



Trinität als Prozess?

Anregungen aus der jüngeren
römisch-katholischen Theologie zur
Reflexion über die Funktion der
Trinitätslehre

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK

„Trinitätslehre – das ist doch wohl etwas ganz Überflüssiges!“ Das war der ermutigende Kommentar einer Freundin aus unserer Mannheimer evangelischen Kirchengemeinde, als ich ihr davon erzählte, dass ich an einem Artikel über die Trinitätslehre arbeite. Dies ist sicher keine untypische Gemeindeerfahrung. Ein recht ähnliches Bild ergäbe sich wohl, wenn wir eine Umfrage unter Religionslehrerinnen und -lehrern starteten. Selbst unter „Liturgiegeübten“ anglikanischen Pfarrern in England stößt man auf ein weitgehendes Unverständnis für eine systematisch-theologische Konzentration auf die Trinitätslehre.¹ Faktisch heißt das, dass viele Christen und Christinnen ihren Glauben in Reflexion und Praxis leben, ohne bewusst auf eine eventuell klärende Hilfe der Trinitätslehre zurückgreifen zu müssen. Ist die Trinitätslehre nur etwas für den Schreibtisch von akademischen Theologen und Theologinnen oder kann sie auch einen neuen Sinn entfalten in der Gemeindekatechese?

Diese Frage stellt sich um so dringender, als wir es ja auf anderen Ebenen der Theologie, sowohl in der akademischen Universitätstheologie als auch in der Ökumene, in den vergangenen Jahren geradezu eine Renaissance der Trinitätslehre erlebt haben. Ich werde im Folgenden zunächst einen Überblick entwerfen über die Intentionen dieser Renaissance. Das Hauptaugenmerk soll jedoch daran anschließend auf der Vorstellung von drei Modellen aus der katholischen Theologie liegen, die in besonderer Weise versuchen, die Trinitätslehre zu „erden“, ihren hohen Abstraktionsgrad zu mindern und die Funktion einer lebendigen Gotteslehre wieder zu stärken. Alle drei wollen sie die Vorstellung von einer rein „immanenten“ Trinität vermeiden und die Rede von Gottes Dreifaltigkeit verstehen als

eine Rede von der Dynamik Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen. Dogmatisch gesprochen: Es ist die Rede von Gottes heilsgeschichtlichen „Knotenpunkten“, die Lehre von der ökonomischen Trinität, die nach Meinung dieser drei Konzeptionen wieder stärker ins Bewusstsein der Gläubigen gehoben werden sollte. In den beiden amerikanischen Entwürfen von Joseph Bracken und Catherine LaCugna wie in dem des Niederländers Piet Schoonenberg wird Trinität radikal als Geschichte Gottes mit den Menschen gedacht. Die Leitfrage dieser Analyse wird sein, inwiefern das hilfreich wäre in unserer heutigen Situation des religiösen Traditionsabbruchs. Einige Reflexionen zum Problem der sprachlichen Dimensionen der Trinitätstheologie werden diese Überlegungen abschließen.

1. Kritik an der Verkrustung der Trinitätslehre

Bekanntlich gibt es seit mindestens 15 Jahren in der gesamten Ökumene ein neues und vor allem ein gemeinsames Nachdenken über Sinn und Konzeptionsmöglichkeiten der Trinitätslehre. Die bisherigen Ergebnisse unterscheiden sich auf den ersten Blick noch nicht einmal deutlich voneinander: Es scheint in einer kritischen Diagnose Einigkeit darüber zu bestehen, dass man sich in der abendländischen Theologie zu sehr darauf beschränkt habe, die Einheit Gottes substanzhaft, eben als „göttliche Substanz“, zu denken, die unterschieden ist von jeglicher in der Schöpfung erfahrbaren und denkbaren Substanz.² Dadurch habe die Trinitätslehre dazu beigetragen, dass die Gotteslehre abstrakt und lebensfern wurde. Gott konnte mit einer als komplex und zunehmend plural erfahrenen Wirklichkeit nicht mehr zusammengedacht werden. Wenn jedoch einmal Bezüge hergestellt wurden vom trinitätstheologischen Reden von Gott hin zur Lebenswirklichkeit der Gläubigen, dann konnten mit ihr vor allem autoritär-hierarchische Strukturen gerechtfertigt werden.³ Denn die Einheit der Substanz führt letztlich zur Konzeption eines alleinbestimmenden Subjektes, hinter der die Rede von der Dreiheit Gottes als eine allenfalls hübsche liturgisch-poetische Rede, aber doch letztlich als eine Leerformel zurückbleibe. Der Aspekt der Dreiheit Gottes kann allenfalls untergeordnet, und zwar hierarchisch, zum Tragen kommen. Und so hat man in allen christlichen Konfessionen auf das Modell einer innertrinitarischen Hierarchie vor allem von Vater und Sohn zurückgegriffen, wenn man die Komplementaritäts-Anthropologie rechtfertigen wollte, nach der die Frau dem Mann passiv, empfangend und gehorsam zugeordnet sei wie der Sohn dem Vater. Diese

Argumentation war lange ein Grund für eine heftige antitrinitarische Haltung in der feministischen Theologie – freilich neben der Kritik, dass die Trinitätslehre dazu beitrage, dass die Metaphorik der christlichen Rede von Gott einseitig männlich orientiert sei.⁴

Auch die einflussreichen Trinitätskonzeptionen des 20. Jahrhunderts von Karl Barth und Karl Rahner hätten, so lautet die Kritik weiter, an dieser generell misslichen Wirkung der Trinitätslehre wenig ändern können. Sie setzten die Konzeption des allein-bestimmenden Subjektes fort. Gleichzeitig sind sie weiterhin geprägt von der „Doppelkonzeption“ von sog. „immanenter“ und „ökonomischer“ Trinitätslehre. Durchaus ungewollt bleibt auch bei ihnen die immanente Ebene steuernd für die ökonomische, so dass Gott im Grunde ganz ohne seine Beziehung zur Welt gedacht werden könnte. Dies gilt, obwohl gerade Karl Barth und Karl Rahner ihre Konzeptionen ausdrücklich biblisch bzw. christologisch, also aus der biblisch bezeugten Gott-Welt-Beziehung heraus entwickeln wollten.⁵ Es bleibt schwierig, dem Sog der Wirkung der Konzeption zu entkommen, in dem das allein-bestimmende Subjekt letztlich in reiner Selbstbezogenheit vollkommen zu sein scheint. Die Ökonomie kann kaum mehr sein als ein Spiegelbild davon. Anders steht die Freiheit Gottes der Schöpfung gegenüber auf dem Spiel.

So verständlich die Intention dieses Modells – so problematisch die Konsequenzen: Eigentlich kommt Gott doch ganz gut ohne die Welt aus, Selbsthingabe und Selbstopferung erlebt „er“ schon in sich selbst allein. Ist es in diesem Modell nicht so, als verlief die Geschichte Gottes mit der Schöpfung nach einem bereits in der Ewigkeit festgelegten Programm, als wiederhole sich nur, was in Gott selbst schon längst Wirklichkeit ist?

