

Christoph Schwöbel*

Einfach Gott

Trinitätstheologie am Anfang des 21. Jahrhunderts¹

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0026>

Zusammenfassung: Im vorliegenden Aufsatz wird der Versuch unternommen, die jüngste Diskussion über die Einfachheit Gottes im Zusammenhang der Renaissance trinitarischer Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts zu reflektieren. Das aus der Philosophie entlehnte Prinzip der Einfachheit Gottes, das jede Zusammensetzung und jede Differenz von Potenz und Akt aus dem Gottesbegriff ausschließen soll, wird in drei Kontexten betrachtet, in denen jeweils die Beziehungen Gottes zu seiner Schöpfung betont werden: in den biblischen Zeugnissen, im interreligiösen Dialog und im Blick auf das kommunikative Beziehungsgeschehen des Gottesdienstes. Ausgehend von Martin Luthers Verständnis der Trinität als ewiges Gespräch in Gott, das die Schöpfung einbezieht, wird erkundet, ob das Verständnis Gottes als Gespräch im Zusammenhang einer Ontologie kommunikativer Relationen sowohl dem In-Beziehung-Sein Gottes als auch der grammatischen Regel der Einfachheit Rechnung tragen kann.

Schlüsselwörter: Trinität, Einfachheit Gottes, Martin Luther, Gott als Gespräch

Summary: This paper reflects on the recent discussions on divine simplicity in the context of the renaissance of trinitarian theology at the end of the 20th century. The philosophical principle of divine simplicity, which is aimed at excluding any composition and any difference between potency and act from God's being, is considered in three contexts: with reference to the biblical witnesses, in connection with interreligious dialogue and in the context of the relational communicative structure of Christian worship. On the basis of Luther's understanding of the Trinity as an eternal conversation in God, the paper explores whether the understanding of God as conversation, developed in the context of an ontology of commu-

¹ Um Anmerkungen ergänzte Abschiedsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen vom 6. Juli 2018.

*Korrespondenzautor: Prof. Dr. Christoph Schwöbel, School of Divinity, University of St Andrews, St Mary's College, South Street, St Andrews/Schottland, KY16 9JU, E-Mail: cs323@st-andrews.ac.uk

nicative relations, can do justice both to God's being-in-relation and to the principle of simplicity, interpreted as a grammatical rule for discourse about God.

Keywords: Trinity, divine simplicity, Martin Luther, God as conversation

Abschiedsvorlesungen haben häufig entweder den Charakter eines Rückblicks auf die wissenschaftliche Arbeit dessen, der Abschied nimmt, oder eines Vorausblicks auf das, was wissenschaftlich noch zu leisten ist, sozusagen als Antrittsvorlesung für den nun erreichten Ruhestand als Stand der Freiheit. In diesem Fall, in dem der Abschied von einer Tätigkeit, auch wenn er mit der Emeritierung verbunden ist, zugleich der Übergang in eine andere Tätigkeit ist, bietet sich für die letzte öffentliche Vorlesung eher das Bild des Gangs über eine Brücke an, eine Brücke, die zwei Universitätsstädte, Tübingen und St Andrews, zwei theologische Traditionen und zwei Gesprächsräume miteinander verbindet. Nun sind Brücken nicht immer die stabilsten Orte. Sie können als schwankende Planke über einen reißenden Bach den Gleichgewichtssinn testen, und auch beeindruckende Brückenkonstruktionen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass auf Brücken fast immer ein Wind weht und so auch dem, der auf der Brücke geht, scharf ins Gesicht wehen kann. Einen solchen Gang über eine Brücke soll diese Vorlesung ins Auge fassen und dabei vor allem die scharfen Winde konfrontieren, die einen dabei aus dem Tritt bringen können. Von der Schwerpunktsetzung meiner Arbeit kann dieser Gang über die Brücke in keinem anderen Zusammenhang reflektiert werden als dem der trinitarischen Theologie, die gewissermaßen die „Rahmentheorie“ meiner Arbeit in Forschung und Lehre mit ihren unterschiedlichen Schwerpunkten ist. Da ich mich in dieses Thema zunächst sozusagen auf der anderen Seite der Brücke, am King's College in London, eingearbeitet habe als auf der, von der ich jetzt ausgehe, ist der Gang über die Brücke ein schon einmal in umgekehrter Richtung gegangener Weg. Neu allerdings ist die Qualität und Intensität der Stürme, die einem dabei ins Gesicht blasen.

I. Ein Blick zurück: Die Renaissance der trinitarischen Theologie

Es begann, wie so vieles, in Tübingen. Eberhard Jüngel vertrat 1977 die These, dass der „dreieinige Gott als Geheimnis der Welt“² zu denken sei, und führte damit seinen Gedanken aus *Gottes Sein ist im Werden* weiter: „Gottes Sein ist relationales Sein.“³ Jürgen Moltmann gab dann mit seinem Buch *Trinität und Reich Gottes* (1980) den Startschuss für die Renaissance der trinitarischen Theologie. In der Abkehr vom Verständnis Gottes als höchster Substanz und als absolutem Subjekt wird hier eine „soziale Trinitätslehre“ entwickelt, die trinitarisches Denken als „Denken in Beziehungen und Gemeinschaften“⁴ zu etablieren versucht. Zwar knüpfen die beiden Tübinger Entwürfe in kritischer Weiterführung und konstruktivem Widerspruch an die Trinitätstheologien von Karl Barth und Karl Rahner an; im Unterschied zu diesen versuchen sie aber, das Bekenntnis des christlichen Glaubens zum trinitarischen Gott in seiner Relevanz für alle Fragen der Theologie auszuweisen. Damit wird die Einsicht umgesetzt, dass die Trinitätslehre nicht ein Kapitel der materialen Dogmatik neben anderen ist – eine Erkenntnis, der Karl Barth dadurch Rechnung zu tragen versuchte, dass er sie in den Prolegomena, und Friedrich Schleiermacher dadurch, dass er sie in den Epilegomena als „Schlussstein“ der Dogmatik behandelte –, sondern dass sie den Gesamtzusammenhang aller dogmatischen und ethischen Aussagen konstituiert und expliziert und so als „Rahmentheorie“ oder „Integral“ der christlichen Theologie zu begreifen ist.⁵

Die so von Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann aufgewiesene Aufgabe besteht darin, alle materialen Lehrkomplexe der Dogmatik so zu behandeln, dass sie als Werk des trinitarischen Gottes entfaltet werden, das in seinem trinitarischen Willen und Wesen begründet ist. Was für einen Unterschied macht es, wenn man Schöpfung als das Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes begreift und so versucht, die alte Einsicht von Basilius dem Großen umzusetzen, dass der Vater in allem die ursprungslose Ursache, der Sohn die verursachende Ursache und der Geist die vollendende Ursache ist? Was bedeutet es für

2 Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 514–543.

3 Eberhard JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth – eine Paraphrase*, Tübingen ²1967, 113.

4 Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 35.

5 Vgl. Christoph SCHWÖBEL, *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens*, in: Ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 25–51.

das Verständnis unserer Welt als Schöpfung, wenn wir sie als die Schöpfung dieses Gottes verstehen? Was für Konsequenzen hat es für das Verständnis der Eigenschaften Gottes, wenn sie als die Eigenschaften des dreieinigen Gottes interpretiert werden? Bietet sich hier ein Weg, über die formalen Definitionen der Eigenschaften Gottes auf dem Wege der Negation, der Eminenz oder der Analogie hinaus zu einer gehaltvollen Bestimmung vorzustoßen?

