

## Hegels Trinitätslehre

### Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption\*

Von Ludger Oeing-Hanhoff

#### I.

Als Philosophiehistoriker sieht man sich oft mit der christlichen Trinitätslehre konfrontiert. Das beginnt schon bei Philon von Alexandrien, der den Logos nicht nur „Ebenbild“ und „Abglanz Gottes“, sondern auch seinen „erstgeborenen Sohn“ nennt. Nachdem aber, wie das J. Prévert hinreichend anstößig für fromme Ohren formuliert hat, das Geschäft der göttlichen Idee des Guten von der christlichen Firma „Vater, Sohn & Hl. Geist“ endgültig übernommen war, und nachdem Augustinus – zugleich mit der philosophischen Entdeckung menschlicher Subjektivität – die innergöttlichen für diese neue Firma konstitutiven Beziehungen erstmals dem philosophischen Verstehen offenzulegen sich bemüht hatte, war die Ausarbeitung der Trinitätslehre nach dem Urteil H.-G. Gadammers „die wohl wichtigste Aufgabe, die dem Denken des christlichen Mittelalters gestellt war“<sup>1</sup>. Wie sehr die bewußte Ausklammerung der Trinitätslehre Descartes' Neubegründung der Philosophie bestimmt hat, wird im folgenden noch zu skizzieren sein. Einen vorerst letzten Höhepunkt der trinitarischen Spekulationen bilden dann die Systeme Hegels und des späteren Schelling.

Aber die christliche Trinitätslehre begegnet dem Philosophiehistoriker auch wiederum in unserem Jahrhundert. Ich verweise auf Teilhard de Chardins Lehre von der „Trinitisation“ der absoluten Einheit, die sich „spalte“ und wiederum „einige“<sup>2</sup>. Das klingt und ist hegelisch, während Teilhards Lehre von einer zur eschatologischen „Plérômisation“ führenden „Theogenese“ der These Hegels von der geschichtlich schon vollendeten Versöhnung widerspricht. Einschlägig trinitarisch, weil so geschichtlich begründet und für das Verständnis der Trinität fundamental, ist schließlich das, was H.-G. Gadamer als „diese erste und diese letzte Einsicht“ hermeneutischer Ontologie herausgestellt hat, daß nämlich „Sein Sichdarstellen“ (vor allem im Wort) ist<sup>3</sup>.

\* Überarbeiteter Text eines am 12. 7. 1976 an der EvgI. Theol. Fakultät der Universität München gehaltenen Vortrags. Das Thema wurde von Herrn Prof. Dr. W. Pannenberg D. D. erbeten, dem ich dafür herzlich danke.

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (21965) 376.

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Thomas Broch*, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin* (Diss. Tübingen 1975), bes. 429 ff.

<sup>3</sup> Gadamer a. a. O. 459.



Wenn Gott als das selbständige, vollkommene Sein gedacht wird, muß er sich demnach also auch darstellen, zwar nicht in vielen Wörtern unserer Sprache, sondern in seinem einen göttlichen Wort, dem Logos. Bisher hat gegenwärtige Theologie diesen Gedanken Gadamer nicht aufgenommen und trinitarisch appliziert, wie es seit Augustinus immer wieder, eindrucksvoll ja auch von Melanchthon in den *Loci* von 1559, geschehen ist. Sollte man in diesem Gedanken immer noch ein „*somnium stultae rationis et philosophiae*“ ohne Schriftgrund, einen Traum der törichten Vernunft und Philosophie, sehen <sup>4</sup>?

Diese Hinweise zeigen, daß man der Philosophiehistorie die Aufgabe zuerkennen muß, historisch auch über die christliche Trinitätslehre zu handeln. Es würde also an mir, nicht an der Kompetenz meines Faches liegen, käme das Wesentliche der Hegelschen Trinitätslehre nicht zur Sprache. Aber es geht mir im folgenden nicht lediglich um Historisches, sondern ich möchte philosophisch und aus Gründen, für die ich einzustehen habe, für die kritische Rezeption der Hegelschen Trinitätslehre plädieren. Solches Überschreiten der Grenzen bloßer Historie ist dann freilich naheliegend, wenn man Philosophiehistorie um der Philosophie willen betreibt. Es heißt nämlich nichts anderes als die Wahrheitschancen wahrzunehmen suchen, die uns die Geschichte des philosophischen Gedankens darbietet. Eine erste kritische Frage an vorliegende Trinitätsspekulationen ist dabei fast selbstverständlich und auf dem Boden der Historie selbst zu beantworten: ob nämlich wirklich der christliche Trinitätsglaube, wie er im „*Credo*“ und in den Bekenntnisschriften formuliert ist, gedacht und expliziert wird oder ob die kirchliche Lehre modifiziert wird und welche Motive und Konsequenzen das dann hat. Ist Hegels Trinitätslehre, wie er – mitunter geradezu emphatisch – erklärt, wie aber schon zu seiner Zeit bestritten wurde, wirklich orthodox?

Aber eine mit dem Anspruch auf Vernünftigkeit auftretende Trinitätslehre ist zweitens auch auf ihren nachvollziehbaren Wahrheitsgehalt hin zu befragen. „Läßt man es nämlich bei der Kenntnis dessen, was überliefert ist“ – so schreibt ja auch Hegel <sup>5</sup> – „dann überliefert man auch sich selber, verzichtet auf das, wodurch der Mensch Mensch ist, auf das Denken“. Was aber soll kritisches Denken, das eine vorliegende philosophische Trinitätslehre zu „hinterfragen“ sich anschickt, mit ihr machen? Soll man sie gleich als Hirngespinnst abtun oder muß man sie als vielleicht doch berechtigte Theorie ernst nehmen? Ein befreundeter Kollege hat eine solche Alternative vor einiger Zeit, als er eine Habilitationsschrift über Schelling zu beurteilen

<sup>4</sup> Vgl. C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II* (1966) 90; *Luthardt-Jelke*, *Kompendium der Dogmatik* (151948) 439.

<sup>5</sup> Einleitung in die *Geschichte der Philos.* (hg. Hoffmeister) (31959) 133 (im folgenden Einl. *Gesch. Phil.* zitiert).



hatte, in seinem Gutachten so ausgedrückt: er habe bei der Lektüre geschwankt, ob er die trinitarische Spekulation Schellings als Vorform der Gruppendynamik, vielleicht auch als Blochschen Vorschein auf eine vollkommene, drittelparitätisch organisierte Gesprächsgemeinschaft zu entziffern oder sie als Vorschule der *visio beatifica* anzusehen habe, gewissermaßen als den Baedeker fürs Jenseits, der über das Absolute auch schon im Detail seiner relationalen Struktur informiert.

## II.

Zwar wird eine solche Alternative vermutlich auch der Schelling-schen Problemführung nicht gerecht, aber die mit ihr gestellte Frage nach dem berühmten „Sitz im Leben“ der Trinitätslehre ist unumgänglich; für Hegel ist ihr „Sitz im Leben“ aber offenkundig nicht eine Vorschule jenseitiger Gottesschau, sondern nach seiner Überzeugung ist die Offenbarung und die Offenbarkeit des trinitarischen Lebens Gottes die entscheidende Möglichkeitsbedingung gegenwärtiger, voller menschlicher Freiheit. Denn Freiheit schließt nach Hegel die „Wiedergeburt“ im göttlichen Heiligen Geist ein<sup>6</sup>, weil es Freiheit nur in Gott, nicht in der Natur und unter Naturbestimmungen, aber auch nicht unter einem solchen allmächtigen Schöpfergott geben kann, der über seine Geschöpfe wie über Tongeschirr oder Knechte verfügt. Deshalb hat „das Christentum durch die Offenbarung der Dreieinigkeit im Unterschied zur jüdischen Religion . . . die wahrhaftige Befreiung gebracht“<sup>7</sup>. Daher ist dies, daß Gott „als der Dreieinige gewußt wird . . . , die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht“<sup>8</sup>, die ja die Geschichte des Bewußtseins der Freiheit ist.