Eine Neukonzeption hat sich somit an zwei Grundfragen zu orientieren: Zum einen, ob nicht gerade ein spezifisch trinitarischer Personen-Begriff die Gotteslehre von der Konzeption des absoluten Subjektes befreien könnte, und zum anderen, ob nicht gerade die Trinitätslehre dazu beitragen könnte, dass in der Gotteslehre die Verbindung von Gott und seiner Geschichte mit den Menschen stärkeres Gewicht bekomme. Ersteres nun geschieht, so der rote Faden der jüngsten Renaissance der Trinitätslehre, weitaus erfolgreicher in der trinitätstheologischen Konzeption der Ostkirche.⁶ Denn bekanntermaßen hat man hier mit der Trinität immer zuerst die Dreiheit der Personen assoziiert – man denke nur an die berühmte Ikone von Rubeljew. Sie zeigt, dass man in der Ostkirche nicht davor zurückscheute, sich unter drei Personen wirklich drei Individualitäten vorzustellen.

Es können jetzt nicht alle Einzelheiten der Neuentdeckung der östlichen Trinitätslehre verfolgt und eventuelle Vereinfachungen und Schablonisierungen dieser Rezeption aufgedeckt werden. Es genügt für unseren Zweck, auf die Gemeinsamkeiten hinzuweisen, die in den unterschiedlichen Neukonzeptionen auftauchen: a) Sie alle wollen mehr theologischen Nutzen ziehen aus der Dreiheit und das heißt: aus der Verschiedenheit der trinitarischen Personen. b) Sie versuchen, die Rede von der Trinität deutlich als eine Konsequenz aus der *Gotteserfahrung* darzustellen. c) Sie verändern schließlich den Theorierahmen und suchen nach einer „neuen Metaphysik“: Vom Wesen Gottes, von seiner Eigen-Identität, reden sie nicht wie von einer spezifisch göttlichen Substanz, sondern wie von Relationen-Bündeln, die sich ständig bilden aus dem Ineinander von identitätsformenden Beziehungen. So erscheint Gottes Wesen als ein dynamisches, komplexes Gebilde aus differenzierten Interrelationen, in dem Beziehungshaftigkeit, aber keine hierarchische Abhängigkeit besteht. Für diese Sicht der Trinität als ein soziales Beziehungsgeflecht interessierte man sich nun auch in der feministischen und in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie innerhalb der letzten 15 Jahre.⁷ Sie verspricht, ein autoritär-hierarchisches Gottesbild zu ersetzen durch ein kommunitäres, und dieses wiederum soll durchaus Auswirkungen haben auf die Anthropologie und Sozialethik: Person im Sinne Gottes ist nicht, wer sein Selbst unabhängig von anderen auslebt und verwirklicht, sondern Personen entstehen in freien Gemeinschafts-Beziehungen, in denen sich unterschiedliche Eigenarten – eben differente „Personen“ – entwickeln und erhalten. Wenn Gott in sich selbst so Beziehungshaftigkeit ist, dann kann seine Beziehung zu den Menschen nicht grundlegend anders sein. Vor allem feministische Theologinnen können die sozialetischen Dimensionen dieses Modells ausziehen: Schöpfungsgemäße Erfüllung in der Welt kommt entsprechend in einer Beziehungshaftigkeit zustande, in einer differenzhaltenden Gemeinschaft von Personen.⁸

Und dennoch: Die Argumentationsfigur dieser Form der sozialen Trinitätslehre ist noch nicht sehr viel anders als die oben beschriebene von Karl Barth. Es ist der alte Zirkel: Zuerst sagen wir, wie Gott ist in sich selbst; dann wissen wir, dass er so auch zu uns ist, und anschließend wäre es nicht schlecht, wenn wir auch so zueinander wären. Der Verdacht ist nicht ganz loszuwerden, als werde die Trinitätslehre hier als eine willkommene, aber durchaus nicht zwingend notwendige Begründung sozialetischer Maximen genutzt. Hat dann meine Freundin nicht doch recht?

Im Folgenden werden nun drei katholische trinitätstheologische Neu-Konzeptionen vorgestellt, die mit diesem Problem ringen. Alle entstammen sie der amerikanischen Diskussion. Sie liegen durchaus in der Linie der trinitätstheologischen Renaissance der jüngsten 15 Jahre und ihrer Kritik an substanzontologischen Modellen. Darüber hinaus besteht ihre Gemeinsamkeit und Vergleichbarkeit darin, dass sie im Interesse an der Rückgewinnung der Dimension der Geschichte Gottes sich weiter um eine Neu-konzeption des trinitarischen Personen-Begriffes drehen.

2. Joseph A. Bracken: *Trinität als Ereignis-Gemeinschaft*

Als eine Flucht nach vorn gegenüber den o.g. kritischen Fragen kann man die trinitäts-theologischen Konzeptionen aus der amerikanischen Prozesstheologie bezeichnen. Denn hier geht diese Debatte mitten durch die eigenen Reihen: Viele Prozesstheologen halten sie für hoffnungslos „theistisch“ und meinen, sie mache Gott fälschlicherweise zu einem fernen Gegenüber zur Welt. Gerade gegen eine solche Gottesrede ist ja die Prozesstheologie angetreten. Sie rezipiert den anglikanischen Mathematiker und Religionsphilosophen Alfred North Whitehead gerade darum, weil in seinem Denken Gott und Welt nicht in zwei Wirklichkeiten getrennt werden. Um den Sog eines impliziten ontologischen Dualismus⁹ zu vermeiden, den sie im klassischen „theistischen“ Konzept vom Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung fürchten, betonen sie, dass Gott und Welt *eine* Wirklichkeit bilden. Diese lässt sich am besten in Kategorien des Prozesshaften, des Werdens und Vergehens und der Kontinuität innerhalb dieses Fließens in Sprache fassen, so wie es Whitehead in einem ausgefeilten System getan hat. Ohne dies hier im Einzelnen zu vertiefen,⁹ kann man sagen, dass das heimliche Thema der Prozessphilosophie die Frage ist, wie man es beschreiben könnte, dass es innerhalb dieses ständigen Fließens so etwas gibt wie Kontinuität – dass es nicht das blanke Chaos ist, das wir erfahren, obwohl wir auch Destruktion und Misslingen von Prozessen kennen. Und in dieser Suche nach einer Sprache für das „Nicht-Chaos“ steckt durchaus eine Suche nach Gott. Es ist keine Frage, dass die Philosophie des britischen anglikanischen Pfarrersohnes Whitehead für Theologen interessant geworden ist, die die Elemente ihres Credo auch außerhalb des jüdisch-christlichen Sprachstroms explizieren wollen.