Die so konzipierte trinitarische Theologie war von Anfang an ein ökumenisches Unternehmen, an dem Theologinnen und Theologen aller konfessionellen Traditionen beteiligt waren und das darum auch die Geschichte der Lehrentwicklungen in diesen Traditionen mit einbezog.⁶ Der Zusammenfall dieses theologischen Aufbruchs mit der Diskussion um den Charakter der Zeit als Moderne, Spätmoderne/Postmoderne löste zumindest in Teilen der Theologie die Fixierung auf den „modernen“ Menschen und bezog sich konstruktiv und kritisch auf die Diskussionsgeschichte trinitarischer Theologien in der Geschichte des Christentums. Man mag sich durchaus fragen, was die Diskussion um die Postmoderne an gesicherten Einsichten zutage gefördert hat. Sie hatte auf alle Fälle den Effekt, in der Theologie, ebenso wie in der Philosophie, dass sich ernsthaftes Nachdenken nun auf die *ganze* Geschichte theologischer und philosophischer Reflexion beziehen konnte. Für die Trinitätslehre wurden in der Systematischen Theologie die drei großen Kappadozier, Augustin, Thomas von Aquin, Duns Scotus und die Reformatoren ebenso zu Gesprächspartnern wie die großen theologischen und philosophischen Entwürfe der Moderne. Ja, die Trinitätslehre wurde selbst zum Instrument, die Problemkonstellationen der Moderne zu reflektieren, wie es Colin Gunton paradigmatisch in seinem Buch *„The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity“* vorgeführt hat.⁷

Der Impetus, der von der Renaissance der trinitarischen Theologie ausging, bezog in Zustimmung und Widerspruch alle theologischen Disziplinen ein. Die Leitkategorien „Beziehung“, „Person“, „Einheit und Vielfalt“ und „Gemeinschaft“ inspirierten auch die Debatten in den exegetischen, historischen und praktischen Disziplinen der Theologie. Sie strahlten über die Theologie hinaus auf die unterschiedlichsten Reflexionsbereiche aus: von der Gesellschaftstheorie

⁶ Ich habe die Renaissance trinitarischer Theologie zunächst in der Einleitung zu dem Band Christoph Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995 beschrieben: *The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks*, aaO, 1–30. Zwanzig Jahre erfolgte der Versuch einer Zwischenbilanz in dem dem Beitrag: *Where Do We Stand in Trinitarian Theology?: Resources, Revisions, and Reappraisals*, in: Christophe Chalamet/Marc Vial (Hg.), *Recent Developments in Trinitarian Theology: An International Symposium*, Minneapolis 2014, 9–71.

⁷ Colin E. Gunton, *The One, The Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*. The 1992 Bampton Lectures, Cambridge 1993.

bis zur Kosmologie.⁸ Könnte es sein, dass man Feuerbachs Satz, dass das Geheimnis der Theologie die Anthropologie sei, vom Kopf auf die Füße stellen muss und so den Menschen von daher zu verstehen versucht, wer oder was sein Gott ist? Macht es einen Unterschied, ob dieser Gott die höchste Substanz, das absolute Subjekt oder der trinitarische Gott ist? – so hatte Jürgen Moltmann die Frage schon 1980 gestellt. Und welchen Unterschied machen die verschiedenen begrifflichen Explikationen der Trinitätslehre für das Verständnis des Menschen und seiner Welt? Welche Leistungsfähigkeit hat die Kategorie der Beziehung gegenüber den Kategorien der Substanz und des Subjektes? Und welche neuen Horizonte eröffnen sich, wenn man nicht ausgehend vom Begriff der Subjektivität, sondern dem des Personseins in Beziehungen das *Mysterium divinum* und die *conditio humana* bedenkt?

II. Alles nur ein Fehler? Der Einwand der Einfachheit Gottes

Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts erhebt sich aber auch deutlicher Widerspruch gegen die konstruktiven Vorschläge der Konzeptionen trinitarischer Theologie. Ist sie wirklich eine Renaissance, also eine Wiedergeburt von Fragestellungen und Denkansätzen, die in der Geschichte christlichen Denkens initiiert wurden? Oder ist sie nicht vielmehr eine Serie von konstruktiven Neuansätzen, die sich nicht auf die „klassischen“ Konzeptionen der Trinitätslehre stützen können?⁹ Lässt sich ihr Anspruch auf die Inspirationen der großen Trinitätstheologen zurückzugehen, an deren Texten erhärten? Oder gehen sie von überholten Interpretationsmustern aus, die den Rückgang auf die Quellen verstellen, so dass es zu einer Disjunktion zwischen den theologischen Neuaufbrüchen und ihren vermeintlichen Traditionsbezügen kommt? Wenn aber den neuen Entwürfen trinitarischer Theologie der Rückbezug auf die klassischen Konzeptionen und ihre Sache fehlt, öffnen sie nicht das Feld trinitarischer Spekulation für unkontrollierte Projektionen, die weder an den Lehrtraditionen noch an den biblischen Zeugnissen, die diese explizieren, einen Anteil haben? An dieser Stelle ist es zum Streit zwischen systematischen und historischen Theologen gekommen. Einige Historiker werfen einigen Systematikern vor, dass sie z.B. weiterhin die veraltete These

⁸ Vgl. John POLKINGHORNE (Hg.), *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and Theology*, Grand Rapids, Michigan 2010.

⁹ Vgl. Stephen H. HOLMES, *The Quest for the Doctrine of the Trinity. The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity*, Downers Grove, Illinois 2012.

von Maurice de R gnon vertreten, dass die ostkirchlichen Traditionen in der Trinitätslehre von der Dreiheit der Personen, aber die westkirchliche Tradition von der Einheit des göttlichen Wesens ausginge.¹⁰ Dabei wird der Vorwurf laut, dass z. B. der positive oder negative Rückbezug auf Augustin mit der sachgerechten historischen Interpretation der Werke des Bischofs von Hippo nur noch marginal etwas zu tun habe. Da die gesamte Geschichte der trinitätstheologischen Diskussionen vom 5. Jh. bis heute sich als eine Serie von Fußnoten zu Augustins *opus magnum De trinitate* interpretieren lässt, ist dieser Vorwurf nicht ohne Belang. Die Lösung der Fixierung auf die moderne Theologie, für die die Debatte um die Postmoderne ein Symptom war, und die Einbeziehung der gesamten christlichen Denkgeschichte hat einen Preis. Die konstruktive Systematische Theologie kann sich den kritischen Einwänden der Historiker nicht mehr dadurch entziehen, dass sie sich nur auf Probleme bezieht, die für den Historiker noch nicht zur Quelle geworden sind. Das gilt in besonderem Maße für die Trinitätstheologie.

Im Fokus steht in diesen Diskussionen seit etwa 15 Jahren das Problem der Einfachheit Gottes – das ist der scharfe Wind, der dem ins Gesicht bläst, der mit dem Gepäck trinitarischer Theologie auf der Brücke vom deutschsprachigen zum englischsprachigen Gespr chszusammenhang unterwegs ist.¹¹ Das Problem der Einfachheit Gottes bezeichnet die These, dass Gott nicht aus Teilen zusammen gesetzt gedacht werden darf, dass in Gott Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen und dass Gott als einfache Einheit seines Wesens und seiner Eigenschaften, seines Wesens und seines Handelns betrachtet werden muss.¹² Einfachheit wird dabei meist nicht als inhaltliche Aussage über Gott ver-

10 Vgl. Michel René Barnes, *De R gnon Reconsidered*, *Augustinian Studies* 26 (1995), 51–79, und Kristin Hennessy, *An Answer to de R gnon’s Accusers: Why We Should Not Speak of “His” Paradigm*, *HThR* 100 (2007), 179–197.

11 Einen ausgezeichneten Überblick über die Debatte gibt Jordan P. Barrett, *Divine Simplicity. A Biblical and Trinitarian Account*, Minneapolis 2017, 3–34. Die neueste Debatte wurde entscheidend angesto en von James E. Dolezal, *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God’s Absoluteness*, Eugene, Oregon 2011. Wichtige Debattenbeitr ge zur Unterstützung der These von der Einfachheit Gottes sind: Peter Sanlon, *Simply God. Recovering the classical Trinity*, Nottingham 2014; Steven J. Duby, *Divine Simplicity: A Dogmatic Account*, London 2015; D. Stephen Long, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, Minneapolis 2016. Eine kritische Gegenposition wird vertreten von Paul R. Hinlicky, *Divine Simplicity. Christ the Crisis of Metaphysics*, Grand Rapids, Michigan 2016.

12 Als Paradigma der Einfachheit Gottes gilt Thomas von Aquins Erörterung in *Summa Theologiae* I, q. 3. So z. B. bei Dolezal, *God without Parts* (Anm. 11): „The doctrine of divine simplicity teaches that (1) God is identical with his existence and his essence and (2) that each of his attributes is ontologically identical with his existence and with every other one of his attributes. There is nothing in God that is not God.“ (AaO. 2) Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass dieser Gebrauch des Begriffs der *simplicitas* der systematischen Konstruktion bei Thomas nicht entspricht. Rudi re

standen, sondern als grammatische Regel des Redens von Gott.¹³ Wird die Regel der Einfachheit Gottes verletzt, so lautet der Generaleinwand gegen die neueren Konzeptionen der trinitarischen Theologie – dann redet diese nicht mehr von Gott, denn für Gott ist die Einfachheit absolut konstitutiv. So werde der Gedanke der Einfachheit Gottes schließlich auch in den Trinitätstheologien von Augustin und Thomas behandelt, und darum seien diese das nicht kritisch hintergehbare oder konstruktiv überschreitbare Paradigma der Trinitätstheologie. Ist Gott in diesem Sinne einfach, dann ist es aber auch nicht möglich, die trinitarischen Kategorien über die Theologie im engsten Sinne hinaus zur Anwendung zu bringen, denn was nicht Gott ist, das ist aus Teilen zusammen gesetzt, in dem gibt es eine Differenz zwischen Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit und das ist in seinem Wesen nicht mit seinen Eigenschaften identisch. Die Beachtung des Prinzips der Einfachheit schützt die fundamentale Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung, die für alle Rede von Gott konstitutiv ist. Christliche Theologie kann darum vom trinitarischen Gott nur das sagen, was mit dem Begriff der Einfachheit Gottes vereinbar ist.

