

Die Konturierung, die mit der Anbindung an die Christusbachfolge verknüpft ist, steht mitunter in der Gefahr, durch eine affirmative Interpretation kirchendistanzierter „undogmatischer“ Frömmigkeit etwas undeutlich zu werden. Der Hinweis auf die methodistische Unterscheidung von Taufe und Kirchengliedschaft beachtet m. E. zu wenig, dass das Anliegen nicht in einer Relativierung der Kirchenzugehörigkeit, sondern in der Intentionalität einer vollen, bejahten Kirchengliedschaft liegt.

Diese Anmerkungen wollen das Herausfordernde des Buches keineswegs schmälern, sondern eher bekräftigen, lädt es doch zum Mit- und Weiterdenken ein. Eine lesenswerte und scharfsinnige Arbeit, die einen gewichtigen und kenntnisreichen Beitrag zur gegenwärtigen Taufdiskussion darstellt.

Klaus Peter Voß

BEDEUTUNG DER TRINITÄTSLEHRE

Matthias Haudel, Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015. 333 Seiten. Kt. EUR 19,99.

Nicht nur gegenüber Judentum und Islam, auch in den eigenen Reihen fiel und fällt es dem Christentum häufig schwer, die Bedeutung

des altkirchlichen Trinitätsdogmas theologisch verständlich zu machen. „Sag: Er ist Gott, ein Einziger ... Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. Und keiner ist ihm ebenbürtig“ (Sure 112). So oder so ähnlich äußerten sich orientale und okzidentale Antitrinitarier aller Zeiten, im Abendland besonders wirkungsvoll die Sozinianer, die seit dem Reformationsjahrhundert und vor allem ab der Aufklärung immer mehr Anhänger fanden. „*Mia ousia, treis hypostaseis; una substantia, tres personae*; ein Wesen, drei Personen“: die Grundformel der Trinitätslehre galt nicht wenigen Vertretern neuzeitlicher Denkungsart als Absage an den Monotheismus oder als schlichtes Hexen-Einmaleins: „Mein Freund, die Kunst ist alt und neu. / Es war die Art zu allen Zeiten, / Durch Drei und Eins und Eins und Drei / Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten“ (J. W. Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil. Hexenküche [2558?2562]).

Einen breitangelegten Versuch, die trinitarische Gotteslehre gegen den Einwand abwegiger Rechenkunst bzw. den viel schwerer wiegenden Vorwurf polytheistischer Häresie zu verteidigen, hatte H., der als Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster doziert, einen Lehrauftrag für Systematik an der Universität Bielefeld wahrnimmt und für die Evangelische Kirche von Westfalen

im Bereich Ökumene arbeitet, bereits in seinem 2006 erschienenen Werk „Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses“ unternommen, für das er nach bereits erfolgter Prämierung seiner Dissertation „Die Bibel und die Einheit der Kirchen“ ein weiteres Mal den Theologie- und Ökumenepreis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg erhielt. Stand vormals der Zusammenhang von Trinitätslehre und Ekklesiologie im Fokus der Aufmerksamkeit, so wird nun in der Konsequenz des entwickelten Ansatzes der Horizont auf alle Felder der Dogmatik und darüber hinaus ausgeweitet.

Anspruchsvolles Ziel der Untersuchung ist es, den trinitarischen Gottesbegriff christlicher Theologie religiös, philosophisch und wissenschaftlich zu plausibilisieren. Als „*Summe des christlichen Heilsmysteriums*“ (9) integriere die Trinitätslehre alle dogmatischen Traktate, um den Gesamtzusammenhang der theologischen Disziplinen zu erschließen und Antwort zu geben auf die Menschheitsfrage nach dem fundierenden Grund und Sinnziel von Selbst und Welt. „Im Kontext der verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gottesvorstellungen“, so H., „erweist sich der *dreieinige Gott* durch seine in Wort und Tat erfolgte Selbsterschließung als *alles umfassende und bestimmende Wirklichkeit*“ (ebd.),

nämlich als die in Vater, Sohn und Hl. Geist wesenseine Gemeinschaft vollkommener Liebe, die durch Schöpfung, Erlösung und Vollendung liebenden Anteil gibt und liebenden Anteil nimmt an Menschheit und Welt.