Nun gibt es auch Vertreter dieser Richtung, die meinen, man könne die Trinitätslehre gerade mit Hilfe der Prozessphilosophie neu beleben und

ihre oben gezeigten schädlichen Aspekte tilgen. Zu ihnen gehört der Jesuit Joseph A. Bracken, der schon seit 1974 an diesem Thema arbeitet.¹⁰

Auch Brackens Entwurf gehört zu den Versuchen, die klassische Substanzmetaphysik durch eine andere Kategorie zu ersetzen. Er rezipiert dafür die trinitätstheologischen Entwürfe von Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel¹¹ und möchte deren Betonung der Kategorie des Werdens ebenso philosophisch strenger durchdenken wie die der personalen Relationen. Man kann also sagen, dass auch Bracken an einer sog. „sozialen Trinitätslehre“ arbeitet. Sowohl Moltmann als auch Jüngel haben sich seiner Meinung nach trotz gegenteiliger Beteuerungen noch nicht genügend von der Vorstellung einer selbstkonstituierten Person gelöst. Das gelte sowohl für ihre Darstellung der innertrinitarischen Personen als auch für das zugrundeliegende Differenz-Verhältnis von Gott und Welt bzw. immanenter und ökonomischer Trinität, also dem Sein Gottes in sich und in seiner Beziehungsgeschichte mit der Welt.¹² Bracken jedoch enttäuscht zunächst in seinem Alternativ-Vorschlag, weil er lediglich die Whiteheadschen Kategorien des Prozesses auf die Trinitätslehre überträgt: Der Vater sei die Ursache (Cause), der Sohn der rezipierende realisierende „Effect“ und unter Geist schließlich könne man sich die jeweilige spezifische Bedingung dieses Prozesses vorstellen, die „Condition“. In der Verschränkung dieser drei Wirkweisen entsteht eine wirklichkeitsprägende „Ereignisgemeinschaft“, die im menschlichen Zusammenleben auch zu Gemeinschaftsstrukturen führt, in der es eine Gleichwertigkeit gibt von Person und Gemeinschaft. Dies alles bleibt auf einer hohen Abstraktionsebene und scheint wenig Erhellendes zu enthalten.

Erst auf den zweiten Blick zeigt sich eine hilfreiche Anregung dieser Konzeption. Sie liegt in der Erschließung der sprachlichen Dimensionen der Trinität, und man muss sie aus Brackens Ansatz erst herausarbeiten, weil ihm selbst an diesen Dimensionen gar nichts liegt. Das Interessante an seinem Ansatz ist, dass er einen Personen-Begriff zugrundelegt, der deutlich nicht mehr univok ist mit dem Alltagssprachlichen, ohne dass er die Verbindung damit völlig verlöre. Hiermit leistet er zumindest für die Vermittlung des Verständnisses der Trinitätslehre einen brauchbaren Beitrag.

Whitehead wollte in seiner Prozessmetaphysik eine Theorie zur Erfassung von sehr verschiedenen Wirklichkeitsbereichen finden – etwa für die Wirklichkeit von Steinen, von Erinnerungen, von Kindern, Männern und Frauen oder von Kriegen. Sie alle sind „Ereignisse“, die sich formieren durch die verlockenden Anregungen Gottes, die von den Ereignissen ange-

nommen oder verworfen werden können. Man kann nun Ereignisse als solche wieder unterteilen in eine Pluralität von beteiligten Einzel-Ereignissen. Aber nur in Verbindung miteinander bilden sie den Wirklichkeitsprozess. Whitehead nennt solche Ereignis-Komplexe „society“. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft betrifft also durchaus nicht nur die Lebewesen in der Welt, sondern prägt die Wirklichkeit überhaupt.¹³

Diesen „society“-Begriff übernimmt Bracken für seine Trinitätskonzeption. Das hat entscheidende Auswirkungen auf deren Personen-Begriff, denn dieser wird durch diese Übernahme besonders raffiniert entanthropologisiert. Man spürt ihm seine Ästhetik ab, weil das Bildgabefeld von „society“, eben die menschliche Gesellschaftlichkeit, bereits doppelt metaphorisch überholt wurde dadurch, dass es auch auf nicht-menschliche Zusammenhänge der Schöpfung – Steine und Erinnerungen – beziehbar ist. Es ist nicht die Sozialität menschlicher Gemeinschaft, die hier mit „Society“ gemeint ist, obwohl doch die Sprache eindeutig und unverblümt von hier entlehnt worden ist. Aber niemand wird bei der Rede von der Sehnsucht des Steines nach „Bereicherung“, wie sie sich bei Whitehead finden ließe, im Bereich des Bildgeber-Feldes der Metaphorik, der menschlichen Person, stehenbleiben und den Stein anthropomorph denken.

Man kann also sagen, dass Bracken mit seinem Rückgriff auf Whitehead vor allem ein sprachliches Problem im Verständnis der Trinitätslehre auf originelle Weise zu überwinden versucht: Das Problem, dass ihre Metaphern nicht mehr als solche wahrgenommen werden, sondern dass sie zu Klischees, Allegorien oder einfach zu fachsprachlichen Spezialbegriffen verkrustet sind. In dieser Verkrustung erhalten sie einen quasibeschreibenden Charakter, – und dann können unsere Gemeindeglieder nicht mehr antworten, wenn ihnen Muslime vorwerfen, ein tritheistisches Gottesbild zu haben. Bracken versucht, dieses Problem zu lösen, indem er sich zunächst die metaphorische Dimension der personalen Begriffe zurückerobert, ohne dabei die Verbindung zu realen Personen wie dem historisch vorstellbaren Jesus zu verlieren. Schaut doch, sagt uns Bracken indirekt mit seiner Whitehead-Rezeption, man kann von Personen auch ganz anders sprechen als in Bezug auf individuelle Menschen. Man kann von Personen wie von Ereignissen sprechen, weil man von Ereignissen wie von Personen-Gruppen sprechen kann. Das ist metaphorisches Sprechen, und seht doch – so können wir Bracken weiter hören –, wie viel einem klar werden kann in dieser Metaphorik über die Welt und von da aus auch über die menschlichen Personen und auch über Gott, den wir aus dem biblischen Zeugnis

und unserer christlichen Tradition kennen. Die philosophische Füllung der Trinitätslehre entpuppt sich also bei Bracken als eine Rückgewinnung der trinitarischen Metaphern, mit denen gleichzeitig die schädliche dualistische Tendenz der traditionellen ontologischen „Überordnung“ der Trinität korrigiert wird.