Das Prinzip der Einfachheit hat eine lange Vorgeschichte, bevor es in der Theologie aufgenommen wurde. Schon bei Plato ist die Idee des Guten nicht nur immateriell und unveränderlich, sondern auch die Quelle allen Seins, aller Wahrheit und aller Erkenntnis, während sie selbst jenseits des Seins bleibt.¹⁴ Aristoteles entwickelte im XII. Buch der Metaphysik (Metaphysik XII.7) die Auffassung, dass der unbewegte Bewegter im Hervorbringen der Bewegung unendliche Macht

VELDE hat auf die Konsequenz hingewiesen, dass allein durch die Einfachheit bestimmt, Gott vom formalen Sein der Dinge ununterscheidbar würde: „So it appears that if God were solely approached under the aspect of simplicity – as the final term of the resolution by which composed reality is reduced to its simple principles – the awkward consequence would be that the being of God appears indistinguishable from the formal being of things, since both are ultimately simple and irreducible. The notion of simplicity shows a typical ambiguity. Simplicity does not necessarily include perfection.” (Rudi TE VELDE, Aquinas on God. The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae, Farnham 2006, 79). Te Veldes Rekonstruktion erscheint überzeugend, dass die Vollkommenheit Gottes (q.4) hinzugenommen werden muss, um die anderen Attribute zu generieren: Gottes Gutsein (q. 5), Unendlichkeit (q. 7), die Allgegenwart (q. 8) begründet, aus Einfachheit und Vollkommenheit. Unveränderlichkeit (q. 9) kann aus der Unendlichkeit abgeleitet werden und erlaubt selbst wiederum die Ableitung der Ewigkeit (q. 10). Erst alle diese Schritte zusammen generieren einen gehaltvollen Begriff der Einheit Gottes (q. 11). Vgl. TE VELDE, aaO. 77-85, bes. 83. Es muss weiterhin festgehalten werden, dass Thomas’ Fassung der *simplicitas Dei* nicht in die patristische Diskussionsgeschichte zurückprojiziert werden darf. Vgl. Andrew RADDE-GALLWITZ, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity, Oxford 2009.

¹³ Vgl. David A. BURRELL, Aquinas: God and Action, Scranton, Pennsylvania 2008.

¹⁴ Vgl. PLATON, *Rep.* VI 509b.

ausübt, selbst aber ohne Größe, ohne Macht und unteilbar ist.¹⁵ Plotin radikalisierte diese Auffassung dahingehend, dass das, was die sinnliche Welt hervorbringt, nicht selbst sinnlich sein kann, sondern geistig sein muss und dass das, was die geistige Welt hervorbringt, einfacher sein muss als diese und dass deswegen alles aus dem Einen hervorgeht, das alle Kategorisierungen transzendiert und jenseits jeder Form von spezifizierbarer Einfachheit ist, das, was wirklich einfach ist.¹⁶ Die paradigmatische Formulierung der absoluten Transzendenz des Einen findet sich, Platon aufnehmend und Aristoteles' Anliegen weiterführend, bei Plotin in der frühen *Enneade* V 4:

„Das absolut Erste nämlich muss ein schlechthin Einfaches sein, das vor und über allem ist, verschieden von allem, was nach Ihm ist, das rein für sich selbst ist, nicht vermischt mit dem, was von Ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig allem anderen beizuwohnen, das wahrhaft und absolut Eines ist und nicht zunächst etwas anderes und dann erst Eines, von dem es ‚keine Aussage und keine Erkenntnis‘ [Platon, *Parm.* 142 A] gibt und von dem deshalb auch gesagt wird, dass Es ‚jenseits des Seins‘ [Platon, *Rep.* 509 B] ist. Denn wenn Es nicht absolut einfach wäre, jenseits aller Bestimmtheit und aller Zusammengehörigkeit, und wahrhaft und absolut Eines, wäre es nicht der Urgrund (*archê*); erst dadurch, dass Es absolut einfach ist, ist Es das von allem absolut Unabhängige (*autarkestaton hapantôn*) und so das Absolut Erste.“¹⁷

In der Aufnahme dieses Gedankens in der christlichen Theologie fand man es deswegen in der Regel einfacher, sich auf die Vorstufe des absolut Einen zu beziehen, den Geist, der auch bei den heidnischen Denkern eine triadische, Identität und Alterität vermittelnde trinitarische Struktur aufweist.¹⁸ In Bezug auf den Kristallisationspunkt der Einfachheit Gottes fokussiert sich die Auseinandersetzung auf die Klassiker der Trinitätslehre: Augustins *De trinitate*,¹⁹ die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin und die Thomisten unter den reformierten Orthodoxen des

¹⁵ So lässt sich ARISTOTELES, *Met.* XXII, 1073a510 paraphrasieren.

¹⁶ Vgl. PLOTIN, *Enn.* V, 3. Die Formel *epekeina pantôn* findet sich auch in *Enn.* V 1, 6,13; V 3, 13, 2: V 4, 2, 39f.

¹⁷ PLOTIN, *Enn.* V 4, 1, 5–13. Zur Interpretation vgl. Jens HALFWASSEN, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 43–49.

¹⁸ Das interessanteste Beispiel paganer „Trinitätslehren“ ist Porphyrios, vgl. HALFWASSEN, Plotin, aaO., 143–147. Vgl. Christoph SCHWÖBEL, The Trinity between Athens and Jerusalem, JRT 3 (2009), 22–41.

¹⁹ Vgl. Lewis AYRES, Augustine and the Trinity, Cambridge 2010, 199–229, bes. 208–211. Vgl. ferner Augustinus, *Conf.* VII, 9–11, und *De civ.* VIII.6 und X.23. Zur Problemlage vgl. John P. ROSHEGER, Augustine and Divine Simplicity, New Blackfriars 77 (1996), 72–83.

17. Jahrhunderts, z.B. Stephen Charnock (1628–1680)²⁰ und John Owen (1616–1683).²¹ Neu an der gegenwärtigen Diskussionslage ist, dass sich die analytischen Religionsphilosophen und ihre Nachkommen, die sich selbst als analytische Theologen bezeichnen, lebhaft an der Debatte beteiligen. Seitdem die analytische Religionsphilosophie sich nicht mehr vorrangig mit den Sinnkriterien religiöser Rede, den Gottesbeweisen und der Möglichkeit einer rationalen Theodizee beschäftigt, hat sie in der Trinitätslehre und ihren Implikationen für das Verständnis der Eigenschaften Gottes ein weites Feld der Auseinandersetzung gefunden. Die christlichen Philosophen positionieren sich dabei mit ihrem analytischen Scharfsinn auf beiden Seiten der Debatte: entweder als Verfechter eines „Latin Trinitarianism“²², für die die Einfachheit Gottes ein Axiom ist, oder andererseits als Verfechter einer „sozialen Trinität“, die das Verständnis der Einfachheit Gottes mit dem dreipersonalen Gott kompatibel machen will.²³

Zunächst scheint es so, als handele es sich dabei um ein abstraktes, spekulatives Phänomen, das mit der Realität des Redens von Gott im Gottesdienst, im Gebet oder in der Katechese wenig zu tun habe. Doch dieser Eindruck trügt. Ist Gott in dem beschriebenen Sinn einfach, dann sind alle seine Beziehungen zur Welt externe Beziehungen und die Beziehungen in Gott sind nur gedankliche Distinktionen, die keine ontologische Valenz haben. Ist Gott in diesem Sinne einfach, dann hat sich die Rede von Gott in Beziehung erledigt.

20 Stephen CHARNOCK, *Discourses upon the Existence and Attributes of God*, London 1849, online zugänglich: http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=201.