In solcher Weise ist nach Hegel unsere Freiheit der Bereich, in dem allein auch seine Trinitätslehre denkend nachzuvollziehen und allenfalls in ihrer Rationalität zu kritisieren ist. Indem man vom Faktum und den Möglichkeitsbedingungen der Freiheit redet, hat man aber offensichtlich schon den festen Boden positiver oder formaler Wissenschaft (auch der Historie) verlassen und sich, um mit Hegel zu reden, ins „spekulative Wasser“<sup>9</sup> der Metaphysik begeben. Dagegen sträubt sich zwar ein heute verbreitetes Vorurteil, demgemäß man erst durch logische, sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Übungen erproben soll, ob man sich vielleicht doch in dieses spekulative Wasser hineintrauen könne. Gegen solches antimetaphysische Vorurteil ist aber nicht nur mit Hegel zu sagen, daß es „ungereimt“ ist, schwim-

<sup>6</sup> Berliner Schriften (hg. Hoffmeister) (1956) 61, 74.

<sup>7</sup> Vorlesungen über die Philos. der Religion (hg. G. Lasson) (1966) II, 1, 91 (im folgenden Phil. Rel. abgekürzt).

<sup>8</sup> Vorl. über die Philos. der Weltgeschichte (hg. Lasson) III, 722 (im folgenden Weltgesch. zitiert).

<sup>9</sup> Vorl. über die Gesch. der Philos. WW (hg. Glockner, 17, 217).



men lernen zu wollen, ohne sich ins Wasser zu wagen<sup>10</sup>, sondern man sollte auch sehen, daß man mit diesem positivistischen Vorurteil die zentralen Lebensfragen, die uns immer gestellt sind, den Weltanschauungen, Ideologien und religiösen Vorstellungen überläßt, ohne auch nur zu versuchen, hier die der Philosophie eigene kritische Rationalität zur Geltung zu bringen. Der Einwand gegen Metaphysik und gegen philosophische Spekulation, man verlasse mit ihr den Boden exakter Wissenschaftlichkeit und „schwimme“, ist also durchaus berechtigt; nur kommt es gerade darauf an, Freischwimmer zu werden, statt sich von den Wellen der Ideologien treiben zu lassen und darin unterzugehen. Um Hegels These zu verdeutlichen, Freiheit sei angemessen nur spekulativ und letztlich eben nur im Rahmen der christlichen Offenbarung des trinitarischen Lebens Gottes zu verstehen, muß ich also die nicht empirisch zu verifizierende Tatsache unserer Freiheit voraussetzen. Ich denke freilich, daß das jeder tut und tun kann, der etwa fähig ist, Schuld auf sich zu nehmen, sich also nicht vor sich und vor anderen mit Hinweis auf diese oder jene Gründe zu entschuldigen, sondern für sein Tun und Lassen die Verantwortung zu übernehmen. Solche Gewißheit von der freien Selbstbestimmung unseres Urteilens und dem ihm folgenden Handeln kann Philosophie mit Recht voraussetzen, aber das Philosophieren hat sie auch geschichtlich in nicht geringem Maße vermittelt und kann sie auch jetzt noch vermitteln. Denn Philosophieren läßt – und eben darin liegt seine humane Bedeutung und die Befriedigung, die es gewährt – die Freiheit erfahren, vorgegebene Überzeugungen und Weltanschauungen kritisch zu überprüfen, ihnen zuzustimmen, sie abzulehnen oder sich hinsichtlich dieser oder jener These des Urteils zu enthalten und sich so ein eigenes Urteil zu bilden.

Das schließt mit der Bindung allein an die Wahrheit – sonst urteilt man ja blind und willkürlich – das Bewußtsein der Freiheit von Naturbestimmungen und Naturgesetzen ein: das freie Urteil ist ja nicht durch den naturgesetzlich ablaufenden Prozeß in den 80 Milliarden Ganglienzellen der Großhirnrinde determiniert. Indem man sich frei denkt – und um frei zu werden, muß man sich halt frei denken wie man sich im Wasser vor der Furcht des Untergehens freischwimmen muß –, indem man also Freiheit denkend sich frei und als freie Person denkt, hat man sich aber über das Reich der Natur erhoben und weiß sich zuhause im geistigen, intelligiblen Reich der Freiheit. Mit dem Bewußtsein erlangter Freiheit ist der Bereich der naturhaft-empirischen Wirklichkeit transzendiert, eine meta-physische Realität erreicht, und so ist das Freiheitsbewußtsein ein legitimer Ansatz spekulativer Philosophie. Daß der Mensch in seiner Selbstbestimmungs-

<sup>10</sup> Enzyklopädie der philos. Wissenschaften (hg. F. Nicolin u. O. Pöggeler) (1959) 43 (im folgenden Enz. abgekürzt).



macht ein nicht unter Naturgesetzen stehendes, also materielles Wesen ist – was er in seiner Leiblichkeit ja auch ist –, sondern Geist und Vernunftwesen, das hat die Metaphysik zwar immer betont. Hegels besonderer und weithin neuer Beitrag zum Verständnis unserer Freiheit scheint mir aber vor allem im folgenden zu liegen:

Erstens hat Hegel die wesentlich *geschichtliche Vermittlung* wirklicher Freiheit herausgestellt. Wir sind ja zunächst nur an sich Geist, wie Hegel das nennt, frei also, frei zu werden. Um wirklich frei zu werden, muß man nicht nur in die Sprachgemeinschaft aufgenommen werden, also angesprochen worden sein, ohne schon antworten zu können, um das Sprechen und Antworten zu lernen. Das ist eine unverzichtbare Bedingung dafür, sich frei denken zu können. Die berühmten Wolfskinder in Indien blieben nur der Möglichkeit nach frei, waren es aber nicht wirklich. Um im Unterschied zum noch naturhaften Dasein als unzurechnungsfähiges Kind ein wirklich freies, sittliches Wesen und Verantwortung tragende Person zu werden, um sich auch selbst ins sittliche und rechtliche Reich der Freiheit zu erheben, muß man aber schon vorgängig zur eigenen Freiheitsentscheidung als frei, als selbstverantwortliche Person, interpersonal anerkannt worden sein. Ein Kind, das nicht in dieser Weise freigegeben und mit Gewährung eines eigenen Freiheitsraumes zur eigenen Entscheidung ermächtigt wird, dem vielmehr sein Handeln autoritär und wie in einer Dressur äußerlich durch Lohn und Strafe auferlegt würde, käme solange nicht zur Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit. Erreichte Freiheit aber ist wesentlich interpersonal und geschichtlich vermittelt, ist also der Herkunftsgeschichte verdankte Freiheit.