Zusammenfassend wäre also festzuhalten: Bracken ist auf dem Weg, die Konzeption einer doppelten Trinität in Form einer immanenten und einer ökonomischen zu vermeiden, indem er Gottes Sein ausschließlich als Gottes Wirken konzipiert und die Trinitätslehre als eine Möglichkeit der Explikation dieses Gottesbegriffes benutzt. Inwiefern sie deshalb „notwendig“ oder „überflüssig“ ist, wird von ihm gar nicht gefragt. Sie steht zur Verfügung als eine wirkmächtige Summierung des christlichen Credo, und als solche wird sie von ihm pädagogisch genutzt. Diese illustrative Verwendung einer traditionellen Lehre kann – wenn sie denn als solche geklärt ist – auch in der Gemeindekatechese durchaus hilfreich sein, denn sie ist vor allem von dem Druck befreit, selbst eine Letztbegründung für die christliche Gottesrede abgeben zu müssen und kann daher eine meditative Kraft entfalten. Erarbeitung und Nutzung der Prozessphilosophie, die Bracken mit großem didaktischen Geschick seiner über den akademisch-theologischen Kreis hinausreichenden Leserschaft zumutet, sind hier als eine Art von kontemplativer Denkbewegung zu verstehen, in der sich Autor und Leser dem Gegenstand der Rede von Gott annähern. Dieser Weg eignet sich vielleicht für die Gruppe der „Gebildeten unter den Verächtern“ der Religion, wenn diese sich eine Sprache, ja eine Denkweise entwickeln will, mit der es sich unabhängig von Bibelfestigkeit und Liturgie-Geübtheit theologisch kommunizieren lässt. Aber man wird auch hier nicht bei Bracken stehen bleiben können: Irgendwann wird doch die Frage zu bearbeiten sein, was denn die Trinitätslehre mit der jüdisch-christlichen „story“ von Gott und den Menschen überhaupt zu tun habe. Eine Brücke zu dieser Frage ist bei Bracken nicht gebaut – eher setzt er vorhandene Brücken voraus. Umgekehrt verhält es sich bei unserem nächsten Beispiel: Für Catherine LaCugna ist die „story“ Gottes mit den Menschen in ihrer heilsgeschichtlichen Struktur der eigentliche Inhalt der Trinitätslehre, nicht nur ihre Voraussetzung.

3. Catherine M. LaCugna: Trinität als gemeinschaftssuchende Sammlungsbewegung Gottes

Die amerikanische Nonne und Theologin an der University of Notre Dame, Catherine LaCugna, hat jüngst einen Vorschlag in die Diskussion eingebracht, in dem die Trinitätslehre ganz weggeholt wird vom Schreitisch: Wir sollten weniger von der Lehre der Trinität sprechen als von der trinitarischen Geschichte Gottes, von einer weitausholenden kosmischen Bewegung.¹⁴ LaCugna redet dabei in Anlehnung an das patristische Modell der soteriologischen Kreisbewegung Gottes in die Geschichte hinein, in der nicht weniger geschieht als Schöpfung, Neuschöpfung und Sammlung der Schöpfung zum Aufstieg zu Gott und zur vollkommenen Teilhabe an seinem göttlichen Leben. Ich habe dieses Buch mit geradezu atemlosen Staunen gelesen, denn es breitet den ganzen Reichtum der Deifikations-Soteriologie aus, der gerade uns protestantischen Theologen und Theologinnen weitgehend in Vergessenheit geraten ist. LaCugna spricht von einer ständigen Partizipations-Bewegung Gottes, aus der heraus die Schöpfung erst entsteht, sich frei entwickelt und immer wieder in diese Gemeinschaft stiftende und anbietende Bewegung Gottes hineingelockt und mitgezogen wird. Die ständige Bewegung wird ausgedrückt durch die Metaphorik der Sendung von Sohn und Geist durch den Vater, die ihren ersten Fixpunkt erhält in der Manifestation in der Verkündigung Jesu, den zweiten in der Heimholung in die Gottesgemeinschaft im Geist. Auch hier also sind die trinitarischen Personen Aspekte eines Prozesses. LaCugna verzichtet aber auf eine philosophische Reformulierung. Vielmehr benutzt sie die Mega-Metapher der heilsgeschichtlichen Sammlungsbewegung Gottes, um zu verdeutlichen, dass wir von Gott nicht wie von einem für sich seienden Gemeinschafts-Modell reden sollten, sondern dass seine Gemeinschaft immer Gemeinschaft mit uns sein will. Dafür kippt sie die klassische trinitarische Doppelkonstruktion sozusagen von der Waagerechten in die Senkrechte und schiebt dabei Immanenz und Ökonomie ineinander: Die Rede von der Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes hat nur Sinn, wenn sie im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Sendungs- und Sammlungsbewegung Gottes verstanden werden kann.

Das ist die große heilende und vollendende Bewegung vom Vater zum Vater, *a patre ad patrem* der vornizänischen Theologie, von der Thomas von Aquin noch wusste, die aber vielleicht durch Augustin schon allzusehr reduziert wurde auf das Verhältnis Gottes und der individuellen Seele. LaCugna zeigt uns nun die mitreißende Kraft dieser Metaphorik, in der

man es zunächst einmal gar nicht für nötig hält, die typisch rationalisierenden Rückfragen an die soteriologischen Metaphern zu stellen, wie wir sie aus der Diskussion um die Satisfaktions-Theorie kennen – etwa die, wie aus dem Tod eines Menschen Erlösung für die ganze Menschheit werden könne. Das Bild der Kreisbewegung *a patre ad patrem* ist so eindeutig bildhaft ohne erklärende „wie“-Funktion, dass man sich bei solchen Rückfragen vorkeime, wie wenn man zu der berühmten Celan-Metapher „schwarze Milch der Frühe“ fragte, wo man denn solche schwarze Milch kaufen könne. LaCugna's Rückgriff auf das alte heilsgeschichtliche Kreismodell zeigt uns auch, dass wir uns in die Metaphorik des Redens von Gott immer auch hineinfallen lassen müssen, um ihr folgen zu können. Sie hat daher starke Passagen in ihrem Buch, in denen sie nicht nur die Notwendigkeit doxologischer Sprache im Reden von Gott hervorhebt, sondern in denen sie christliche Lebensgestaltung überhaupt in einer Grundhaltung des freien lobpreisenden Anrufs Gottes zu verankern sucht. Von einer solchen doxologischen Grundhaltung erwartet sie eine Transzendierung des egozentrischen Selbstes, und sie ist damit schon Teil der großen mitreisenden Bewegung *a patre ad patrem*.

In dieser Konzeption der Trinität als gemeinschaftssuchende trinitarische Geschichte Gottes versucht LaCugna, die christliche Existenz aus jeglicher gebückten Büsserhaltung herauszureißen. Nicht mit niedergeschlagenen Augen stehen wir vor Gott, sondern in aufrechter Haltung, möglicherweise gar mit erhobenen Armen, mit offenem Blick und klar vernehmbarer Stimme. Der ganze Reichtum der Rede von den sozialen Dimensionen Gottes für die christliche Existenz wird an diesem Unterschied deutlich: Während die demütige Büsser-Haltung sich nicht als Teil des Beziehungsgeflechtes Gottes sieht, sondern eher im strengen Gegenüber eines vielleicht sogar beziehungslosen Gottes, lebt der lobend auf Gott zutretende Mensch aus seiner Integration in die große Sammlungs-Bewegung Gottes in seiner Geschichte mit der Schöpfung, empfängt in ihr die Möglichkeit der Entfaltung eines wirklichen Person-Seins.