21 John OWEN schreibt in seiner Exegese zu Ex 3,14-15: „[W]here there is an absolute oneness and sameness in the whole, there is no composition by a union of extremes ... He, then, who is what he is, and whose all that is in him is, hath neither parts, accidents, principles, nor anything else, whereof his essence should be compounded.“ John OWEN, *Vindiciae Evangelicae*. XII: 72, zitiert in DOLEZAL, *God without Parts* (Anm. 6), 8-9. Zu Rezeption von Thomas von Aquin in den Traditionen der reformatorischen Theologie vgl. Christoph SCHWÖBEL, *Reformed Traditions*, in: Philip McCosker/Denys TURNER (Hg.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, Cambridge 2016, 319–342.

22 Vgl. Brian LEFTOW, *A Latin Trinity*, in: *Faith and Philosophy* 21 (2004), 304–333.

23 Vgl. William HASKER, *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford 2013. Zur Diskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie vgl. Thomas McCall/Michael REA (Hg.), *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*, Oxford 2009. Einen umfassenden Überblick bietet die *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: William F. VALLICELLA, „Divine Simplicity“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. ZALTA (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/divine-simplicity/>>.

III. Die Kontexte der Diskussion um die Einfachheit Gottes

Während für die katholischen Theologen die Einfachheit Gottes vorrangig im Zusammenhang der Dogmen der Kirche diskutiert wird, stehen für die reformatorische Theologie die Schriftbezüge der Debatten um die Einfachheit Gottes und der Trinität im Mittelpunkt. Gemäß der reformatorischen Praxis, die Autorität der Schrift so zur Geltung zu bringen, dass sie als *erste* Autorität in den Blick genommen wird – *sola scriptura* heißt auf jeden Fall: *prima scriptura*²⁴ –, müssen die Beschlüsse des IV. Laterankonzils zur Einfachheit Gottes, die im I. Vaticanum wiederholt worden sind,²⁵ im Kontext der Schriftauslegung reflektiert werden. Schon ein oberflächlicher Blick auf die pluralistische Bibliothek der Bibel des Alten und Neuen Testaments zeigt, dass es nicht damit getan sein kann, einige *dicta probantia* zur Unterstützung der dogmatischen Position zusammenzustellen. Vielmehr erweist sich die Bibel als ein vielgestaltiger Gesprächsraum, in dem die Frage der Einheit und Einfachheit Gottes im Verhältnis zu seinen Kommunikationsformen in Wort und Handeln permanent bearbeitet wird. Dass Gott ein zusammengesetztes Wesen sei, das wieder in seine Teile zerfallen könnte, wird in keiner biblischen Schrift angenommen. Aber wie steht es mit den Äußerungsformen der Kommunikation Gottes in Wort und Tat und Gottes Wille und Wesen?

Für die systematische Reflexion dieses Problems ist es von großer Bedeutung, dass diese Frage in den biblischen Schriften nicht aus der reflektierenden Distanz, sondern im Zusammenhang des gelebten Gottesverhältnisses, innerhalb der Kommunikation Gottes mit seinem Volk in Wort und Tat gestellt wird. Auch hier stellt sich das Problem der Einfachheit. Ist der Gott, den die Glaubenden Israels erfahren, so wie sie ihn erfahren, oder gibt es einen Möglichkeitsraum der Erfahrung Gottes, der nicht von der Wirklichkeit Gottes gedeckt ist? Und wie verhält sich das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes als Konzentrationspunkt des religiösen Lebens zur Vielfalt der Gotteserfahrung? Warum kann die frühe christliche Gemeinde ihre Anrufung Jesu Christi als des einen Herrn im Geist ganz in den Zusammenhang des Glaubens an den Einen Gott stellen, ohne dass dadurch die Einheit Gottes in Frage gestellt wird?²⁶ Die begrifflichen Probleme, die sich auf der Ebene der philosophisch informierten und disziplinierten Reflexion stellen, las-

²⁴ So der Vorschlag von Paul F. HINLICKY, *The Lutheran Dilemma*, *Pro Ecclesia* 9 (1999), 391–422.

²⁵ Vgl. DH 389, 428, 993, 1782.

²⁶ Vgl. aus der Fülle der Literatur: Richard BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament Christology of Divine Identity*, Grand Rapids, Michigan 2008.

sen sich insofern durchaus als Aspekte der gelebten Frömmigkeit, des Lebens in Beziehung und im Gespräch mit Gott erweisen. Diese Dimension der Rede von Gott erreichen wir am einfachsten dort, wo wir die Schrift in ihrem gottesdienstlichen Gebrauch betrachten, wo das Reden von Gott in den biblischen Zeugnissen als Anrede an uns ausgelegt wird und wir mit den Worten der biblischen Zeugnisse uns zu Gott in Beziehung setzen und ihn im Gebet anreden. Hat das eine Bedeutung für die Anwendung der Prinzipien metaphysischer Reflexion in der christlichen Theologie? Geht es hier nicht um die Frage, inwieweit die philosophischen Prinzipien die Wirklichkeit der kommunikativ gelebten Gottesbeziehung korrekt auf den Begriff bringen oder ob aus der gelebten Gottesbeziehung heraus diese Begriffe noch einmal neu reflektiert und möglicherweise modifiziert werden müssen? Nötigt also der Schriftbezug evangelischer Theologie zu einer revisionären Metaphysik, die die Prinzipien der rationalen Explikation Gottes auf den Vollzug der Gottesbeziehung und seinen Grund im *fundamentum fidei* bezieht?²⁷ Ist das möglicherweise die Aufgabe, der sich Augustin und Thomas gestellt haben und der sie – manchmal mehr, manchmal weniger – gerecht geworden sind? Jedenfalls sollte für evangelische Theologie klar sein, dass sie die Frage nach dem Verhältnis des Prinzips der Einfachheit Gottes zur trinitarischen Rede von Gott nicht unter Abstraktion vom gottesdienstlichen Gebrauch der Schrift angehen kann, diesen aber dann auch in seiner denkerischen, ja metaphysischen Bedeutung ernstnehmen muss.

Nun diskutiert die christliche Theologie diese Probleme nicht in einsamer Abgeschlossenheit. Wahrscheinlich war dies trotz aller Klostermauern und universitären Elfenbeintürme nie der Fall. Die Wirklichkeit des Zusammenlebens der gelebten Religionen im religiösen Pluralismus macht uns deutlich, dass die meisten unserer theologischen Fragen nicht allein unsere Fragen sind, sondern – wenn auch häufig in ganz anderer Form – die anderen religiösen Traditionen ebenfalls beschäftigen. Für den gegenwärtigen Dialog mit jüdischen und muslimischen Gelehrten ist die Frage des Verhältnisses von trinitarischem Glaubensverständnis und Einfachheit Gottes kein abständiges abstraktes Problem. Im Gespräch mit den Repräsentanten des Judentums ist die Frage, ob das Bekenntnis zu Jesus Christus eine Abwertung des Judentums bedeute, nie fern.²⁸ Und im Gespräch mit muslimischen Gläubigen ist die Frage nach der Trinität und der Sünde

27 Der Begriff der revisionären Metaphysik ist von Robert JENSON eingeführt und auf ebenso inspirierende wie provozierende Weise gefüllt worden vgl. Robert W. Jenson, *Theology as Revisionary Metaphysics. Essays on God and Creation*, hg. von Stephen John WRIGHT, Eugene, Oregon 2014.

28 Vgl. dazu Christoph SCHWÖBEL, *Jüdische Jesusforschung und die Aufgaben der Christologie – ein Gesprächsbeitrag*, in: C. DANZ/Kathy EHRENSPERGER/Walter HOMOLKA (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 2020, 271–290.