H.s Werk ist in zwölf Teile gegliedert. Nach einer Einleitung, welche die grundlegende Bedeutung der trinitarischen Gotteslehre für die Gesamttheologie und alle Menschheitsfragen ansatzweise thematisiert, wird unter Bezug auf die „Transzendenz von Mensch und Welt“, wie es wiederholt heißt (vgl. 27 ff), die in beider Grundverfasstheit angelegte Hinordnung auf Gott namhaft gemacht. Religion gilt entsprechend als anthropologisches Universale, ohne welches das Sein des Menschen in der Welt nicht zu denken ist. Allerdings ergebe sich aus menschlicher Selbsttranszendenz und Weltoffenheit lediglich eine unbestimmte „Ahnung“ (19, 25 ff, etc.) vom Göttlichen, die erst durch die Selbstoffenbarung Gottes eindeutig bestimmt und zu heilsamer Klarheit geführt werde. Anhand des Kapitels „Hermeneutische Bedingungen für die Erkenntnis Gottes“ (vgl. 36 ff) kann man im Einzelnen nachvollziehen, wie H. das Verhältnis von „Ahnung“ und „Offenbarung“ darlegt. „Dieses Begriffspaar kann die geschichtliche Selbsterschließung des dreieinigen Gottes angemessen zum Ausdruck bringen: Die Offenbarungswirklichkeit wäre ohne eine vorläufige Ah-

nung von der göttlichen Dimension kaum verständlich zu vermitteln, während umgekehrt eine natürlich ableitbare Gotteserkenntnis die *Offenbarung* in feststehende Kategorien zwingen würde“ (36). Analog wird die Beziehung von Vernunft und Glaube strukturiert (vgl. 42 ff).

Im dritten Abschnitt seiner Arbeit rekonstruiert H. die traditionsgeschichtliche Genese des altkirchlichen Trinitätsdogmas einschließlich der chalcedonischen Lehre von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi und zwar ausgehend vom biblischen Zeugnis Alten und Neuen Testaments über frühchristliche Ansätze hin zu Irenäus und Tertullian, Origenes, Alexander und Athanasius von Alexandrien sowie zur Konzeption der drei großen Kappadozier, denen für das Ökumenische Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als der Grundlage des christlichen Gottesbegriffes eine kaum zu überschätzende Bedeutung zukommt. Ihnen, so Haudel, sei es nicht zuletzt durch kreative terminologische Veränderungen wie die Aufhebung der Äquivalenz der Begriffe *ousia* und *hypostasis* usw. gelungen, „das Verhältnis zwischen der heilsgeschichtlich erfahrbaren bzw. *ökonomischen* Trinität und der Gott *immanenten* Wesenstrinität auf der Basis des biblischen Zeugnisses detailliert (zu) bestimmen“ (74) und im Verein mit der differenzierten Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität,

die dem Gegenüber und der Nähe Gottes in Menschheit und Welt gleichermaßen Rechnung trägt, göttliche Wesenseinheit und hypostatische Differenz von Vater, Sohn und Geist so zur Geltung zu bringen, dass tritheistische und modalistische Irrwege gleichermaßen vermieden werden.

Nach Urteil von H. hat die Trinitätstheologie in späteren Zeiten die überragende Leistung der Kappadozier nicht mehr fortzuentwickeln vermocht, sondern sie häufig unterboten, wie im vierten Kapitel im Detail dargestellt wird. Es sei in folgedessen zu trinitätstheologischen Engführungen in West- und Ostkirche gekommen mit der Konsequenz, dass sich beide Teile zunehmend von der gemeinsamen Grundlage entfernt hätten. Im Westen sei man geneigt gewesen, den trinitätstheologischen Einsatz „bei der Einheit des göttlichen Wesens (zu nehmen), um daraus die Dreiheit abzuleiten“ (94). Im Osten hingegen wiederum habe man tendentiell den gegenläufigen Weg eingeschlagen und sich „auf die einzelnen trinitarischen Personen und ihre zwischenpersonale Gemeinschaft“ (97) konzentriert, um die trinitarische Einheit im Vater als der Quelle der Gottheit zu suchen „und nicht wie im Westen im gemeinsamen Wesen“ (ebd.). Die berühmt-berüchtigte Filioque-Kontroverse ist nach H.s Einschätzung eine fatale Konsequenz dieser Fehlentwicklung. Beheben lasse sie sich nur, wenn die

Frage, ob der Geist vom Vater und vom Sohn oder vom Vater allein ausgehe, als falsch gestellt bzw. auf einer Scheinalternative beruhend durchschaut werde. H. plädiert dafür, zur altkirchlichen, von den Kapadoziern austarierten Formel zurückzukehren, wonach der Geist vom Vater durch (*dia*) den Sohn ausgeht (vgl. im Einzelnen 100 ff).