Die praktischen Konsequenzen dieser großen Sendungs- und Sammlungsbewegung Gottes bleiben jedoch noch ungefüllt – trotz der erstaunlichen Konkretheit, mit der sie über Themen wie nicht-hierarchische soziale Gemeinschaften, Sexualität ohne destruktive Aspekte, wahre Gleichheit von Männern und Frauen, Alten und Jungen, Juden und Heiden aus dem Leben und Verkündigung Jesu schreiben kann. Freilich wird man in jedem Christenleben neu nach ihren konkreten Formen suchen müssen.¹⁵ Auch

hier werden die sozialen Dimensionen der Trinitätslehre betont – aber sie werden nicht abgeleitet aus einer Theorie über die immanenten Beziehungen Gottes, sondern aus der Wahrnehmung der Selbstverortung der Gläubigen in der Geschichte Gottes mit ihnen: „The life of God is not something that belongs to God alone. Trinitarian life is also our life.“¹⁶ Wie Bracken verzichtet LaCugna mit dieser Konzeption bewusst auf eine scharfe Differenzlinie zwischen Schöpfer und Geschöpf, denn für beide gilt dieselbe Personen- und Beziehungshaftigkeit. Trinität spricht hier nicht von der Andersheit Gottes, und der Mensch kommt auch nicht primär durch Anfechtungserfahrung und Gebrochenheit der Schöpfung in den Blick – was durchaus auf protestantische Kritik trifft.¹⁷

LaCugna bringt uns die Trinitätslehre nahe als ein Mittel der Kontemplation der großen Sammlungsbewegung Gottes. Sie ist keine Theorie zum Verständnis der Welt oder Gottes, vor allem darum nicht, weil die Sammlungsbewegung noch andauert. Für LaCugna ist die trinitarische Sammlung Gottes also „open-ended“.¹⁸ Insofern darf der Optimismus der „erhobenen Häupter“ vor Gott als eschatologische Konsequenz der Verheißung inmitten der Gebrochenheit der Schöpfung verstanden werden.

Wegen der Offenheit der Sammlungsbewegung Gottes muss die Trinitätslehre darauf verzichten, die Strukturen der Ökonomie spiegelbildhaft in die Ebene des Redens von Gott in seiner Unbegreiflichkeit zu projizieren. Doch für LaCugna ist diese zweite Ebene des Redens von Gott in seiner Geheimnishaftigkeit durchaus theologisch relevant. Aber sie darf, ja muss nicht-trinitarisch breit bleiben. Hier hat die altkirchliche Rede von der „theologia“ ihren Ort – als kontemplative Schau des göttlichen Geheimnisses.¹⁹ Allerdings muss dabei klar sein, dass die Außenrelationen des „Gott-für-uns“ wirklich Außenrelationen eben dieses geheimnisvollen Gottes sind. Nur, wenn die Personen wirklich als „Personen“ des geheimnisvollen Gottes gelten, kann die Theologie Gott auch darüber hinaus „Geheimnis“ sein lassen. Man kann sagen, dass dies die Intention von Karl Rahners Diktum war, die ökonomische Trinität sei die immanente und umgekehrt.²⁰ LaCugna will diese Intention unmissverständlich verstärken, und daher nimmt sie sich in ihrem Buch viel Zeit und Raum, um in sechs Kapiteln des ersten Teils die theologiegeschichtlich nachvollziehbaren „Verstöße“ gegen diese Regel aufzuspüren.²¹ In ihrem eigenen Entwurf verzichtet sie darum auf das Modell der „doppelten Trinität“, um seine schädlichen Nebenwirkungen zu umgehen, und differenziert allgemeiner und bescheidener zwischen dem Geheimnis Gottes und seiner Geschichte mit uns.

Damit ist aber die klassische Lehre von der immanenten Trinität nicht ganz verschwunden. Sie ist im Bild des ewigen Kreislaufs *a patre ad patrem* schon enthalten. Die Konstruktion der Kreislauf-Metapher an sich kann ja nur zustandekommen durch eine gewisse „Verewigung“ der Geschichte – erkennbar aus der ökonomischen Dimension von Gottes wirksamer Gegenwart in Israel, Jesus und der Kirche, von hier aus in der „theologia“ doch zurückgespiegelt auf eine vorgeschichtliche, eben präinkarnatorische Ebene des geheimnishaften Wesens Gottes, das nicht in derselben Weise lehrhaft erfasst werden kann. Nur so kann man ja überhaupt von den „Sendungen“ Gottes in Sohn und Geist reden. Freilich muss man im Bild des Kreislaufes bereits drinstehen – man muss den Hymnus mitsingen – eine Erklärung seines Zustandekommens und seiner Konstruktion bekommen wir nicht. Wir werden ihn schon verstehen, wenn wir ihn mitsingen – eindeutig ist für LaCugna die Doxologie schon da, bevor unsere Theologie beginnt. Was aber machen wir, wenn nun unsere traditionsentfremdeten volksskirchlichen Kirchenglieder fragen, wie man sich denn den Sohn vorzustellen habe, der vom Vater gezeugt werde, und wieso es noch einen Geist geben muss in den Außenrelationen Gottes? Was machen wir mit Menschen, die das Mitsingen dieses Hymnus nicht mehr oder noch nicht kennen, sondern die ein beklemmendes Gefühl bekommen, wenn sie zu Beginn des Sonntagsgottesdienstes den Pfarrer oder die Pfarrerin die trinitarische Formel sprechen hören und fürchten, sie sollten etwas glauben, was sie intellektuell nicht können?

LaCugna wird hier nicht helfen. Denn sie gibt uns keinen Hinweis, wie wir die doxologische trinitarische Begrifflichkeit auch außerhalb einer doxologischen Sprachfamilie vermitteln können. Weder ein philosophisches Erklärungssystem wird angeboten – manchmal sehnte ich mich beim Lesen nach der griechischen Logos-Lehre zurück –, noch wird der noetische Ursprung dieser Sprache im Christuszeugnis deutlich. Zwar sagt sie, dass das Kreislaufbild aus der Erfahrung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus heraus konstruiert worden ist, aber sie führt diese Konstruktion nicht im Einzelnen vor. Vielmehr beginnt sie gleich auf der darüber gelagerten Ebene, indem sie dem Bild des Kreislaufs folgend immer schon startet mit der Assoziation der Sendung von „Sohn“ und „Geist“ durch den überquellenden Vater und von hier zur Gegenwart Gottes im Christusereignis hinführt. Nachzufragen nach einer Bedeutung dieser *processiones*, die auch außerhalb des Hymnus ausgedrückt werden könnte, verbietet sich hier.