Zweitens hat Hegel zugleich die *institutionelle* Bedingtheit wirklicher, konkreter Freiheit aufgewiesen. Wie Sprechen eine geschichtlich vorgegebene Sprache voraussetzt – die Sprachen sind ja die grundlegenden Institutionen menschlichen Lebens –, so müssen der grundlegenden sittlichen Entscheidung, in der man erstmals die interpersonal zugetraute Verantwortung und das eigene Person-Sein übernimmt, *vernünftige* soziale Handlungsnormen vorgegeben sein, welche die gegenseitige Anerkennung ermöglichen und vermitteln und ein freies Zusammenleben garantieren. Wären die vom einzelnen vorgefundenen sozialen Verhaltensregeln nur unvernünftige Tabus, denen gegenüber der einzelne nichts gilt und in denen seine Freiheit nicht anerkannt wird, so gäbe es ohne solche, wie Hegel sich ausdrückt, „objektive Freiheit“ vernünftiger, sittlicher und rechtlicher Normen auch nicht die Möglichkeit, zu konkreter Freiheit zu gelangen<sup>11</sup>. Da-

<sup>11</sup> Vgl. Enz. 416, 422; Rechtsphilos. VII, 329 und zur hier nur skizzierten Freiheitslehre Hegels insgesamt: L. Oeing-Hanhoff, Konkrete Freiheit, Grundzüge der Philos. Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung: StZ 187 (1971), 372–390.



her ist wirkliche Freiheit in der Unterscheidung von Willkür grundlegend, vor aller eigenen Bemühung um ihre Vermehrung, verdankte Freiheit<sup>12</sup>.

Schon von hier aus mag verständlich sein, daß Hegel die in unserer Geschichte erreichte sittliche, rechtliche und politische Freiheit letztlich auf das Christentum zurückführen zu müssen glaubt, weil erst „durch das Christentum das Wissen in die Welt gekommen ist“, daß „das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes ist“, und zwar „unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usw.“, . . . daß also „der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist“<sup>13</sup>. Bekanntlich ist nach Hegel der aus der Reformation und dem Prinzip der Französischen Revolution hervorgegangene moderne Rechtsstaat die geschichtliche Institution, die unsere politische, rechtliche und sittliche Freiheit ermöglicht und prägt. Denkt man sich im Sinn der Hobbesschen Hypothese einen schlechthin vorstaatlichen „Naturstand“ mit dem dann unausweichlichen Kampf aller gegen alle, so kann man schon dessen inne werden, daß es ohne staatliche Rechtsordnung auch keinen Raum für Sittlichkeit gäbe. Andererseits ermöglicht der freiheitliche Staat aber nicht nur Sittlichkeit, sondern er setzt sie auch zu seinem Bestand voraus. Die Freiheit ermöglichenden und garantierenden staatlichen Gesetze herrschen ja nicht naturhaft wie Naturgesetze in der Natur, vielmehr müssen „die Bürger sie herrschen machen“<sup>14</sup>, indem sie diese frei – nicht unter Polizeidruck – befolgen, d. h. aufgrund ihrer sittlichen Bildung sie als gerecht und notwendig anerkennen. Auch dieses staatstragende Ethos der Anerkennung der Freiheitsrechte aller ist Frucht des Christentums, das sich so als „die Religion der Freiheit“<sup>15</sup> zeigt. Derart ist unsere geschichtlich vermittelte politische, rechtliche und sittliche Freiheit Frucht der Erlösung durch Christus, der uns „zur Freiheit befreit hat“ (Gal 5, 1), Frucht einer Erlösung aus Unfreiheit, die ja nicht „Erlösung von der Geschichte“ ist – das wäre sie bei allgemeiner Erfüllung der Naherwartung gewesen –, sondern „Erlösung der Geschichte“<sup>16</sup>, in welcher das Prinzip Freiheit zu verwirklichen ist.

Wenn wir so durch unseren Staat und durch das ihn tragende Ethos wesentlich und tiefgreifend durch unsere christliche Herkunftsgeschichte bestimmt sind, ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch

<sup>12</sup> Vgl. W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit (1972) 45, wo gleichfalls der Charakter der Freiheit als „Geschenk“ dargelegt wird.

<sup>13</sup> Einl. Gesch. Phil. 63 und Enz. 388.

<sup>14</sup> Phil. Rel. I, 1, 310.

<sup>15</sup> Ebd. II, 2, 35; Rechtsphil. VII 364.

<sup>16</sup> Vgl. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte (1964) 259.



der christlichen Verkündigung gerade um der Freiheit willen unverzichtbar. Denn wer seine christliche Herkunftsgeschichte mit ihrem Anspruch, die Wahrheit über Gott, Welt und Mensch und über unsere Freiheitsgeschichte zu sagen, nur aus Gewohnheit oder Bequemlichkeit willkürlich bejaht oder ablehnt, steht unfrei in der ihn bestimmenden Geschichte. Nur die Wahrheit und die Bindung an sie macht ja frei. Zwar haben nach Hegel<sup>17</sup> das Christentum selber durch seine Entgötterung der Welt und dann die Ausbildung der empirischen Wissenschaften den neuzeitlichen Atheismus möglich gemacht, aber wie es angesichts des Bewußtseins der Freiheit Bewußtlosigkeit ist, das Wirkliche – die wesentlich geistige Freiheit ist aber das höchste Wirken – insgesamt für nur materiell zu halten, indem man Freiheit zu einem Epiphänomen der Materie erklärt, so ist es, wie Hegel lehrt, „Bewußtlosigkeit“, die Offenbarkeit des Unendlichen im Denken und seine Existenz zu bestreiten. Schon die Rede vom Endlichen oder Beschränkten enthält ja „den Beweis von der Wirklichkeit und Gegenwart des Unendlichen“; denn „als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, indem man zugleich darüber hinaus ist“<sup>18</sup>. So kommt es also sozusagen *nur* darauf an, Wesen und Leben des wahrhaft Unendlichen und Absoluten zu erkennen. Diese Aufgabe stellte sich Hegel in seiner Zeit gegenüber der rationalistischen Fixierung des Unendlichen nur in ein Jenseits, gleichermaßen gegenüber dem spinozistischen Verständnis eines alles Besondere verschwinden lassenden, gegensatzlosen Unendlichen, nicht zuletzt aber auch angesichts der Bestreitung menschlicher Freiheit im Christentum selber, sofern wegen der Sünde oder der Allmacht Gottes freie menschliche Eigenmacht negiert wird. In seinen Frühschriften hat Hegel das als Rejudaisierung des Christentums und als Zerstörung des wahren Gottesbegriffes kritisiert, da man so Gott ein Nicht-Respektieren der Freiheit zutraut und ihm damit Moralität und Heiligkeit abspricht<sup>19</sup>.

Bis heute ist uns ja diese Alternative geläufig: Entweder es gibt Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit, dann kann es solcher Allmacht gegenüber keine menschliche Eigenmacht und Selbstbestimmung geben, oder es gibt – und das ist ein erfahrbares Faktum – menschliche Freiheit, dann kann es den in seiner allmächtigen Vorsehung die Welt absolut und absolutistisch regierenden Gott nicht geben.

<sup>17</sup> Vgl. W. Kern, *Atheismus – Christentum – Emanzipierte Gesellschaft*. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels: ZKTh 91 (1969), 289–321.

<sup>18</sup> Heidelberger Enz. VI, 46 f.

<sup>19</sup> Hegels theol. Jugendschriften (hg. H. Nohl) 65 (im folgenden Nohl abgekürzt); vgl. dazu L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Religionskritik. Über die geschichtlichen Bedingungen ihres Wandels*, in: *Denken im Schatten des Nihilismus* (hg. A. Schwan) (1975) 196–211.