der Beigesellung (*shirk*) immer im Hintergrund präsent. In diesem Zusammenhang ist es eine wichtige Einsicht, dass die aktuelle Beziehung zueinander schon in der Form der Fragestellung und in der Prägung der Diskussionslage und ihrer Begrifflichkeiten sich einer interaktiven Diskursgeschichte verdankt. Es ist von höchster Relevanz für die Diskussion der Frage nach der Einfachheit Gottes, dass dieses Prinzip in seiner radikalsten Form den christlichen wie den jüdischen Denkern im Mittelalter in den Philosophien al-Farabis²⁹ und Avicennas³⁰ aus muslimischer philosophischer Perspektive begegnete. Rabbi Moses ben Maimon³¹ wie auch Thomas von Aquin arbeiteten innerhalb eines intellektuellen Paradigmas, das in Bagdad definiert worden war.³² Und in jedem Schritt ihrer theologisch-philosophischen Operationen setzten sie sich direkt oder indirekt mit dieser intellektuellen Vorgabe auseinander. Niemand hat in aristotelischer Tradition die Identität von Denker, Gedanken und Gegenstand des Denkens prägnanter behauptet als Avicenna. Die These der göttlichen Einfachheit als Einheit von Potenz und Akt, Wirklichkeit und Möglichkeit im Wesen Gottes, ist auf der Basis der pointierten Revitalisierung der Position des Aristoteles in der arabischen Philosophie Gemeingut der theologischen Traditionen des Mittelalters und bestimmt durch mannigfache Stadien der Rezeptionsgeschichte die Diskussion bis heute.³³ Die Auseinandersetzung mit diesem Erbe erfolgte von jüdischer und christlicher Seite genau mit der Frage, ob dieser Gott, der durch das Prinzip der Einfachheit beschrieben wurde, derselbe Gott ist, auf den sich die Praxis des religiösen Lebens richtet. Diese gemeinsame Fragestellung hat ganz unterschiedliche Formen. Im Islam fragt sie z.B. danach, wie die Einfachheit Gottes mit der Offenbarung Gottes im Koran und der Gestaltung des ganzen Lebens in Ergebung zu Gott kompatibel sein kann, eine Frage die gleichsam im Fluchtpunkt der unterschiedlichen Werke al-Ghazalis liegt.³⁴ Im Judentum stellt sich das Problem so, dass die geschichtliche Offenbarung des erwählten Volkes in der Lebensgestalt jüdischen

29 Vgl. *Al-Farabi on the Perfect State*, hg. und übersetzt von Richard WALZER, Oxford 1985, 97–99.

30 Vgl. AVICENNA [Ibn Sina], *The Metaphysics of The Healing*, übersetzt von Michael E. MARMURA, Provo, Utah 2005, 273–283.

31 Paradigmatisch kann man auf Maimonides' *Führer der Verwirrten* Teil 1, Kap. 57 und 58 verweisen, vgl. MOSES MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, übersetzt und hg. von Shlomo PINES, Chicago 1963, 132–137.

32 Vgl. David B. BURRELL CSC, *Freedom and Creation in Three Tradition*, Notre Dame 1993.

33 Die Zusammenhänge sind klar herausgearbeitet in David BRADSHAW, *Divine Simplicity and Divine Freedom in Maimonides and Gersonides*, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 86 (2012), 75–87.

34 Exemplarisch kann das an al-Ghazalis Abhandlung über die 99 schönen Namen Gottes nachvollzogen werden vgl. AL-GHAZALI *on the Ninety-nine Beautiful Names: Al-Maqsad Al-Asna Fi Sharh Asma' Allah Al-Husna*, translated by David BURRELL and Nazih DAHER, Cambridge 1992.

Lebens wie z.B. im Kusari von Juda Halevi kritisch gegen die Einsichten der Philosophen gewendet wird.³⁵ Im Christentum stellt sich das Problem als die Frage der Vereinbarkeit des Prinzips der Einfachheit mit dem durch das Bekenntnis zum dreieinigen Gott geprägten Gottesdienst und der im Gottesdienst ihren Mittelpunkt findenden Lebenspraxis. In allen Fällen ist aber die spekulative Frage nach dem Prinzip der Einfachheit auf die Ausprägungen textbezogener Rationalität und lebensformgebundener Plausibilität in allen drei Traditionen bezogen.

Die Rekonstruktion dieser Geschichte der Interaktion und des Gesprächs der drei Traditionen, in der häufig vier Stimmen zum Klingen kommen: die jüdische, die christliche, die muslimische und die philosophische; die philosophische aber jeweils als Diskant, manchmal aber auch als Generalbass, in den Positionen des Judentums, Christentums und Islam, ist eine wichtige Ressource für die Auseinandersetzung mit dem Thema von Einfachheit und Trinität Gottes in der christlichen Theologie heute. Dabei erweist sich dieses zentrale christlich-theologische Problem als *das* Thema des interreligiösen Dialogs der drei Religionen in der Zeit ihrer fruchtbarsten Interaktion. Das ist einer der vielen Gründe, warum Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und die Beschäftigung mit der Hermeneutik des interreligiösen Dialogs konstitutiv aufeinander bezogen sind.

IV. Der dreieinige Gott: einfach Gott

Wenn wir nun fragen, was die reformatorische Theologie, speziell die Theologie Luthers zur Frage nach der Einfachheit Gottes und der Trinitätslehre beizutragen hat, scheint man zunächst nicht eine ergiebige Antwort erwarten zu können. Bei der Frage scheint sich noch einmal die irische Weisheit zu bewähren, die dem nach Orientierung fragenden Reisenden eröffnet: If I were going there, I wouldn't start from here: Wenn ich dahin wollte, würde ich nicht von hier aus losgehen.³⁶ Zwar bekennt die *Confessio Augustana* in Artikel 1 die Einheit und Ungeteiltheit des göttlichen Wesen und grenzt das Verständnis der drei göttlichen Personen unter klarer Bezugnahme auf die Einfachheit Gottes davon ab, dass sie als „ein Stück“, „ein Eigenschaft in einem andern“ verstanden werden könnten.³⁷ Aber

³⁵ Vgl. Judah HALEVI, *The Kuzari* (Kitab al Khazari). An Argument for the Faith of Israel, New York 1964.

³⁶ Vgl. Christoph SCHWÖBEL, *The Triune God of Grace. The Doctrine of the Trinity in the Theology of the Reformers*, in: James M. BYRNE (Hg.), *The Christian Understanding of God Today*, Dublin 1993, 49–64.

³⁷ „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten, lauts des Beschluß Concilii Nicaeni, daß ein einig göttlich Wesen sei, welchs genennt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei

sollte man sich zur Klärung des Verhältnisses zwischen der Einheit bzw. Einfachheit des göttlichen Wesens und den drei Personen wirklich an Luther wenden? Lange Zeit galt die Trinitätslehre als „erratischer Block“³⁸ in Luthers Theologie, und in Bezug auf das, was man dort fand, stritt man darüber, ob es entweder einfach die Wiederholung der katholischen Lehre sei oder ob sie durch eine Reihe von Neuerungen gekennzeichnet sei, die man möglicherweise als häretisch betrachten müsse. Ein genauerer Blick hat in den letzten Jahren gezeigt, dass die Trinitätslehre eine viel weitergehende Bedeutung für die Theologie Luthers hat und immer noch aktuelle Inspirationen für die gegenwärtige Diskussion enthält.³⁹ Fassen wir die Erträge kurz zusammen.

1. Luthers Theologie lässt sich zunächst als angewandte trinitarische Theologie charakterisieren, in der die Lehre vom dreifaltigen Gott aufs engste mit dem Verständnis der Konstitution des Glaubens verbunden wird. Man kann vom dreifaltigen Gott nur so reden, wie er sich dem christlichen Glauben in seiner Konstitution erschließt. Trinitätstheologisch muss also die Einheit von Sein und Wirken des trinitarischen Gottes präzise zum Ausdruck gebracht werden, die sich aus der Einheit von Inhalt und Konstitution des Glaubens ergibt.

Der *locus classicus*, der diese Einsicht elementar zum Ausdruck bringt, ist die Erklärung des dritten Artikels im *Kleinen Katechismus*:

„Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleich-

Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohn Stuck, ohne End, unermessener Macht, Weisheit und Gute, ein Schöpfer und Erhalter aller sichtbarn und unsichtbarn Ding. Und wird durch das Wort Persona verstanden nicht ein Stuck, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet, wie dann die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben.“ (BSLK 50, 3–18)

38 Werner ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums, München³ 1965, 190.

39 Vgl. vor allem Christine HELMER, *The Trinity and Martin Luther: A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works, 1523–1546*. Mainz 1999, revised edition: Bellingham, WA 2017; Christoph MARKSCHIES, *Luther und die altkirchliche Trinitätslehre*, in: *Martin Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, hg. von Christoph MARKSCHIES und Michael TROWITZSCH, Tübingen 1999, 37–85; Christoph SCHWÖBEL, *Martin Luther and the Trinity*, Oxford Research Encyclopaedia of Martin Luther 2017: DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.326.

wie er die ganze Christenheit auf Erden berührt, sammlet, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten Glauben ...⁴⁰

Um den ganzen Gehalt dieser kurzen Formulierung zu explizieren, müsste auf Vieles verwiesen werden: die externe Konstitution des Glaubens durch die leibliche Kommunikation des Evangeliums in Wort und Sakrament; die innere Realität des Glaubens als erleuchtete Gewissheit; den Prozesscharakter der Bildung des Glaubens; den Zielpunkt der Kommunikation in der Etablierung realer *communio*; den Heilscharakter dieser *communio*, in der täglich alle Sünden vergeben werden; und die eschatologische Ausrichtung auf die Auferweckung der Toten und das ewige Leben. Hier soll nur das Moment der Einheit von Konstitution und Inhalt des Glaubens unterstrichen werden. Die Konstitution des Glaubens und der Inhalt des Glaubens sind nicht unverbundene Teile, die auch getrennt verhandelt werden können, z.B. durch die eigene Vernunft oder Kraft. Sie sind nur in Einheit gegeben. Das erkenntnistheoretische Implikat dieser Sichtweise kann so formuliert werden: Dieser Gegenstand kann nur erkannt werden, wo er sich zu erkennen gibt, und das Gegebenwerden dieses Gegenstands gehört zu seinem Sein untrennbar dazu. Wenn der Glaube in dieser Einheit von Konstitution und Inhalt nur richtig verstanden werden kann, was ergibt sich daraus für das Verständnis Gottes?