Besonders bereichernd scheint die Beschäftigung mit LaCugna für Pfarrer und Pfarrfrauen zu sein, die selbst auf der Suche nach einem kreativen Umgang mit der Trinitätsmetaphorik sind. Für die kommunikative Vermittlung in der Katechese im Traditionsabbruch allerdings dient ihr Vorschlag nur bedingt. Möglicherweise eignet sich dazu die Konzeption unseres dritten Autors: Der Entwurf des niederländischen Jesuiten Piet Schoonenberg wird in der amerikanischen Theologie ausdrücklicher zur Kenntnis genommen und diskutiert als in der deutschen.²²

4. Piet Schoonenberg: *Die Trinität ist im Werden*

Auch Schoonenberg ist ein Jesuit, und dies ist bei ihm noch deutlicher zu spüren als bei Joseph Bracken. Denn anders als Bracken setzt Piet Schoonenberg in seiner trinitäts-theologischen Konstruktion ausdrücklich bei der Reflexion der Person Jesu ein: Das Verhältnis Jesu zu Gott wird für ihn nicht nur zur Grundlage der Trinitätslehre, sondern zur Geburtsstunde der Trinität überhaupt: Die Trinität ist im Werden.²³ Damit findet sich auch bei Schoonenberg das Kennzeichen vieler neuerer Trinitätskonzeptionen – den Rückgriff auf die Kategorie der Relation. Wie Bracken und LaCugna verbindet er ihn mit dem Interesse an der Berücksichtigung der Geschichte Gottes mit den Menschen. Aber Schoonenberg vermeidet ausdrücklich das Modell der immanenten „sozialen Trinität“, weil er in ihr eine Tendenz zum Tri-Theismus fürchtet. Das macht ihn für unsere Frage nach dem Nutzen der Trinitätslehre innerhalb einer Situation des religiösen Traditionsabbruchs wiederum besonders interessant. Denn Schoonenberg erlaubt uns sogar, einen der alltagssprachlichen Verwendung möglichst nahen Personen-Begriff zu verwenden und ist damit nicht auf eine komplizierte Theorie-Konzeption angewiesen wie das Personen-Konzept der Relationen-Ontologie des Hauptvertreters der sozialen Trinitätslehre, John Zizioulas,²⁴ oder der Prozessphilosophie Brackens. Ja, er erlaubt uns sogar, von Gott als von einem Mono-Subjekt zu denken wie von einer menschlichen Person. Die Dreiheit versteht er als Momente personaler Identitätsbildung, die Gott im Mitgehen mit der Schöpfung gewinnt. In der Ausführung radikaler als LaCugna will Schoonenberg keinen Rest von traditioneller immanenter Trinitätslehre mehr dulden: „Eine *rein* ‚immanente‘ Trinität hat es sogar nie gegeben; weil Gott immer (...) mehr wollte. (...) Er (d.h. der Vater, U.L.-W.) will sich in Wort und Geist dem Menschen zuwenden.“²⁵

Anknüpfend an biblische und vornizänische Gottesrede führt uns Schoonenberg hin zu der Vorstellung, dass Gott in zwei unterschiedlichen Außenrelationen „Wort“ und „Geist“ in der Geschichte mit den Menschen wirksam ist. Besonders verdichtet sich diese Wirksamkeit in der Beziehungsgeschichte mit Jesus als Folge der Erwählung. Dafür führt Schoonenberg den Begriff der „Personalisierung“ ein als ein wechselseitiges Relationsgeschehen. Was also die „sozialen Trinitätslehren“ von den Kappadoziern über Moltmann, Boff und Zizioulas auf eine innertrinitarische Ebene zurückspiegeln, das lässt Schoonenberg entsprechend seiner These, dass Gott keine selbstgenügsamen Beziehungen mit sich selber habe, radikal in der Ökonomie. Gott „personalisiert“ sich in seinen Außenrelationen. Erst in der Jesus-Gott-Beziehung werden Wort und Geist, die bisher noch nicht „personalisiert“ sind, zum „Sohn“, und damit geschieht sowohl für die Welt als auch für Gott etwas Neues in der Heilsgeschichte.²⁶ Der Geist sogar hat seine Personalisierung noch nicht abgeschlossen – die Trinität ist also auch hier „open-ended“, weil die Geschichte Gottes mit den Gläubigen noch weitergeht. Ich habe nach anfänglicher Irritation einen Zugang zu diesem Modell gefunden über die Vorstellung, die trinitarischen Personen seien so etwas wie identitätstragende „Erfahrungsbündel“ Gottes. Man kann dann sagen: Gottes Mitgehen mit Jesus wird ihm eine Erfahrung, die sein weiteres Mitgehen mit den Menschen steuert, und darum wird sie auch für uns „konstitutiv“.

Deutlicher als bei LaCugna entsteht hier die Trinität erst in der Geschichte. Schoonenberg greift ganz bewusst auch auf Elemente arianischer Argumentation zurück. Aber obwohl er in seiner radikalen Beschränkung auf die christliche Sicht der Heilsgeschichte Gottes spekulativ so zurückhaltend wirkt, will er im Grunde wagemutigere Aussagen über Gott selbst gewinnen als LaCugna. Ja, seine ganze Soteriologie scheint es zu intendieren, Aussagen über Gottes eigenes Werden in der Beziehungsgeschichte mit den Menschen zu machen. Denn darin, dass er sich prägen lässt, so lautet doch offensichtlich sein soteriologisches Credo, konstituiert sich seine heilsame Nähe. Es ist klar: Auch dies ist zunächst eine Metapher und nicht das Ergebnis einer historischen Analyse. Die Akzeptanz des Modells hängt von der Akzeptanz der Metapher der wachsenden Nähe Gottes als soteriologische Metapher ab.

Können wir mit dieser Anregung in der katechetischen und apologetischen Arbeit nicht vielleicht erst einmal Türen öffnen? Schoonenbergs Verdienst ist es eindeutig, uns dafür zunächst eine Sprache zu geben, die sich

vermitteln lässt – unter *einer* Bedingung allerdings: Sie muss als eine „als-ob“-Sprache verstanden werden, gerade weil sie mit so schönen einleuchtenden Analogien aus der menschlichen Erfahrung arbeitet. Denn sonst entsteht der Verdacht, dass das Reden von Gott in einen heilsgeschichtlichen Käfig gestellt wird mit der verhängnisvollen Konsequenz, dass die Gegenwart Gottes in Israel abgewertet würde. Ich sehe keine Legitimation für ein Verständnis vom trinitarischen Gott, das von vornherein die Tür verschließt für das Credo, dass in Gott auch in seiner Geschichte mit Israel „Erfahrungsbündel“ geronnen sind und gerinnen werden. Ja, wir können sogar sagen, dass die Wahrnehmung dieses Problems in der Theologiegeschichte schließlich doch zur Entwicklung der Lehre von der immanenten Trinität geführt hat. Schoonenberg bietet als Lösung eine Umklammerung der Heilsgeschichte durch die Leitmetapher der Unveränderlichkeit Gottes an.²⁷ Gottes Unveränderlichkeit – Identität – ist immer größer als sein heilsames Mitgehen in der Geschichte. Schoonenberg liegt damit gar nicht weit von LaCugna's Vorschlag, in der „theologia“ das Geheimnis Gottes nicht mehr trinitarisch zu differenzieren.

