu unterscheiden bleibt. So ist also nur in Gott die Identität eine reale Relation. Und Gott ist zudem auch noch der einzige Fall vollkommener Selbigkeit, also auch in dieser Hinsicht einziger Fall wirklicher Identität. Denn die Identität, die wir ihm zusprechen, ist gegründet in der vollkommenen Einigkeit seines Wesens. Sie

mangelt allem Endlichen; und Endliches ist also sowohl im Blick auf den Aspekt der Verschiedenheit zwischen den Reiaten, als auch auf den der völligen Einigkeit des Identischen ungeeignet dazu, vom Identitätsbegriff als einem realen Prädikat bezeichnet zu werden.

Auch dieser Gedankengang läßt aber wieder im vollkommensten Geheimnis den Zielpunkt der Frage entschwinden, *wie* denn Gott zugleich einfach und dreifach gedacht werden könne, ohne daß der zentrale Sinn der Rede von einer Person preisgegeben wird. Nun hat die christliche Theologie stets gelehrt, daß, was eigentlich unbegreiflich ist in Gottes Dreifaltigkeit, nicht dies sei, *dab* Gon als der dreifältige zu denken ist. Sie hat vielmehr sogar viele Beweise dafür entworfen, daß er jedenfalls nur als eine Vielheit von Personen zu denken ist (z. B. Bonaventura, *Itinerarium*, VI, Thomas, *Summa Theologiae*, 1,30,1: „quod plures esse personas in divinis, sequitur ex praemissis ...“ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, 1. cap.). Einmütig lehrt sie nur, daß die Vernunft notwendig außerstande sei zu einer Erkenntnis der Wesensverfassung der Trinität und ihrer inneren Möglichkeit. „Über die Vernunft hinaus“ darf nun aber nicht dasselbe heißen wie, mit den Bedingungen alles überhaupt möglichen Denkens im logischen Sinne unvereinbar zu sein. Gerade in solchem Widersinn würde aber die Folgerung des Scotus dann enden, wenn am minimalen Sinn dessen, was „Person“ heißt, auch noch für den Gedanken der Trinität wirklich konsequent festgehalten wird. Denn jede Person ist auch mit sich identisch und gegen andere verschieden, die auch ihrerseits mit sich identisch sind. Solche Identität der Person findet ihren sichersten Ausweis in dem Bewußtsein, das jede Person von sich selbst hat und in dem sie sich als einig mit sich und nur mit sich begreift. Die logische Operation des Scotus gebraucht aber den Identitätsbegriff in einer Weise, welche die Einigkeit der einzelnen Personen mit sich, von der sie doch ihren Ausgang nimmt, in ihrer Schlußfolgerung zwingend zum Verschwinden bringt.

So kann man versucht sein, auf die Rede von ‘Personen’ im Zusammenhang der Auslegung des Symbols der Trinität ganz zu verzichten. Dies hat, um nur einen zu nennen, G.C. Storr (*Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, zitiert nach 2. Auflage, Tübingen 1820, S. 479) lange vor Karl Barth erwogen. Seine Antwort ist, daß in einem analogischen Denken, auf das wir doch angewiesen bleiben, kein besserer Ausdruck als „Person“ für die Dreieinigkeit im einen Gotteswesen eingebracht werden könne. Dem ist aber wieder entgegenzuhalten: Wenn ein Analogieschluß die Grundlage der Verständlichkeit der Gedanken zerstört, von denen er ausgeht, so führt er ins nicht mehr Artikulierbare und somit in die Theologia negativa. Dies ist aber am Ende doch wohl unvereinbar mit dem christlichen Glauben, daß Gottes Wesen im Heilsgeschehen offenbar geworden sei.