2. Die Einheit von Konstitution und Inhalt des Glaubens sind begründet in der Selbstkommunikation des dreieinigen Gottes, die trinitarisch expliziert werden muss und die unterschiedliche Momente von Gottes trinitarischer Selbstkommunikation in einer einheitlichen Zielrichtung verbindet.

Auch hier kann auf einen *locus classicus* aus Luthers Katechismen verwiesen werden. Im Beschluss der Auslegung des Credo im Dritten Artikel im *Großen Katechismus* heißt es in der Charakterisierung des Wesens, Willens und Werkes Gottes, das von keiner menschlichen Weisheit und Vernunft mit eigenen Mitteln verstanden werden könne:

Hie aber hast Du alles aufs allerereichste. Denn da hat er selbs und offenbaret und offenbaret den tieffsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen drei Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns seinen Sohn und Heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir künnden nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erckneten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist es väterlichen Herzens, außser welchem wir

40 BSLK 511, 46–512, 8.

nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den heiligen Geist offenbaret wäre.⁴¹

Hier ließen sich nun genauso die unterschiedlichsten Aspekte im Detail herausarbeiten: dass Gott den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens als eitel unaussprechliche Liebe offenbart, also die nicht mehr transzendierbare Tiefe, was die Rede von der Einfachheit auch intendiert; dass diese tiefste Schicht in „eitel unaussprechlicher Liebe“ besteht, also im unverbrüchlichen Bezug auf den Anderen; dass in der Liebe dieser Andere aber nicht abgetrennt werden könnte; dass diese Liebe der Grund des einheitlichen Schöpfungszieles und seiner einheitlichen Realisierung ist: „Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte“. Die einheitliche Realisierung des tiefsten Abgrundes des göttlichen Herzens vollzieht sich als eine zielgerichtete Geschichte mit dem Ziel, dass Gott uns zu sich bringt. Diese einheitliche Realisierung des tiefsten Abgrundes des göttlichen Herzens, als des in seinem Wesen begründeten Willens, der sich in seinem Werk realisiert – das ist eine Dimension der Rede von der Einfachheit Gottes! – wird von Luther nicht anders ausgesagt als in der Formel des dreifältigen Gebens. In diesem Geben Gottes sind nicht nur alle Gaben der Schöpfung, sondern die Erkenntnis der Gnade und die Huld des Vaters durch den Sohn ebenso begründet wie die Erkenntnis Christi, der als der Sohn „ein Spiegel des väterlichen Herzens Gottes ist“, durch den Geist.

Halten wir an dieser Stelle nur fest: die Einheit von Wesen, Willen und Werk Gottes kann nach Luther nur trinitarisch ausgesagt werden in der Darstellung von Gottes dreifältiger Freigiebigkeit und sie zielt auf die Erkenntnis Gottes im Glauben. In Gott bestehen Sein und Kommunikation in untrennbarer Einheit. Die Gotteserkenntnis ist darum ganz grundsätzlich an Gottes Sich-zu-erkennen-geben in seiner Selbstkommunikation gebunden. Ist Gott, der dreieinige Schöpfer, der Gott, der nur in kommunikativer Beziehung ist, dessen Sein Kommunikation ist, dann lassen sich auch für seine Schöpfung und für seine menschlichen Geschöpfe Sein und Kommunikation, Sein und Sinn nicht auseinanderreißen. Sie sind einfach eins. Daraus folgt, dass von der Welt als Schöpfung grundsätzlich gilt: Alles, was ist, gehört zum Vokabular Gottes und wird durch die göttliche Grammatik geordnet. Was die Welt ist, kann dann nicht reduktionistisch durch stumme und taube Kräfte kausal erklärt werden, sondern nur in den Resonanzen des schöpferischen Sprechaktes Gottes gehört werden, nur so, dass die Welt durch das Lesen

41 BSLK 660, 27–47.

im Buch der Schöpfung entziffert wird.⁴² Wen wundert es, wenn wir alle *vocabula Dei* sind, dass in Tübingen Friedrich Hölderlin die *conditio humana* in der Formel zusammenfasste: „Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander“?⁴³ Wie könnte dann unsere Erlösung anders gedacht werden als als Platzwechsel zwischen Christus und uns Sündern, durch die uns alles, was Christus hat, kommuniziert wird. Wie anders könnte die eschatologische Hoffnung beschrieben werden, als so, dass Gott mit uns ewig reden will?

*3. Die Einheit von Kommunikation und Sein des dreieinigen Gottes begründet, dass wenn Gott sich uns ganz und gar gibt, die Ganzheit seines Sichgebens ausschließt, dass menschliches Handeln mit dem Wirken Gottes so kooperiert, dass es zum Erreichen des Zieles Gottes einen Teil beiträgt. Die Allein-Formulierungen in den particulae exclusivae der Reformation (solus Christus, sola gratia, sola fide, sola scriptura) ruhen auf dem Verständnis des trinitarischen Sichgebens, „wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt ...: der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werk, der heilige Geist alle seine Gaben“.*⁴⁴

Die Konsequenz von Luthers Auffassung des Ganz-Sichgebens des trinitarischen Gottes bestimmt die Logik der Exklusivität, die die Exklusivpartikel der Reformation formulieren. Gibt sich Gott in Jesus Christus ganz, dann ist damit die Allgenügsamkeit des Werkes Christi in seiner Person begründet, die ganz zum Wesen Gottes genügt. Neben das, was Gott in Jesus Christus zu unserem Heil gibt, kann nicht noch eine andere Instanz treten, die ihren Beitrag leisten müsste. Im Blick auf das Verhältnis von Natur und Gnade hat das zur Folge, dass alles als Gnade begriffen werden muss. Auch die geschöpfliche Natur ist eine kommunikative Gabe der Gnade Gottes. Das schließt jegliche Form der teilweisen Ko-Kausalität des Menschen am Prozess der Konstitution der Gnade aus. Weil Gott alles gibt, kann der Mensch nichts beitragen. Auf Seiten des Menschen gibt es keinen Rest, an den das Wirken der Gnade Gottes anknüpfen könnte. Sie ist von Anfang an, in jedem Stadium auf dem Weg zur Herrlichkeit und auch in der Vollendung ganz

⁴² Vgl. Christoph SCHWÖBEL, *We Are All God's Vocabulary. The Idea of Creation as a Speech-Act of the Trinitarian God and Its Significance for the Dialogue between Theology and Sciences*, in: Andrew B. TORRANCE/Thomas H. McCALL (Hg.), *Knowing Creation. Perspectives from Theology, Philosophy, and Science*, Michigan 2018, 47–68.

⁴³ Vgl. Christoph SCHWÖBEL, „Seit ein Gespräch wir sind ...“. *Der Mensch als Sprachgeschöpf*, in: Michaela BAUKS/Katrin LIESS/Peter RIEDE (Hg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?* (Psalm 8,5). *Aspekte einer theologischen Anthropologie*. FS Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 473–486.

⁴⁴ BSLK 661, 40–41.