Hegel sieht das Verkehrte an dieser Alternative in der absoluten Trennung des Unendlichen von der endlichen Wirklichkeit; die Auflösung dieser „Antinomie“ liegt nach ihm aber gerade in der christlichen Offenbarung, insofern sie die Einheit von Gott und Mensch zum zentralen Inhalt hat und damit jenen abstrakten Gegensatz überwindet. „Der Kultus“, in dem sich das Subjekt „das Bewußtsein der Einheit mit Gott gibt“<sup>20</sup> ist – so schreibt Hegel<sup>21</sup> – „die Auflösung“ eben dieses „Konfliktes für jedes Selbstbewußtsein“. Gott wird also in seiner wahren Unendlichkeit, die das Endliche nicht ausschließt, sondern gerade einschließt, nur dann erfaßt und zureichend gedacht, wenn seine in Christus geoffenbarte Selbstunterscheidung von sich, seine Entäußerung in das Andere seiner und sein Beibehalten in diesem Anderen erkannt und anerkannt werden. Wahre Unendlichkeit, die so Endlichkeit und Geschichtlichkeit einschließt, ist daher die Einheit ihrer selbst und ihres Anderen. Nur so, also in dem Endlichen von sich nicht ausschließenden Gott, nicht in der Natur oder gegenüber einem abstrakt gedachten, sich nicht entäußernden allmächtigen Gott, ist menschliche Freiheit möglich. Hegel faßt das Verhältnis von Gott und freiem endlichen Geist einmal folgendermaßen zusammen<sup>22</sup>:

„Der Geist stellt sich als sein Anderes sich gegenüber und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes“ (in der immanenten Trinität), „aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sei. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt“.

Diese Aufhebung der Natürlichkeit und Endlichkeit ist das schon dargelegte Sich-frei-Denken der Freiheit und ihr Sich-Hineinstellen ins Reich der Freiheit, indem die Freiheit die sie vermittelnden und verwirklichenden sittlichen und rechtlichen Normen will, indem also „die Freiheit die Freiheit will“<sup>23</sup>. Im derart „freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart“<sup>24</sup>. So ist die Aufhebung der endlichen Natürlichkeit Erhebung zum nicht mehr natürlichen, sondern geistigen und göttlichen Leben im Reich der Freiheit, also zugleich die Wiedergeburt im Hl. Geist<sup>25</sup>. Hegels Theorie der

<sup>20</sup> Jenaer Realphilos. (hg. Hoffmeister) (1967) 269; vgl. Phil. Rel. I, 1, 69.

<sup>21</sup> Phil. Rel. II, 2, 212 f.

<sup>22</sup> Weltgesch. III, 734.

<sup>23</sup> Rechtsphil. VII, 73.

<sup>24</sup> Ebd. 72.

<sup>25</sup> Vgl. oben Anm. 6; ferner z. B. Phil. Rel. II, 2, 207.



Freiheit bestätigt demnach die Wahrheit des Bibelwortes: „Wo der Geist des Herrn, da Freiheit“ (2 Kor 3, 17) und zeigt zugleich die Konvertibilität dieses Satzes auf: Wo Freiheit (statt bloßer Willkür), da der Geist des Herrn.

### III.

Gegenüber der damit vom Problem unserer Freiheit her entwickelten und vorläufig skizzierten Trinitätslehre Hegels wurden und werden von seiten der Theologie vor allem zwei Einwände erhoben: Erstens sei Gott und besonders sein trinitarisches Leben der Vernunft unzugänglich, die Trinität sei das größte Glaubensgeheimnis schlechthin, das verstehen zu wollen Hybris sei. Zweitens wird anlässlich etwa folgender Erklärung Hegels, es gehöre zum Sein und Wesen Gottes, Schöpfer zu sein, Gott sei also nicht aufgrund eines wahlfrei gefaßten Entschlusses Schöpfer<sup>26</sup>, die Freiheit Gottes in der Erschaffung der Welt gegen Hegel eingeklagt. Dieser Einwand ist zentral. Nach W. Pannenberg „dürfte er wohl überhaupt allen anderen theologischen Vorwürfen gegen Hegels Philosophie zugrundeliegen“<sup>27</sup>. Demgemäß soll vor allem diese Frage erörtert werden.

Zum ersten Einwand, das trinitarische Leben Gottes sei der Vernunft unzugänglich, kann man darauf hinweisen, daß Hegel sich mit seinem Bemühen um vernünftiges Verstehen der Trinität in guter theologischer Gesellschaft befindet: Augustinus hat „De Trinitate“ ja ausdrücklich auch für nichtgläubige Philosophen geschrieben, die Scholastik gab seit Anselm von Canterbury „notwendige Beweisgründe“ (rationes necessariae) in ihrer Trinitätslehre an, Thomas von Aquin hielt wenigstens den Hervorgang des wesensgleichen göttlichen Wortes für notwendig und einsichtig<sup>28</sup> und bejaht im übrigen ausdrücklich zwar nicht demonstrative Beweise im Sinne der aristotelischen „Zweiten Analytiken“, wohl aber „probable“ Argumente für Gottes Trinität<sup>29</sup>. Nicolaus von Kues hat dann am Ende der Scholastik wiederum erklärt: „Trinitas negari nequit“<sup>30</sup>.

Waren alle diese hervorragenden Theologen hybrid? Vermutlich verstanden sie Demut anders, etwa so, wie S. Weil es ganz im Sinne Hegels formuliert hat: „Demut bedeutet sich zu weigern, außerhalb Gottes zu existieren“<sup>31</sup>. Kann man sich als Christ verstehen, sich also durch Christus von Gott an Kindes Statt angenommen wissen, im

<sup>26</sup> Phil. Rel. II, 2, 74.

<sup>27</sup> Pannenberg, a. a. O. 104.

<sup>28</sup> Thomas von Aquin Pot. 10, 1, 6; 9, 5; S. Theol. I, 27, 1; vgl. zum Problem: L. Oeing-Hanhoff, Thomas von Aquin und die gegenwärtige kath. Theologie, in: Thomas von Aquino (hg. W. P. Eckert) (1974) 276 f.

<sup>29</sup> Thomas, S. Theol. I, 32, 1, 2.

<sup>30</sup> Nikolaus von Kues, De pace fidei, IX.

<sup>31</sup> S. Weil, zit. nach Davy, Die geistige Erfahrung der S. Weil: ZPhF 8 (1954), 127.



geschenkten Hl. Geist, in dem Gott als „Vater“ angerufen wird, frei zu leben hoffen, ohne die trinitarische Differenz Gottes zu denken? Mir ist es stets unverständlich geblieben, wie man an die Trinität soll glauben können – und glauben heißt nach Augustinus neben dem Vertrauen auf Gott ja auch „cum assensione cogitare“, d. h. „mit Zustimmung denken“, wenn andererseits, wie behauptet wird, diese Grundwahrheit des christlichen Glaubens doch nicht in ihrer Wahrheit gedacht werden könne oder dürfe. Unverstandene Sätze nachzuplappern sollte man doch den Papageien überlassen. Noch ärger ist die Zumutung, das Trinitätsdogma als Glaubenswahrheit anzunehmen, obwohl es für die Vernunft „absurd und unmöglich“ sei<sup>32</sup>. Wenn Wahrheit stets Sache nicht nur des Wissens ist, sondern auch des Gewissens, besagt das doch die Zumutung, mit dem Bekenntnis zum christlichen Glauben gegen das Gewissen zu handeln. Das aber ist unmenschlich, also widergöttlich. Man müßte ferner die bei der theologischen Behauptung der Undenkbarkeit oder Unerkennbarkeit der Trinität meistens vorausgesetzte scholastische Unterscheidung von „natürlichem“ Wissen (es handelt sich aber sicher um geschichtlich vermitteltes Wissen) und „übernatürlichem“ Glauben kritisch hinterfragen<sup>33</sup>, aber mir erscheint ein von Hegel selber genannter Aspekt des Problems als noch wichtiger: Ist es eigentlich christlich und human, eine biblische und kirchliche Lehre anzunehmen und für wahr zu halten, weil an dieser Annahme das Heil hänge, weil sie nicht zu akzeptieren – so hat auch die altprotestantische Dogmatik hinsichtlich der Trinitätslehre erklärt<sup>34</sup> – Verdammung nach sich ziehe? Kann man überhaupt etwas aus einem anderen Grunde legitim für wahr halten, als weil man es eben für wahr hält? Das als wahr Erkannte auch anzuerkennen, gehört zum autonomen Gesetz unserer Freiheit. „Die Fähigkeit aber zu einem solchen positiven Glauben“ – so schreibt Hegel angesichts der von der Kirche heteronom auferlegten Wahrheiten<sup>35</sup> – „setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft . . . voraus“.