So wird es auch verständlich, daß für die Explikation der Trinität, welche die durch den entfalteten Personbegriff gesetzten Bedingungen voll respektieren will, wirklich keine geringeren Mittel aufgeboten werden dürfen als die es sind, die Hegels spekulative Theologie eingesetzt hat. Dessen Trinitätslehre, die nur in rohen Skizzen vorliegt (*Enz.*, §§ 565-70), will an der selbstbezüglichen Subjektivität aller drei Personen in der Gottheit festhalten und sie zugleich im Gedanken des Einen Absoluten so aufeinander beziehen, daß sich auch ihre Identität mit gutem Sinn behaupten läßt. Diese eindrucksvolle konstruktiv-logische Anstrengung greift auch dort nicht zu weit aus, wo sie meint, sie könne nur mit Hilfe einer eigens ausgearbeiteten Begrifflichkeit gelingen. Eine angemessen ausgearbeitete Analyse des Identitätsbegriffes, von der sie dabei ausgehen könnten, stand ihr freilich ebensowenig zur Verfügung wie der des Duns Scotus.

Es sei noch angemerkt, daß sich Hegels Konstruktion in der Orientierung an dem Aspekt des christlichen Symbols der Trinität hält, der für den im Erlösungsgeschehen verankerten Glauben ohnehin der erste und der bedeutsamste bleiben muß: Die Einigkeit des Vaters mit dem Sohn wird erst in diesem Geschehen offenbar und in einem wesentlichen Sinn auch überhaupt

wirklich. Die christliche Theologie muß wohl dem Text des Johannes nachdenken, daß das Wort des Geistes am Anfang beim Vater ist. Und in der Folge kann sie dann wohl auch nicht umhin, von der ursprünglichen Gemeinschaft des Vaters vor der Schöpfung der Welt mit dem Sohne zu sprechen. Aber natürlich ist alle Spekulation über innertrinitarische Relationen und auch diejenige, welche ihre Wurzeln schon in den heiligen Büchern hat, in Wahrheit Philosophie und somit vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen, eine Rationalisierung von Heilserfahrung.

Das Problem, aus dem die Lehre von der Trinität hervorgeht, hebt damit an, daß Jesus von Nazareth von sich als dem einzigen Weg zu jenem Gott kündet, der schon längst gebot, ihn als den Einzigen, der ist, wer er ist, anzurufen und zu denken. Der Tod von Jesus schien die eigentliche Natur dieses Weges zu offenbaren als den Erlösungsweg durch stellvertretendes Leid für den Menschen vor Gott und zu gleich durch Gott selbst. Damit war schon für die Evangelisten, vor allem aber für die Kirchenväter, die Verständigung über die Zweiheit und dann die Dreiheit der göttlichen Personen auf die Verständigung über ein Geschehen angelegt. Jede christliche Verständigung über die Einigkeit der Trinität wird daher nicht primär dem Bestand einer Identität von zu Unterscheidendem gelten können. Ihre erste Aufgabe ist es zu denken, was es heißt, daß aus dem einigen göttlichen Wesen jener Prozeß der Schöpfung, Sendung und Erlösung anhebt, der mit der Vereinigung im Geiste in sein Ende kommt.

Diese prozessuale Bedeutung des Symbols von der Trinität ist nicht ebenso eng mit dem logischen Problem der Identität verbunden wie die Betrachtung der innertrinitarischen Verhältnisse im reinen Gotteswesen. Ihr logisches Zentrum sind die Gedanken von Einigkeit und Vereinigung. Es wäre von Wichtigkeit, über das Verhältnis von Identität und Einigkeit zur Klarheit zu kommen, – über den Unterschied zwischen diesen beiden Grundbegriffen ebenso wie über die internen Wechselbeziehungen, die sicherlich zwischen ihnen bestehen. Aus ihnen hat die metaphysische Theorie von Parmenides bis Hegel ihre weltverandelnden Perspektiven gewonnen.

Quelle: Odo Marquard/Karlheinz Stierle, *Identität, Poetik und Hermeneutik 8*, München: Wilhelm Fink, 1979, S. 612-620.