Gottes schöpferisches Werk. So muss es auch im Blick auf das „allein durch den Glauben“ verstanden werden. Die Konstitution des Glaubens ist ganz das Werk Gottes, der im Heiligen Geist die Wahrheit der Christusbotschaft gewiss macht und so die Einsicht in das Verhältnis von Gottes Werk und geschöpflichem Wirken erschließt. Die Frage, wie Vernunft und Offenbarung in der Konstitution wahrer Erkenntnis zusammenwirken, erscheint so als falsch gestellte Frage. Die Vernunft hat keine Erkenntnis und Gewissheit begründende Funktion, sondern allein eine entfaltende und darstellende Funktion in Bezug auf die so von Gott geschenkte Wahrheitseinsicht. Das Medium dieses Rückbezugs auf Gottes kommunikative Selbsterschließung ist die Schrift als paradigmatisches Zeugnis von Gottes Selbsterschließung. In dieser Hinsicht sind es die *affectiones scripturae*, ihre Autorität, ihre Suffizienz, ihre Klarheit und ihre Wirksamkeit, die alle ausschließen, dass sie nur als ergänzungsbedürftiger Teil in der Bezeugung der Wahrheit Gottes verstanden werden könnten, als Präzisierungen des umfassenden kommunikativen Gabegeschehens des dreieinigen Gottes zu entfalten – im zerbrechlichen Medium menschlicher Zeugnisakte.⁴⁵ Irrtumslosigkeit bleibt eine Eigenschaft des Gottes, der die Wahrheit ist. Wahrheit hat die Schrift als Zeugnis und Mittel Gottes zu Gewissmachung seiner Wahrheit. Die reformatorischen Exklusivpartikel halten fest: Gott gibt einfach alles.

Nun stellt sich sofort die Frage: Gibt es denn gar keine Kooperation des Menschen mit der Gnade Gottes? Dienen die Exklusivpartikel ganz dem Ausschluss allen menschlichen Handelns, das sich dann einfach der Passivität hingeben könnte? Die radikale Passivität des Empfangens ist jedenfalls bei Luther die Begründung verantwortlicher Aktivität. Die eben zitierte Formulierung des Großen Katechismus, dass „sich Gott ganz und gar mit allem, was er hat und vermag, uns gibt“ geht weiter: „zu Hülfe und Steuer, die zehen Gepot zu halten“.⁴⁶ Gottes umfassendes Sichgeben hat also gerade die Pointe, den Menschen zu befähigen, Gottes Willen zu tun, der ihm im dreifaltigen Sichgeben Gottes erschlossen wird, nicht als Gesetz, das den Menschen vor eine Forderung stellt, sondern als die Gabe der Einsicht in Gottes Herz, als Evangelium.⁴⁷ Nun stellt sich allerdings die Frage, ob das so katechetisch beschriebene Wesen Gottes, das nur in der Einheit

⁴⁵ Vgl. Christoph SCHWÖBEL, *Sola scriptura. Schriftprinzip und Schriftgebrauch*, in: Ulrich HECKEL/Jürgen KAMPMANN/Volker LEPPIN/Christoph SCHWÖBEL (Hg.), *Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation*, Tübingen 2017, 1–27.

⁴⁶ BSLK 660, 39–40.

⁴⁷ Vgl. zur Frage der *cooperatio* Eilert HERMS, *Opus Dei gratiae: Cooperatio Dei et hominum. Luthers Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in De servo arbitrio*, *Luj* 78 (2011), 61–135, und DERS., „Der Glaube ist ein schäftig, tätig Ding“. Luthers „Ethik“: sein Bild vom christlichen Leben, in: *Luther heute* (Anm. 38), 90–126.

von Wesen, Wille und Werk im trinitarischen Sichgeben Gottes verstanden werden kann, auch metaphysisch präzisiert werden kann.

*4. Die Einheit von Kommunikation und Sein im Wesen des dreifaltig sich gebenden Gottes kann nicht auf dem Wege der negativen Theologie durch Verneinungen bestimmt werden bis wir bei der unbestimmt einfachen Einheit angelangt sind, sondern muss als Zusage, als promissio, bestimmt werden.*⁴⁸

Wo nicht von der Einheit von Kommunikation und Sein in Gottes Wesen ausgegangen wird, erscheint es als der plausibelste Weg von Gott zu reden, dass ihm alle Bestimmtheiten des geschöpflichen Daseins abgesprochen werden. Dieser apophatische Weg hat seit Dionysius Areopagita eine große Tradition im Judentum, Christentum und Islam und wird häufig als der Königsweg zum Verständnis der Einheit und Einfachheit Gottes interpretiert. Ist das richtig? Kommt man wirklich bei Gott an, wenn man Gott immer mehr abspricht, was die Welt bestimmt? Oder kommt man auf dem Weg des Absprechens schließlich doch nur dort an, wo man gestartet ist, bei der Welt, so dass die Aussagen der negativen Theologie am Ende einfach ganz wenig Welt als Gott ausgeben müssen. Wenn Gott nur durch Gott erkannt wird, für uns also nur dort, wo er sich mitteilt, dann muss der Ausgangspunkt nicht dort gewählt werden, wo wir Gott etwas absprechen, sondern dort, wo Gott sich selbst zuspricht. Für Luther war die Kardinalstelle dafür die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3, 14 „Ich werde sein, der ich sein werde“, also genau die Schriftstelle, die in der Tradition vorrangig als Beleg für die Einfachheit Gottes betrachtet wurde. Luther kommentiert die Stelle so: „Durch dieses Wort zieht er alle Menschen heraus aus dem, was nicht Gott ist, wenn er sagt ‚Ich bin‘ oder ‚Ich werde‘. Kein Geschöpf kann sagen ‚ich bin‘ oder ‚ich werde sein‘, sondern nur ‚ich fahr dahin‘. Kein Geschöpf hat ein Wesen, dass nicht wank und immer bleibt ... So zieht er unsere Augen weg von allen Kreaturen. ‚Ich werde sein. Durch reinen Glauben halt dich an mich, alles andere ist nichts.“⁴⁹ „Wesen non habet creatura“: Kein Geschöpf hat ein eigenes selbständiges Wesen – das ist ein Implikat der Schöpfungsaussage. So ist Gott, der Gott, der sagen kann, „Ich werde sein, der ich sein werde“, das einzige Wesen, das ein Wesen, ein dauerndes

⁴⁸ Auch diese These begann, wie so vieles, in Tübingen, vgl. Oswald BAYER, PROMISSIO. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, 2. überarbeitete Aufl. Darmstadt 1989.

⁴⁹ „Per hoc verbum trahit omnes homines ex eo, quod non est deus, quando dicit ‚Ego sum_ vel ‚ero‘. Nulla creatura dicere potest ‚ego sum‘ vel ‚ero‘ sed ‚ich fhar dahin‘. Wesen non habet creatura, quod non wancke et semper maneat. Ibi oculos nostros traxit ex omnibus creaturis (...), ‚Ero‘: per fidem puram here in me, alia nihil sunt.“ LUTHER, Reihenpredigten über das 2. Buch Mose, WA 16, 41–54; WA 16, 49, 1–4, 12.

unveränderliches Wesen hat, und so seine eigene Zukunft ist und darum dauernde Gegenwart hat. Dieses Wesen ist nichts, was Gott anders hat als als reine Selbstbestimmung. Diese Selbstbestimmung ist auf alle Menschen, auf jeden Menschen bezogen, in seiner Selbstbestimmung bestimmt sich Gott für den Menschen, weil der Mensch nur in der Gottesbeziehung geschöpfliche Dauer und Bestand und eine Zukunft in der Zukunft Gottes hat: „Halt dich stets an mich durch reinen Glauben“. Diese Bestimmung Gottes, dessen Wesen Verheißung ist, erklärt die Einheit zwischen Gottes Wesen und Handeln und macht zugleich deutlich, dass Gott in dem Sinne einfach ist, dass er nicht durch konstitutive Teile außerhalb seiner selbst bestimmt sein könnte, sondern reine Selbstbestimmung ist. „Ich werde sein, der ich sein werde“, Gottes Wesen als *promissio* – das beinhaltet auch, dass Gott nichts anderes verspricht als sich selbst. Stärker kann man die Einheit zwischen Sein und Kommunikation, die Gott ist, nicht formulieren. So kommt es nicht zum Konflikt zwischen Einfachheit und Freiheit, weil der Grund von Gottes Einfachheit, nicht aus anderen Teilen konstituiert werden zu können oder in solche zerfallen zu können, seine Freiheit ist.

Es sei an dieser Stelle nur angemerkt, dass die schwierigen Probleme der Partizipation, die immer mit der Lehre von der Einfachheit Gottes verbunden sind (Ist alles, was ist, als Teilnahme am göttlichen Wesen?), sich anders stellen, wenn sie im Zusammenhang, des Wesens Gottes als *promissio* formuliert werden. Hier ist die Partizipation begründet in der kommunikativen Teilgabe des vielversprechenden Gottes und auf Seiten des Geschöpfes ist sie das unbedingte Vertrauen darauf, an der Zukunft Gottes durch den Glauben teilzuhaben.⁵⁰ Wenn Gottes Wesen Verheißung ist, was macht Gott dann bevor er die Welt schafft? Luther zieht sich nicht auf Augustins Antwort zurück, dass Gott Ruten geschnitten, oder sogar Höllen geschaffen habe, mit denen die bestraft werden sollen, die solche dummen Fragen stellen. Luther antwortet: „Respondet Moses et Joannes ‚locutus est‘, ehr hat gepredigt... „Tantum est verbum, quantus est deus“⁵¹: So weit das Wort ist, so weit ist auch Gott.