#### IV.

Der wichtigere theologische Einwand, Hegel wahre nicht die Freiheit Gottes in der Erschaffung der Welt, nennt ein Grundproblem der neuzeitlichen philosophischen Theologie. Es ist schon bei Descartes virulent, nach dem Gottes Erschaffen zwar von nichts Außergöttlichem abhängig, aber doch auch notwendig ist, was ein Motiv für Spinozas Pantheismus bildet. Seit Spinoza, der es ablehnt, Gott Person zu nen-

<sup>32</sup> Vgl. zu dieser These Quenstedts *J. Baur*, Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium (1962) 79.

<sup>33</sup> Vgl. *W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie (21971), 245.

<sup>34</sup> Vgl. *Ratschow*, a. a. O. 84: „... schon das Ignorieren, das unausgedrückte Zur-Seite-Stellen, ist nur unter Verlust des Heils möglich.“ <sup>35</sup> Nohl 234.



nen<sup>36</sup>, verknüpft sich damit auch das Problem der Personalität Gottes. Soll man philosophisch Gott als Person, als *eine* Person bestimmen können, während er doch als dreipersonlich geglaubt wird? Und könnte Gott überhaupt *eine* Person sein, wenn, wie es der moderne Personbegriff besagt, es ohne ein Du kein Ich gibt? Wie diese Alternative in der neuzeitlichen Philosophie mit der Frage nach Gottes Freiheit bei der Erschaffung der Welt verknüpft ist, soll im Ausgang von der Problemführung Descartes' in Grundzügen dargelegt werden.

Descartes hat sich zwar nicht zu der Frage geäußert, ob Gott philosophisch als „Person“ verstanden werden könne; aber das Problem der Freiheit Gottes bildet einen Hauptpunkt seiner Philosophie, wobei Descartes sich freilich weigerte, auf die nach ihm rein theologische Frage der Trinität einzugehen. Und das hatte weitreichende Konsequenzen. Bekanntlich war Descartes überzeugt, in seiner Metaphysik durch das Aufdecken unserer ersten und grundlegendsten Erkenntnis eine eingeborene Gotteserkenntnis aufzeigen zu können. Denn – darauf läuft eine genauere Interpretation des Schlusses der Dritten Meditation und der Fünften Meditation hinaus<sup>37</sup> – die unbezweifelbare Selbsterkenntnis des Bewußtseins ist noch nicht die erste Erkenntnis, da das Bewußtsein sich nicht nur als bewußtes Sein, sondern als begrenztes, unvollkommenes Sein erkennt. Wie aber Blindheit nur im Blick aufs Sehenkönnen, Unvollkommenes als solches nur im Blick auf das Vollkommene erkannt und artikuliert werden kann, so impliziert auch die Erkenntnis des unvollkommenen Seins das Wissen vom göttlichen unendlichen Sein, das sich im Spiegel des endlichen bewußten Seins zeigt und mit den Augen des Geistes zu sehen ist. Was aber derart vom göttlichen Sein erkannt wird, ist seine Unbegreiflichkeit und seine absolute Einfachheit. Natürlich muß Gott als Fülle aller Vollkommenheiten auch Erkennen und Wollen sein, aber das können in der göttlichen Einfachheit keine verschiedenen Akte sein. Sie sind sein Wesen, sein Sein selber und können auch untereinander nicht verschieden sein, nicht einmal gedanklich unterschieden werden, „ne quidem ratione“, wie Descartes einschränkt<sup>38</sup>.

Dann aber will Gott etwas nur, sofern er es zugleich erkennt, und umgekehrt erkennt er etwas nur, sofern er es zugleich will, es kann also keine von seinem Willen unabhängigen ewigen Wahrheiten über mögliche Welten, keine Ideen im göttlichen Geist geben. Diese traditionelle Annahme, die Descartes durch seine Lehre von der Erschaffung der ewigen Wahrheiten ersetzt, ist nach ihm Resultat der anthropomorphistischen Vorstellung, Gott erkenne zunächst etwas und

<sup>36</sup> Spinoza, Cog. Met VIII (WW hg. Gebhardt) 1, 264.

<sup>37</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch in der Philosophie Descartes', in: Die Frage nach dem Menschen (hg. H. Rombach) (1966) 375–409.

<sup>38</sup> Descartes, WW (hg. Adam-Tannery) I, 153.



mache es dann zum Gegenstand seines Wollens. Auf die Frage, ob damit nicht auch die Lehre von der Produktion des Verbum in Gott unmöglich werde, hat Descartes geantwortet, in theologische Fragen mische er sich nicht ein<sup>39</sup>. Er brauchte auch einen Widerspruch seiner philosophischen Gotteslehre zum Trinitätsglauben nicht zu fürchten, denn er hatte ja von Suárez gelernt, die Trinität könne ohne Offenbarung nicht als möglich gedacht werden, könne also gar nicht in das Blickfeld der Philosophie treten.

Wenn es aber keinerlei Differenz zwischen Erkennen und Wollen in Gott gibt, dann ist das Schaffen einer Welt auch nicht durch eine vorgängige Erkenntnis verschiedener dem Wollen vorgegebener Möglichkeiten vermittelt, ist also nicht wahlfrei, keine Auswahl aus zuvor erkannten Möglichkeiten. Descartes war so konsequent, genau das auch ausdrücklich zu lehren<sup>40</sup>. Das aber ist eine im Wortsinn fatale Konsequenz. Zwar schließt sittlicher, auf die Freiheit anderer gerichteter Freiheitsvollzug Notwendigkeit nicht aus, wie auch ein vollkommen Liebender eben lieben muß, aber die Freiheit, Sachen herzustellen oder über sie zu verfügen, schließt notwendig Wahl und Willkür ein. Sonst handelte es sich eben um ein naturnotwendiges Produzieren. Wäre Gottes Freiheit in der Erschaffung der Welt keine Wahlfreiheit, wäre seine Freiheit gegenüber Sachen geringer als die entsprechende menschliche Freiheit. Das kann nicht sein.

Ist Gott aber in der Erschaffung der Welt wahlfrei, muß sein auf die Welt gerichteter Willensentschluß durch seine Vernunft vermittelt sein. Wie eine solche Vermittlung und damit eine Priorität des Erkennens vor dem Wollen angenommen werden kann und muß, trotz der Identität von Erkennen und Wollen in Gott, hatte die scholastische Trinitätslehre expliziert. Diese Antwort der Tradition auf die cartesianische Aporie ist sogar verhältnismäßig einfach. Denn die Differenz, die Möglichkeitsbedingung der Wahlfreiheit ist, braucht gar nicht in einer realen Verschiedenheit der *Akte* des Erkennens und Wollens zu liegen. So lehren auch fast alle Scholastiker, daß Gott in einem und demselben Akt sich erkennt und will, sich also erkennend bejaht, und dieses Sich-Bejahen ist der identische Akt seines Erkennens und Wollens. Nicht also formell das Erkennen und Wollen müssen um der Wahlfreiheit willen verschieden sein, sondern das Erkannnte als solches und das Gewollte als solches; denn Wahlfreiheit impliziert, daß das, was erkannt ist als möglicher Gegenstand des Wollens, nicht auch schon formell das Gewollte ist. So braucht die Differenz also gar nicht im Akt selbst, sie muß aber in den Resultaten des Aktes liegen.