Eine unverzichtbare Grundlage für jeglichen Zugang zum Sinn der Trinitätslehre, auch der radikalsten ökonomischen Konzentration, bleibt somit die Entwicklung einer Sensibilität der Gläubigen für die sprachlichen Dimensionen des Redens von Gott. Dazu abschließend einige Überlegungen:

5. Resümee: Die sprachlichen Dimensionen der Trinitätslehre

Alle drei hier vorgestellten Modelle wollen eine trinitarische Doppelkonstruktion des Redens von Gott vermeiden. Während die Heranziehung der Trinitätslehre bei Bracken eher eine illustrative Funktion hat, bekommt sie bei LaCugna und Schoonenberg doch den Sinn, die Grundzüge unseres biblischen Gottesverständnisses bündelnd zu summieren. Sie hat diesen Sinn nicht wegen einer kirchlichen Konvention oder Tradition, schon gar nicht, weil sie als eine übernatürliche Offenbarungswahrheit gilt, sondern weil sie sich aus der „gläubigen Kontemplation“ der Heilsgeschichte (Schoonenberg) ergibt. Die sogenannte immanente Trinitätslehre nun entstand, weil man aus dieser Ebene heraus Rückspiegelungen auf die Ebene des Wesens Gottes wagte und *diese* nun als den Ursprung der Heilsgeschichte darstellte. Zweifellos entsteht dadurch die Gefahr, dass den Gläu-

bigen damit ein Bewusstsein für Gottes wesenhafte Beziehungshaftigkeit mit den Menschen verloren geht.

Dennoch lassen sich bei allen drei Autoren Reste der klassischen Differenzierung von Immanenz und Ökonomie entdecken, wenn die Identität Gottes in den prozesshaften und geschichtlichen Ereignissen und Beziehungen in Sprache gefasst werden soll. Wir müssen also wissen, was wir leisten können mit der Beschränkung auf die ökonomische Trinitätslehre: Vor allem können wir uns darin die Verklammerung der Gegenwart Gottes in Israel, in Jesus und in der Kirche in Erinnerung rufen, die die Basis der christlichen Gottesrede ist. Je „historischer“ wir zunächst bleiben, desto deutlicher wird dies. Aber über das Wesen Gottes müssen wir davon ausgehend in einem starken Bewusstsein für die Metaphorik auch dieser Rede sprechen. LaCugna und Schoonenberg verdeutlichen das durch die Einordnung der Heilsgeschichte in die breite Metaphorik von Geheimnis und Unveränderlichkeit Gottes. Letztlich erfüllt diese Einordnung dieselbe Funktion, wie sie die Korrelation von immanenter und ökonomischer Trinitätslehre haben kann. In ähnlicher Weise kann es als die primäre Funktion der Rede von der Allmacht Gottes gesehen werden, die Grenzen der Rede von der Ohnmacht Gottes im Gekreuzigten korrigierend einzuziehen – was etwas ganz anderes wäre, als wenn sie als eine „Eigenschaft“ Gottes verstanden würde.²⁸ Joseph A. Bracken hingegen zeigt uns, dass das Korrektiv u.U. auch ein theoretisches Modell sein kann – in seinem Fall die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt als nicht-dualistisch. Diese breiten nicht-trinitarischen Rahmen-Metaphern weisen die Richtung für das Verständnis der engeren trinitarischen.

Besonders in der Situation des religiösen Traditionsabbruchs nun scheint es notwendig, sich dieser Korrelation von verschiedenen metaphorischen Ebenen der Gottesrede neu bewusst zu werden. Möglicherweise müssen wir nämlich öfter mit den sehr breiten Metaphern anfangen, wie es Bracken versucht, schon um uns selbst der Metaphorik der Trinitätslehre wieder zu nähern. Ein solcher äußerlich nicht-trinitarischer Anfang des Redens von Gott wäre von der Funktion her eine neue Form des Einsetzens bei der immanenten Trinitätslehre, aber er vermeidet, sich als eine Letztbegründung der Gottesrede auszugeben und damit zu viel zu versprechen. Denn die nicht-trinitarischen Metaphern sind so breit, dass sie dafür nicht taugen.

6. Schluss

Wo stehen wir also am Schluss unserer kleinen Reise: Ist die Trinitätslehre „etwas ganz Überflüssiges“?

Diese Frage muss nun differenziert mit Ja und mit Nein beantwortet werden. Wir kommen damit zur praktischen Funktion dieser Lehre, die abschließend mit drei Thesen summiert werden soll:

1. „Ja, sie ist überflüssig“, weil missverständlich, wenn sie zu einem „Trinitätstotalitarismus“ in der Weise wird, dass wir über Gott nicht mehr anders als in der Terminologie von Vater, Sohn und Geist reden dürften. Die breiten, zugegebenermaßen unspezifischen Gottesmetaphern haben in der „Korrespondenz“ mit den trinitätstheologischen eine unverzichtbare korrigierende Funktion.
2. Aber die Trinitätslehre ist nicht überflüssig in einem allgemeineren Sinn:
 - a) Mit ihr geschieht die Verklammerung verschiedener Präsenzweisen Gottes (vor allem: Schoonenberg). Oberste Priorität hat die Verklammerung der Gegenwart Gottes in Israel und in der Kirche, aber durchaus auch die von werthafem und geisthaftem Wirken. Die Verklammerung ist notwendig, wenn wir uns über die Grundzüge unseres Redens von Gott Rechenschaft ablegen wollen. Im praktischen Diskurs benutzen wir sie oft eher als implizite Steuerung.
 - b) Sie kann, wenn sie nicht missverstanden wird, eine starke kontemplative Kraft entfalten. Nicht zuletzt LaCognas Ansatz macht das deutlich, aber auch in der eher illustrierenden Verwendung bei Bracken kann sich diese Funktion entwickeln. Beide Ansätze jedoch zeigen, dass man hierfür eine Vorbereitung braucht.
3. Wenn man angesichts der Geheimnishaftigkeit Gottes theologische Lehren überhaupt als große Mega-Metaphern betrachten darf, dann wäre auch zu überlegen, ob wir nicht auch mehrere Trinitäts-Modelle je nach katechetischer oder apologetischer Situation benutzen sollten. Als Ermutigung dazu könnte der Hinweis dienen, dass es faktisch in der Kirche immer mehrere Modelle gleichzeitig gegeben hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Britische Nationale Kirchenrat hat u.a. daher ein Bildungsprojekt zur Trinitätslehre initiiert, vgl.: British Council of Churches (ed.), *The Forgotten Trinity*, 3 Bde., London 1989–91.
- ² So vor allem Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980. Vgl. auch: Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1985; Colin Gunton, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge 1993; Jürgen Werbick, *Trinitätslehre*, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Düsseldorf 1992, ²1995, 481–576; Wilhelm Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984; John Zizioulas, *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, New York 1985; zum Ganzen vgl. auch Jürgen Werbicks und meinen Artikel „Trinitätslehre“ in: EKL 3. Aufl., Bd. 4, 967–981.
- ³ So vor allem Jürgen Moltmann, *Trinität*, a.a.O. (Anm. 2).
- ⁴ Vgl. dazu vor allem die „Klassiker“: Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co*, München 1973; Rosemary R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985; Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford 1990.
- ⁵ Zur Verteidigung Karl Barths gegen den Vorwurf der Priorität der Immanenz vgl. jetzt Christine Kress, *Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth*, Neukirchen 1999, 194ff.
- ⁶ Vgl. D. Staniloae, *Der dreieinige Gott und die Einheit der Menschheit*, in: *Ev.Th.* 41, 1981, 439–450.
- ⁷ Vgl. Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987; ders., *Kleine Trinitätslehre*, Düsseldorf 1990; Herlinde Pissarek-Hudelist, Art. „Trinität“, in: *Feministisches Wörterbuch*, hg. von Elisabeth Gössmann u. a., Gütersloh 1991, 421–428 (Lit.).
- ⁸ Vgl. dazu Patricia Wilson-Kastner, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia 1983, 121–37; Elisabeth Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994; auch Christine Axt-Piscalar, *Trinitarische Entzauberung des patriarchalen Vatergottes. Eine Verständigung über die Bedeutung der Trinitätslehre als Beitrag zum Gespräch mit der feministischen Theologie*, in: *ZThK* 91, 1994, 476–486.
- ⁹ Vgl. dazu: John B. Cobb / David R. Griffin, *Prozesstheologie. Eine Einführung*, Göttingen 1979 (orig. *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976); Michael Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead*, Neukirchen ²1988.
- ¹⁰ Vgl. folgende Titel von Joseph A. Bracken, *The Holy Trinity as a Community of Divine Persons*, Teil I und II, *HeyJ* 15, 1974, 166–182 und 257–270; *Process Philosophy and Trinitarian Theology*, Teil I und II, in: *Process Studies* 8, 1978, 217–230 und 11, 1981, 83–96; *What are they saying about the Trinity?* New York 1979; *Substance – Society – Natural Systems: A Creative Rethinking of Whitehead's Cosmology*, in: *International Philosophical Quarterly* 25, 1985, 3–14; *The Triune Symbol: Persons, Process and Community*, Lanham 1985; *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology*, Susquehanna 1991. Für eine prozess-theologische feministische Interpretation der Trinitätslehre vgl. Mary Grey, *The Core of Our Desire: Reimagining the Trinity*, in: *Theology* 1990, 363–371.
- ¹¹ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ⁶1992; ders., *Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität* (1975), in: ders., *Entsprechungen*, München 1980, 265–275.
- ¹² Vgl. dazu vor allem *What are they saying*, op. cit., und *Holy Trinity II*, 257ff.
- ¹³ A.N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?*, Frankfurt a. M. 1985, 68.

- ¹⁴ Catherine M. LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991; dies./ Kilian McDonnell, *Returning from „The Far Country“: Theses for a Contemporary Trinitarian Theology*, in: Scott. Journ. of Theol. 41, 191–215.
- ¹⁵ Vgl. LaCugna, *God for Us*, a.a.O., 381: „It is quite plain that there always have been and always will be many readings of the economy, many disagreements about what God’s providential will is. The doctrine of the Trinity does not settle but concedes a variety of views because the path through the economy is both an unknowing as well as a knowing.“
- ¹⁶ Ebd., 228.
- ¹⁷ Vgl. dazu Joy Ann McDougall, *Lässt sich die praktische Bedeutung der Trinitätslehre wiedergewinnen? Neue Horizonte in der anglo-amerikanischen Diskussion*, in: *Ev.Th.* 58, 1998/3, 231–242.
- ¹⁸ LaCugna, *God for Us*, a.a.O., 381.
- ¹⁹ Vgl. ebd., 223/24: „*Oikonomia* is not the Trinity *ad extra* but the comprehensive plan of God reaching from creation to consummation, in which God and all creatures are destined to exist together in the mystery of love and communion. Similarly, *theologia* is not the Trinity *in se*, but much more modestly and simply, the mystery of God. As we know from the experience of being redeemed by God through Jesus Christ, the mystery of God is the mystery of God with us.“
- ²⁰ Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal.*, hg. von Feiner/Löhrer, Bd. 2, 1967, 317–401, hier 328.
- ²¹ Vgl. LaCugna, *God for Us*, a.a.O., 21–205: Hier wird die missliche Entwicklung in der Theologiegeschichte aufgezeigt, in der die Trennung von Immanenz und Ökonomie Gottes letztlich zu einer Trennung von Gott in sich und Gottes Geschichte mit seiner Schöpfung führte. Eine starke Tendenz in diese Richtung findet LaCugna übrigens bereits bei den sonst in der Trinitätsrenaissance so vielgerühmten Kappadoziern, deren Personen-Ontologie die orthodoxe Theologie damit letztlich auch noch nicht davor bewahrt habe, die Sozialität Gottes von seiner Beziehung zur Welt abzuschneiden; ebd., 53–79.
- ²² Vgl. z.B. LaCugna, ebd., 217–220 und 234–238.
- ²³ Piet Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992; ders., *Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott*, in: *Orientierung* 37, 1973, 115–117.
- ²⁴ John Zizioulas, *Being as Communion*, a.a.O.; vgl. auch Colin Gunton, *The Church on Earth: The Roots of Community*, in: ders. / Daniel W. Hardy (eds.), *On Being the Church. Essays on the Christian Community*, Edinburgh 1989, 48–80.
- ²⁵ Schoonenberg, *Der Geist*, a.a.O., 214.
- ²⁶ In diesem Sinne plädiert Schoonenberg für die Unterscheidung des „status“ von Wort und Geist vor und nach der Inkarnation: Vor der Inkarnation sind sie nicht-personale „Ausflüsse“ und als solche Israel bekannt. Als greifbare Wirklichkeit realisierten sie sich in Jesus; vgl. *Geist*, a.a.O., 104ff, 184 und 193.
- ²⁷ Dies entwickelt Schoonenberg vor allem in Auseinandersetzung mit der Prozesstheologie, vgl. ders., *Process or History in God*, in: *Louvain Studies* 4, 1973, 309–319.
- ²⁸ Siehe dazu unten die Rezension zum Thema *Allmacht Gottes*, S. 126ff in diesem Heft.