5. Luther verankert das Wesen Gottes als promissio in dem Gespräch, das Gott der Vater, der Sohn und der Geist von Ewigkeit sind. Der Vater ist ein ewiger Sprecher, der Sohn wird in Ewigkeit gesprochen und der Geist ist in Ewigkeit der Zuhörer. Luther arbeitet scharf heraus, dass es in diesem ewigen Gespräch weder eine Absonderung in Teile, noch eine Veränderung, noch Anfang und Ende gibt. Dieses trinita-

⁵⁰ Erste Überlegungen zu dieser Form kommunikativer Partizipation finden sich in dem kleinen Aufsatz: Christoph Schwöbel, Emanzipatorische Partizipation: Gottes Mitteilung, die Teilhabe des Glaubens und die Freiheit zur Liebe, in: Ökumenische Rundschau 57 (2008), 187–204.

⁵¹ LUTHERS Predigten gesammelt von Joh. Poliander, WA 9, 329 28–31.

rische Gespräch ist die Wirklichkeit, die alles, was nicht Gott ist, möglich macht und durch sein Wort verwirklicht. Es erfüllt so die hermeneutische Regel der Einfachheit Gottes.

Hören wir dazu Luther selbst:

„Aber dieses alles, sprechen, gesprochen werden und zu hören geschieht alles innerhalb der Göttlichen natur und bleibet auch allein jnn derselben, da gar kein Creatur nicht ist noch sein kan, sondern beide sprecher und Wort und Hörer, mus Gott selbs sein. Alle drey gleich ewig und jnn ungesonderter einiger Maiestet, Denn jnn dem Göttlichen wesen ist kein enderung noch ungleichheit und weder anfang noch ende ... Sondern gleichwie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Son jnn ewigkeit gesprochen wird, ist, also der heilige Geist von ewigkeit der Zuhörer.“⁵²

Man könnte fast den Eindruck haben, als habe Luther die jüngste Literatur aus der Debatte zur Einfachheit Gottes gelesen, so sehr ist er bemüht, alle Eindrücke zurückzuweisen, das Verständnis von Gott als Gespräch könne eine Abweichung von der Regel der Einfachheit Gottes beinhalten. Die Rede von „ungesonderter einiger Majestät“ schließt die Vorstellung aus, Gott könne ein *compositum* sein. Gibt es in Gott keine Veränderung, dann ist damit die Kluft zwischen Akt und Potenz, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit geschlossen. Hat dieses Gespräch weder Anfang noch Ende, gibt es auch keine separierbaren zeitlichen Abschnitte, die die Einfachheit zerschnitten.

Es darf nicht übersehen werden, dass Luther hier dem heiligen Geist eine besondere Rolle zuschreibt, gleichsam als die Schnittstelle zwischen dem Gespräch das Gott ist und dem Gespräch, das er mit seinen Geschöpfen führt. Luther schreibt:

„Sihe, das ists, so er gesagt, das der heilige Geist sol reden und verkündigen nicht anders, denn was er höret, nemlich jnn der ewigen Gottheit, bey Christo und dem Vater, da ers allein sihet und weis, wie es zu geht, Euch aber (spricht er) sol ers verkündigen erstlich jns hertz und darnach durch ewern mund, das es also gegleubet werde, Bis so lange wir auch dahin kommen, da wirs werden offenbarlich anschawen.“⁵³

Wenn ich versuche, diese aus der Exegese der Schrift gewonnene Einsicht Luthers, auf die Luther den Regelkanon der altkirchlichen Bekenntnisse anwendet, konstruktiv für eine gegenwärtige Trinitätslehre weiterzuführen, werde ich oft mit dem Einwand konfrontiert, Gott im Gespräch, das sei doch wohl nur eine Meta-

⁵² WA 59, 35–60, 6.

⁵³ WA 46, 68, 3–8.

pher. Nun ist viel dazu geschrieben worden, dass auch Metaphern ontologische Valenz haben können. Aber so einfach will ich dem Einwand nicht Recht geben. Ist denn die traditionelle Rede von „Zeugung“, „Gezeugtsein“ und vom „Hervorgehen“ des Geistes wirklich ontologisch belastbarer und weniger metaphorisch? Ist nicht die Mitteilung des ganzen und ungeteilten göttlichen Wesens in der Kommunikation von Sprecher, Wort und Zuhörer in bestimmten Hinsichten stärker als die Rede von Zeugung, Gezeugtsein und Hervorgehen? Werden die hier beschriebenen Gesprächsrelationen nicht unmittelbar als konstitutive Relationen evident, ohne die das Gespräch kein Sein und Wesen hätte? Und lassen sich in diesem Verständnis nicht auch die Probleme des Verständnisses der „sozialen Trinität“ vermeiden, die die einzelnen trinitarischen Personen als unterschiedene Zentren der Erkenntnis, des Willens, der Liebe und des Handelns und so als unterschiedene Zentren des Bewusstseins sieht? Im Gespräch jedenfalls sind Erkenntnis, Wille, Liebe und Handeln und so auch das Bewusstsein in kommunikativer Beziehung konstituiert. Das, was die Einheit des Gesprächs ausmacht, lässt sich nicht abgesehen von den einzelnen Gesprächsteilnehmern bestimmen und das, was die Besonderheit der Personen ausmacht, lässt sich nicht abgesehen von der Beschreibung des Gesprächs aussagen. Gott als Gespräch: Ist das nicht der vollkommen einfache dreieinige Gott? Einfach Gott?

Mit diesen Überlegungen ist vor allem eine Aufgabe bezeichnet. Wie würde eine Lehre von den Eigenschaften Gottes aussehen, die z. B. die Allgegenwart des dreieinigen Gottes von Luthers Einsichten zur kommunikativen Konstitution von Gegenwart aus zu verstehen versucht, wie er sie in den Abendmahlsschriften entwickelt? Wie eine Christologie, in der die Lehre von der *communicatio idiomatum*, der Mitteilung der Eigenschaften, nicht eine lutherische Sonderlehre ist, eine Art *Extra Lutheranum*, sondern von Anfang im Paradigma der Kommunikation konzipiert ist, also von Luthers Übersetzung von Joh 1,1 „Im Anfang war der Logos“ als „...dass in Gott ein Gespräch oder Wort sey“ ausgeht? Wie ist der Dialog mit den anderen Religionen zu führen, wenn er davon ausgeht, dass das Gespräch nicht eine menschliche Aktivität ist, die man auch lassen kann, sondern davon, dass der Mensch, jeder Mensch, ein Gespräch ist, ein veritables *vestigium Trinitatis*?

Schon in diesen knappen Andeutungen erscheint die so umrissene Aufgabe geradezu unabschließbar. Im Englischen gibt es für solche unabschließbaren Aufgaben den Ausdruck „It's like painting the Forth Bridge“ – die Brücke über den Firth of Forth, die man tatsächlich überqueren muss, wenn man mit der Bahn von Edinburgh nach St. Andrews fahren möchte. (Für die Überquerung des Firth of Forth mit dem Auto gibt es zwei nicht weniger beeindruckende Brücken.) Es wäre ja wohl auch ein tragisches Missverständnis, wenn der Reisende, dem beim Überqueren der Brücke der Wind ins Gesicht fährt, nun damit beginnen würde, die Brücke anzustreichen. Es ist darum gut und heilsam, sich daran zu erinnern,

welchem Zweck diese komplexen Überlegungen eigentlich dienen. Letztlich muss die Überlegung zum Verhältnis von Trinität und Einfachheit Gottes dazu beitragen, zu klären, warum die christliche Gemeinde im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelt wird und im Namen dieses Gottes mit dem dreifachen aaronitischen Segen in die Welt gesandt wird und dazwischen Gottesdienst feiert, was nach Martin Luthers einfacher Formulierung ja nichts anderes ist „denn daß unser lieber Herr selbst mit uns redet durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“.⁵⁴

54 WA 49, 588, 12–18. Vgl. dazu die Arbeitsskizze: Christoph SCHWÖBEL, Bridging the Gap between Piety and the Theology of the Schools. A Working Sketch, in: Lincoln HARVEY (Hg.), *Essays on the Trinity*, Eugene, Oregon 2018, 217–240.