<sup>39</sup> Ebd. 150.

<sup>40</sup> Entretien...; AT V, 166, vgl. L. Oeing-Hanhoff, Descartes' Lehre von der Freiheit, PhJ 78 (1971) 1-16.



Nun war es ja auch in der Philosophie seit Platon und Aristoteles eine geläufige Überzeugung, im geistigen Erkennen eine immanente Tätigkeit zu sehen, die weder im Einwirken auf anderes noch im passiven *Verändertwerden* besteht, wie sinnliches Empfinden ein Innewerden der erfahrenen Einwirkung ist. Als immanente Tätigkeit bringt das geistige Erkennen vielmehr das Erkannte als sein ihm immanentes Resultat hervor, ist daher eigentlich ein innerliches Sprechen, das einen Begriff oder eine Aussage *bildet*. Wenn geistiges Erkennen derart Aktivität, nicht ein Erleiden und Erfahren, als Spontaneität aber kein Einwirken auf anderes, sondern immanente Produktivität ist, wie auch das äußere Sprechen ein gesprochenes Wort zum ihm immanenten Resultat hat, dann muß auch das göttliche Erkennen, das primär Selbsterkenntnis ist, in solcher Weise als produktiv gedacht werden.

Während wir uns aber in unserer endlichen diskursiven Selbsterkenntnis mit noch so vielen Wörtern nicht vollkommen aussagen können, weil wir uns nicht restlos erkennen – die im Wort und Begriff „Ich“ gefaßte Vorstellung ist ja allgemein und sehr leer – sagt Gott sein Sein kraft seiner unendlichen Erkenntnisfähigkeit vollständig aus. Sein, zuhöchst aber das göttliche Sein, ist also nach Gadammers Grundgedanken Sich-Darstellen im Wort. Gott hat notwendig einen vollkommenen Begriff – Melanchthon sagte „Idee“ – von sich; und dieses Wort Gottes ist, da Gott sich ganz und vollständig aussagt, Gott selbst im Modus des ausgesagten Erkanntseins. Zwar ist das sagende Erkennendsein Prinzip des gesagten Erkanntseins, das also sein Prinzipiat ist; was aber hier sagend – erkennend und ausgesagt – erkannt ist, bleibt das numerisch identische unendliche einfache göttliche Sein. Die Differenz in ihm ist also bei völliger Wesensidentität nur relational: die Weise, der Modus des Erkennendseins ist vom Modus des ausgesagten Erkanntseins nur durch den Gegensatz jener Relation verschieden, die zwischen ihnen besteht und durch die sie konstituiert werden. Da Gott sich aber naturnotwendig erkennt und da aus dem aktiven Erkennen naturhaft das von ihm gebildete und von ihm nicht wesensverschiedene Wort hervorgeht, kann dieser Hervorgang Zeugung genannt werden. Noch im Neukantianismus hieß es ja, die Vernunft *erzeuge* ihre Gegenstände als das von ihr Erkannte. So war es der spekulativen Trinitätslehre nicht schwer, die ihr vorgegebene Rede von Vater und Sohn in der Gottheit zu übernehmen. Hegel hielt das freilich für eine unangemessene sinnliche Vorstellungsweise<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Phänomenologie des Geistes (hg. Hoffmeister) (1952) 535; Phil. Rel. II, 2, 58 und 70; Gesch. Phil. XVII, 273.



## V.

Schon an dieser Stelle des ja noch nicht abgeschlossenen Gedankenganges wieder auf Hegel zu verweisen, liegt nahe, weil Hegel den bisher entwickelten Grundgedanken der christlichen Logos-Lehre kennt und akzeptiert. In einer präzisen, knappen Zusammenfassung seiner Trinitätsspekulation in der Geschichte der Philosophie<sup>42</sup> heißt es: „Das Denken, das sich selbst denkt, der (göttliche) NOUS . . . ist also erstens das Denken; dieses hat zweitens ein NOETON . . .“ Da dieses NOETON, das Gedachte, im folgenden das Andere zum Denken genannt wird, braucht man wohl nicht daran Anstoß zu nehmen, daß Hegel das vom Denken hervorgebrachte Andere nicht NOEMA nennt, was freilich genauer wäre. Anderswo nennt Hegel dieses NOETON aber auch ausdrücklich das vom „Aussprechenden ausgesprochene Wort“<sup>43</sup>, womit die Differenz in Gott ja ausgesagt wird. Hegel deutet aber die traditionelle Trinitätslehre bis zu ihrer Negation um, wenn er fortfährt: „. . . drittens diese Beiden (das Denken und sein NOETON) sind identisch, das Denken hat in seinem Gegenstand sich selbst. Das sind drei, das Eine und das Andere und die Einheit Beider. Diese konkrete Idee ist . . . als die Dreieinigkeit gewußt.“

Nun behauptet natürlich auch die traditionelle Trinitätslehre die bleibende Einheit, ja, die strenge Wesensidentität der im Prozeß der Selbsterkenntnis konstituierten verschiedenen göttlichen Personen; denn jede Person ist ja auch das eine göttliche Sein. Während aber Hegel erklärt: „. . . dieser Unterschied (von Vater und Sohn) in seiner Einheit ist der Geist“<sup>44</sup> oder: „Der Geist ist die Einheit im Anderssein mit sich“<sup>45</sup>, wird nach der traditionellen Trinitätslehre durch diese sich in der Verschiedenheit und im Anderssein der Personen durchhaltende Einheit ja keineswegs die dritte göttliche Person konstituiert. Und das leuchtet ein, denn die bleibende Identität des göttlichen Wesens mit jeder der in seiner Entfaltung konstituierten gegensätzlichen relationalen Seinsweisen bedeutet, daß etwa *im* Sohn als dem ausgesagten Erkenntsein mit dem göttlichen Sein auch der Modus des Erkennendseins, also der Vater ist. Deshalb erkennt der Sohn durch das ihm mitgeteilte Sein sich und alles übrige, aber doch ohne wiederum ein neues Verbum zu erzeugen, da das Erkennendsein in ihm, sofern es zeugend ist, der Vater in ihm ist, von dem er ja nur durch den Beziehungsgegensatz verschieden ist. Dieses mit der Wesensidentität gegebene Ineinandersein der Personen oder ihre Immanenz ineinander heißt bekanntlich Perichorese: Der Vater ist im Sohn, der

<sup>42</sup> Gesch. Phil. XIX, 13.

<sup>43</sup> Phän. 534.

<sup>44</sup> Weltgesch. III, 734.

<sup>45</sup> Nürnberger Schriften (hg. Hoffmeister) (1938) 447.