Nebst Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Basilius dem Großen stellt für H. Martin Luther – gefolgt von Zwingli und Calvin – einen weiteren Höhepunkt trinitarischen Denkens dar, wie im V. Kapitel ausgeführt wird. „Entgegen vieler geläufiger Lutherauslegungen überwand Luther die einseitig *intrapersonale* Sichtweise westlicher Scholastik, indem er über seine Orientierung an Augustin hinaus auf die *kappadozisch-neunizänische* Trinitätslehre mit ihrer Berücksichtigung der *interpersonalen* trinitarischen Gemeinschaft und der Heilsrelevanz der einzelnen trinitarischen Personen zurückgriff“ (108). Auf diese Weise konnte die Trinitätslehre zum organisierenden Zentrum der Theologie des Reformators sowie zur Basis seiner rechtfertigungstheologischen Ursprungseinsicht, seines Kirchenverständnisses und der für dieses kennzeichnenden Zuordnung vom Priestertum aller Getauften und ordinationsgebundenem Amt werden.

Nach einem nur bedingt aufschlussreichen sechsten Kapitel zur Gottesthematik bei Descartes, Kant

und Hegel, zur Religionskritik von Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche sowie zu den physikotheologischen, kosmologischen, ontologischen und moralphilosophischen Versuchen, das Dasein Gottes zu beweisen, bei denen es sich „mehr um Verweise als Beweise“ (138) handle, würdigt H. unter Abschnitt VII die Besinnung auf die altkirchliche Trinitätslehre im 19. und im 20. Jahrhundert, und zwar unter besonderer Berücksichtigung von Barth, Jüngel, Moltmann und Schwöbel evangelischerseits, von Rahner, v. Balthasar, Greshake und Ratzinger katholischerseits sowie von Stăniloae, Zizioulas u. a. orthodoxerseits. Im Anschluss daran bieten die drei Folgekapitel eine Skizze von H.s eigenem trinitätstheologischen Entwurf.

In seiner Offenbarung erschließt sich der dreieinige Gott als das Geheimnis vollkommener Liebesgemeinschaft, das er an sich selbst ist. Die Lehre vom Handeln Gottes und seinen Eigenschaften ist angemessen nur unter dieser Prämisse zu entwickeln, die zugleich das Fundament bildet für die theologische Anthropologie und Kosmologie in all ihren Aspekten. Den, wenn man so will, Offenbarungseid hinsichtlich seiner trinitätstheologischen Systematik muss H. sodann im konkreten Zusammenhang der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses also dort ablegen, wo er von Schöpfer und Schöpfung, Erlöser bzw. Versöhner und Erlösung bzw.

Versöhnung sowie vom Vollender und von der Vollendung handelt. Eine argumentative Schlüsselfunktion kommt dabei weniger den zwar informativen, aber für die Systemkonstruktion insgesamt nicht entscheidenden Erwägungen zu Theologie und Naturwissenschaften im Rahmen des ersten, auch nicht den lehrreichen Ausführungen etwa zum Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie im Rahmen des dritten, sondern den Reflexionen zu Sünde und Übel im Rahmen des zweiten Artikels sowie der in seinem Kontext in Ansätzen entwickelten *theologia crucis* und Theodizeethematik zu. Spätestens hier wird es trinitätstheologisch ernst. Denn wenn nicht schon durch die unleugbare Faktizität kreatürlichen Übels, so bekommt es, wenn man so sagen darf, der dreieinige Gott nachgerade im faktischen Fall sündiger Verkehrtheit des Menschengeschöpfs nicht nur mit dem anderen seiner selbst, auch nicht nur mit dem externen anderen des von ihm Geschaffenen, sondern mit einem ihm Äußerlichen, Fremden, Befremdlichen, ja Feindlichen zu tun: Die Bosheit der Sünde ist Gott zuwider. Kann er sich zu ihrer Widerlichkeit in ein Verhältnis setzen, das ohne weiteres ein Liebesverhältnis genannt werden darf. Man mag auf den Unterschied von Sünde und Sünder verweisen. Aber ist nicht in bestimmter Weise auch dieser Unterschied und sein Grund dem Ab-

grund der Sünde verfallen?