Sohn im Vater, weil nur die gegensätzliche Beziehung des Sagedenseins und des daraus hervorgehenden Ausgesagtseins die Personen konstituiert. Indem Gott sich erkennt, sagt er nicht wie wir die allgemeine Vorstellung „Ich“, sondern er zeugt sein ewiges Wort, womit er sich, da auch notwendig dieses Zeugen und Gezeugtsein in seiner Gegensätzlichkeit erkannt ist, als Du und Ich ewig konstituiert: „Heute habe ich Dich gezeugt“ (Ps 2, 7; Hebr 1, 5) – besser kann man das nicht sagen! Hegel versteht nun eben diese bleibende Wesensidentität zwischen Vater und Sohn mit der sich aus ihr ergebenden Perichorese als den Geist: „... daß diese zwei Unterschiedenen *dasselbe* sind“ (Wesensidentität) ... „und das eine *in* dem anderen bei sich selber ist (Perichorese), dies ... ist der Geist“<sup>46</sup>. Statt die kirchliche Lehre spekulativ zu begründen, daß in der ewigen Selbstentfaltung des göttlichen Wesens nicht nur in dem das Wort zeugenden Erkennen („generatio“) sich Vater und Sohn konstituieren, sondern auch aus der gegenseitigen fruchtbaren Liebe („spiratio“) von Vater und Sohn die dritte göttliche Person hervorgeht, reduziert Hegel also die Dreipersonlichkeit Gottes auf eine Zweieinigkeit. F. von Baader hat diesen entscheidenden Punkt klar herausgestellt: „So meinen Viele die Sache getroffen zu haben, wenn sie sagen, daß der Geist die Liebe, d. h. die Einheit des Vaters und des Sohnes sey, womit sie aber das Dogma oder Princip der Trinität verläugnen, indem sie statt eines dreieinigen Gottes einen zweieinigen aufstellen“<sup>47</sup>.

Wenn Hegel den „heiligen Geist ... die ewige Liebe“ nennt<sup>48</sup>, versteht er Liebe in der Tat als jene Zweieinigkeit, die mit dem Bewußtsein der Identität Verschiedener gegeben ist: „Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität, dies, außer mir und in dem Anderen zu sein, ist die Liebe.“ Daher sind die Liebenden „nur dies Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität“<sup>49</sup>. Dieser Zustand aber ist in Gott mit der Verschiedenheit von Vater und Sohn bei ihrer bleibenden Wesensidentität und in ihrem wechselseitigen Ineinandersein zweifellos gegeben. Der Hervorgang des Hl. Geistes aus der Liebe zwischen Vater und Sohn meint jedoch anderes und mehr, und das dürfte auch vom Phänomen menschlicher Liebe her einsichtig zu machen sein.

Selbstverständlich hat nämlich auch Hegel das Phänomen „Liebe“ im Blick, wenn er vom „Außersichsein“ des Liebenden spricht, dessen Sein und Leben nicht mehr abgeschlossen in sich ruht, sondern so sehr im Bezogensein auf das geliebte Du bestehen *kann*, daß er ohne Gegenliebe nicht mehr meint leben zu können – zum „Widerspruch“ mit

<sup>46</sup> Phil. Rel. II, 2, 74 f.

<sup>47</sup> F. v. Baader, WW (hg. F. Hoffmann und J. Hamberger) IX, 413.

<sup>48</sup> Phil. Rel. II, 2, 75.

<sup>49</sup> Ebd.



sich werdend, wie Hegel das ausdrückt, „der auseinanderfällt“<sup>50</sup>. Die Seinsweise der Liebenden als wesentliches Bezogensein aufeinander entspricht daher der Seinsweise der göttlichen Personen, die nur sind, indem sie sich in je verschiedener Weise aufeinander beziehen. Diese Analogie in der Seinsweise zwischen Liebenden und den göttlichen Personen wird noch größer, wenn Hegels schönes Wort aus den „Jugendschriften“ gilt: „Die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum.“<sup>51</sup> Vorbehaltloses Sich-Mitteilen – wie in Gott der Vater, ohne Eigenes zu behalten, im Sich-Aussagen das ihm ursprungslos eigene göttliche Sein ganz und ungeteilt dem Sohne mitteilt – charakterisiert die göttlichen Personen, ist aber doch auch die Intention der Liebenden. Zwar scheint „das Gefühl der Identität“, die Empfindung einer solchen Vertrautheit, als hätte man – wie die Dichter sagen – in einem vorigen Leben schon zusammengelebt oder sei gar eines gewesen, konstitutiv für Liebe zu sein, aber in diesem Gefühl ist doch auch nur vorweggenommen, was im Vollzug der Liebe erst zu realisieren und unter der Bedingung der Zeitlichkeit eben höchstens approximativ zu verwirklichen ist. Die Realisierung der in der Empfindung antizipierten Identität der Verschiedenen geschieht zwar auch im Sich-Sagen, indem die Liebenden sich selbst das Persönlichste anvertrauen – und das setzt schon Vertrauen und Liebe voraus –, aber radikal und im letzten Ernst des Sich-Mitteilens doch erst in der ganzen Liebeshingabe, deren legitimer Ort daher, weil vorbehaltloses Sich-Mitteilen den bekundeten Willen einschließt, sich fürs ganze Leben zu verbinden, die – wie auch Hegel lehrt<sup>52</sup> – „an sich unauflöbliche Ehe“ ist.

Von diesem konkreten Vollzug der für die Liebe konstitutiven gefühlsmäßigen Identität spricht Hegel jedoch nicht, um die ewige göttliche Liebe zu verstehen. Gemäß seinem Begriff von Liebe als Identität Verschiedener ist Liebe auch in Gott nicht als Selbstliebe anzusetzen, die ja auch noch nicht eigentliche personale Liebe ist, sondern als die wechselseitige Liebe von Vater und Sohn. Sie bedürfen nun offenkundig wegen ihrer Wesensidentität nicht erst eines „Gedankenaustausches“, um sich ganz zu verstehen. Wohl aber äußert und realisiert sich ihre Liebe – analog zur ehelichen Liebeshingabe, aus der im Mitteilen des eigenen Lebens aneinander neues Leben entstehen kann –, indem sie sich, d. h. das göttliche Sein, wie sie es in ihrem je eigenen Modus besitzen und vollziehen, vorbehaltlos und ganz einander schenken. Aus diesem Sich-einander-Schenken als einem – wie die Tradition das nannte – fruchtbaren „Liebeshauch“ geht als dritter Modus des göttlichen Seins der Hl. Geist hervor. Er ist das göttliche

<sup>50</sup> Ebd.<sup>51</sup> Nohl 380.<sup>52</sup> Rechtsphil. VII, 243.



Sein in der relationalen Weise des durch liebende Hingabe Geschenktseins oder – es ist ja eine rein geistige, gleichwohl nicht werthafte Hingabe – in der Weise des Gehauchtseins. Deshalb heißt ja auch die so aus der gegenseitigen Liebe hervorgehende dritte göttliche Person das in vorbehaltloser, heiliger Liebe Gehauchte: „spiritus dicitur, quia spiratur“ (sie heißt Hauch – Geist –, weil sie gehaucht wird)<sup>53</sup>.

So ist der Hl. Geist das „Unterpfund“ der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, aber diese sind jedoch nur *ein* Prinzip seines Hervorgangs, weil sie sich durch diesen Akt gegenseitiger Liebe nicht voneinander unterscheiden. Wenn so der Hl. Geist auch innergöttlich, nicht erst im Verhältnis Gottes zu uns, als „Geschenk“, die ihm eigene göttliche Seinsweise als Geschenktsein angegeben wird, wie schon Augustinus das „donum esse“ des Geistes vom „natum esse“ des Sohnes abhob<sup>54</sup>; wenn folglich gar gelehrt wird, das gezeugte Wort gehe „nach Art der Natur“, der Hl. Geist aber „gemäß der Weise schenkenden Wollens“ hervor<sup>55</sup>, dann darf diese schenkende Liebe selbstverständlich nicht als zufällige Willkür gedacht werden: sie ist notwendig wie der Seinsvollzug Gottes überhaupt, der sich mit der Konstituierung von Vater und Sohn in der göttlichen Selbsterkenntnis zur schenkenden Liebe entfaltet. Wahlfrei hingegen ist Gott gegenüber dem von ihm erschaffbaren Endlichen.