Was die Leidensproblematik anbelangt, so lässt sich nach Auffassung von H. „die *grundsätzliche* Plausibilität der verschiedenen Übel im Kontext der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen aufzeigen, während etliche *konkrete* Erfahrungen von nicht verständlichem Übel auf das Eschaton verweisen, in dem der Mensch im Vertrauen auf die allmächtige Güte und Treue Gottes auch hinsichtlich solcher Erfahrungen eine plausible und sinngebende Antwort erfahren darf“ (241). Die Aporie, mit welcher die Theodizeefrage konfrontiert, wird aus guten theologischen Gründen nicht auf- und preisgegeben. Dies ist wohl bedacht, auch wenn man im Einzelnen gerne noch etwas genauere Aufschlüsse erhalten hätte. Mehr noch gilt dies für die hamartologisch-soteriologische Problematik. Auch hier sagt H. nichts Falsches, sondern viel Richtiges, aber in einer Weise, die weiterer Differenzierung bedarf und zwar insbesondere, um nur zwei Beispiele zu nennen, hinsichtlich des schöpfungstheologischen Begriffs des *posse peccare* des Menschen, zum anderen hinsichtlich des christologisch-soteriologischen Verständnisses von Opfer, Sühne und Stellvertretung.

Gott ist die Liebe, das ist wahr, und zwar in seiner göttlichen Ökonomie nicht minder als in seiner immanenten Trinität. Und doch liebt der dreieinige Gott unbescha-

det des einigen Liebeswesens von Vater, Sohn und Geist und unbeschadet der Ungeteiltheit seines ökonomischen Liebeswirkens als Schöpfer nicht unmittelbar so wie als Erlöser und Vollender, als Erlöser anders denn als Schöpfer und Vollender und als Vollender noch einmal anders und nicht immediat gleich wie als Schöpfer und Erlöser. Um es zu spezifizieren: Zur Liebe des Schöpfers seinem Geschöpf und der Schöpfung gegenüber gehört, wie es scheint, unbeschadet, ja in Bestätigung seiner Väterlichkeit die gerechte Allmacht und allmächtige Gerechtigkeit unveräußerlich hinzu, die es nicht zulässt, dass die Differenz von Gut und Böse vergleichtigt wird. Muss dann aber nicht um der Güte Gottes willen vom *opus alienum* seiner Liebe dergestalt gesprochen werden, dass der dreieinige Gott die Sünde straft?! Welche Folge hat das für ein trinitarisches Verständnis der *theologia crucis*? Ist der auferstandene Gekreuzigte in seiner Eigenschaft als inkarnierter Logos lediglich Manifestationsgestalt göttlicher Sünderliebe oder nicht auch deren, um nun ebenfalls differenzierungsbedürftig zu reden, ursächliches Wirkmittel?

H.s Opus schließt mit einem überzeugenden Plädoyer, am trinitarischen Gottesbegriff gerade im christlich-jüdischen und in sonstigen interreligiösen Dialogen festzuhalten, sowie mit ökumenischen Bemerkungen zur Bedeutung der

Trinitätslehre für das christliche Kirchenverständnis. Der Skopus ist klar: Trinitätstheologische Fehlbestimmungen haben ekklesiologische zur zwangsläufigen Folge. Eine „einseitig *intrapersonal-monistisch* orientierte Trinitätslehre“ (276) führt zu einem „monistisch-hierarchischen Kirchenverständnis“ (ebd.) und zu einer abstrakten Vorordnung der Universalkirche vor der Lokalkirche. Wer dagegen die intrapersonale Wesenseinheit Gottes unterbestimmt und trinitätstheologisch allein oder vorzugsweise die interpersonalen Bezüge hervorhebt, gerät auf gegenläufige ekklesiologische Bahnen. Vermieden werden beide Abwege nur, wenn Wesensidentität und hypostatische Differenz trinitätstheologisch so gedacht werden, dass die Einheit des Unterschiedenen und die Unterschiedenheit im Einen gleichermaßen zu Geltung kommen, und zwar sowohl bezüglich der immanenten als auch der ökonomischen Trinität sowie in Bezug auf ihr Verhältnis zueinander. Den Kappadoziern ist nach H.s Urteil die Lösung dieser trinitätstheologischen Grundaufgabe in gläubiger Erkenntnis und Anerkenntnis des Liebesgeheimnisses des offenbaren Gottes prinzipiell gelungen; ihr Erbe harre darauf, auch ekklesiologisch angeeignet und als Besitz erworben zu werden.

Gunther Wenz