Blickt man von hier aus auf die Problemführung Descartes' zurück, besonders auf die Konsequenz, die er unter bewußter Ausklammerung der Trinitätslehre aus der Annahme einer schlechthin nicht zu differenzierenden Identität von göttlichem Erkennen und Wollen gezogen hat, dann bestätigt sich, daß in der Tat *nur* die Annahme innergöttlicher Hervorgänge die Behauptung eines virtuellen Unterschiedes von Erkennen und Wollen, damit eine Priorität des Erkannten vor dem Gewollten und somit ein in Wahlfreiheit erfolgendes Erschaffen der Welt ermöglicht. Genau das hat Thomas von Aquin ausdrücklich gelehrt<sup>56</sup>. Ist aber Gottes Wahlfreiheit in der Erschaffung der Welt in seiner Trinität begründet, dann verweist der von W. Pannenberg genannte zentrale theologische Einwand auf Hegels Verkürzung der christlichen Trinitätslehre: Hegel, der Philosoph des Geistes, hat den Hl. Geist vergessen, genauer: seine ihm eigene personale Seinsweise

<sup>53</sup> Thomas, S. Theol. I, 36, 1, 2; Bonaventura, 1 Sent. 10, 2, 3.

<sup>54</sup> Augustinus, De Trin. IV, XX, 29.

<sup>55</sup> Bonaventura, 1 Sent. 12, art. un. 4; vgl. 1 Sent. 10, 2, 1, wo der amor conjugal als „exemplum“ des Hervorgangs des Geistes genannt wird.

<sup>56</sup> Thomas, 1 Sent. 14, 1, 1: processiones (personarum) aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum. Vgl. die Zusammenstellung von Paralleltexten bei Seckler, a. a. O. 85; nach S. Theol. I, 32, 1, 3, ist „die Kenntnis der göttlichen Personen notwendig u. a. „einen naturnotwendigen Hervorgang der Dinge“ aus. Nur Gottes trinitarische Differenz ermöglicht auch nach Thomas sein wahlfreies Schaffen.



unberücksichtigt gelassen und die kirchliche Rede von ihm völlig umgedeutet. Das ist, da zwar der aus dem göttlichen Erkennen hervorgehende Logos, nicht aber der aus der personalen Liebe hervorgehende Hl. Geist ins System eingeht, eine präzise Erneuerung des alten Vorwurfes gegen dieses System, Panlogismus zu sein. Dieser Einwand kann aber das Gewicht einer immanenten Kritik beanspruchen, sofern Hegel in oft heftiger Polemik gegen den Unitarismus der Aufklärungstheologie erklärt: „... diese Lehre des Christentums mit Inbegriff der Dreieinigkeit... hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden“, die also „jetzt wesentlich orthodox“ sei<sup>57</sup>.

## VI.

Aber auch wenn sie den zentralen Inhalt des christlichen Glaubens verkürzt und umdeutet, stellt Hegels Philosophie den wohl bedeutendsten Beitrag der Neuzeit zur Trinitätslehre dar. Für die katholische Theologie hat H. Rahner konstatiert, daß sie „seit dem Konzil von Florenz... in diesen Fragen (der Trinitätslehre) kaum mehr Fortschritte gemacht“ habe, „außer hinsichtlich der Erforschung der früheren Geschichte“<sup>58</sup>. In der evangelischen Theologie der Gegenwart führt J. Moltmann ausdrücklich die Erweiterung der traditionellen Auffassung der Trinität zur Einsicht in die „trinitarische Geschichte Gottes“ auf Hegel, den „Philosophen der Trinität“, zurück<sup>59</sup>. Und schon am Ende des vorigen Jahrhunderts hieß es in der „Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“<sup>60</sup>: „Der Hegelschen Spekulation... gebührt zumeist das Verdienst, das Nachdenken über die Trinitätslehre wieder angeregt zu haben nach der Zeit jenes Rationalismus, der in ihr nur ein zum Schaden von Wissenschaft und Kirche mitgeschlepptes Theologumenon sehen konnte.“ Zu den geschichtlichen Bedingungen, in denen Hegels Trinitätslehre steht, können hier nur die folgenden Hinweise gegeben werden.

Hegels Verständnis oder besser Mißverständnis des Hl. Geistes, den er nicht als eigene relationale und personale Seinsweise Gottes versteht, sondern als die bleibende Wesensidentität von Vater und Sohn, geht auf G. E. Lessing zurück. Daß Vater und Sohn „zusammen nur eins sind“, diese „größte Harmonie“ nennt Lessing mit Berufung auf die Schrift „den Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgehet“<sup>61</sup>. Hegel, der konsequenter war, erklärt freilich, es sei „eine der Wahrheit nicht angemessene... Vorstellung“, zu sagen, daß „der Geist... als ein Drittes... ausgehe von Vater und Sohn“; er sei die „reelle Einheit“ dieser „beiden ersten Momente“<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Berl. Schriften 186; Phil. Rel. II, 2, 26.

<sup>58</sup> LThK<sup>2</sup> s. v. „Dreifaltigkeit“.

<sup>59</sup> J. Moltmann, Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes“: EvTh 35 (1975) 208–224.

<sup>60</sup> Real-Enz. prot. Theol. u. Kirche (21885) s. v. „Trinität“.

<sup>61</sup> Lessing, Das Christentum der Vernunft, §§ 9 f.

<sup>62</sup> Berl. Schriften 14.



Vielleicht zeigt sich die weitreichende Wirkung der Trinitätskonzeption Hegels nirgends eindringlicher als in der Tatsache, daß auch K. Barth in seinem spekulativen Verständnis der Trinität, das er „rational“, obzwar nicht „rationalistisch“ nennt<sup>63</sup>, genau dem bekanntlich sonst von ihm kritisierten Hegel folgt, indem er „demselben Gott, der in unzerstörter Einheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist, ... auch in unzerstörbarer *Verschiedenheit* in sich selber gerade diese dreifache Weise von Sein“ zuschreibt<sup>64</sup>. Wird so, und zwar ausdrücklich auch für die immanente Trinität<sup>65</sup>, die Wesensidentität und die reale Verschiedenheit der göttlichen Seinsweisen dahingehend verstanden, daß der Geist das Offenbarsein Gottes des Offenbarers und seiner werthaften Offenbarung ist, dann besagt auch das nur eine Zweieinigkeit, weil das Offenbarsein Gottes gar keine dritte neue Seinsweise gegenüber seinem Offenbaren und seiner Offenbarung ist.

Das wird meinem Urteil nach unübersehbar, wenn man Barths Ausgangssatz, der „die Wurzel der Trinitätslehre“ sei: „Gott offenbart sich“<sup>66</sup>, gemäß dem klassischen Ansatz der spekulativen Trinitätslehre, aber ohne Änderung des entscheidenden Sinnes, so umformuliert: „Gott sagt sich aus“. Offensichtlich bilden nun zwar das Aussagensein und das Ausgesagtsein zwei relational entgegengesetzte Weisen, in denen Gott existiert. Aber sind, entsprechend der Barthschen Unterscheidung von Offenbarung und Offenbarsein, das Wort oder die Aussage und das Ausgesagtsein real verschiedene und zwei relational entgegengesetzte Seinsweisen?

Wie die Darstellung einer Tatsache ihr Dargestelltsein, die Aussage eines Sachverhaltes oder eines Wesens deren Ausgesagtsein ist, so ist doch auch die werthafte Offenbarung das ins Wort gebrachte Offenbarsein dessen, was offenbart wird oder sich offenbart. Gottes ewiges Wort ist sein Ausgesagtsein oder sein Offenbarsein für ihn. Hier ist keine reale Verschiedenheit anzusetzen.

Andererseits wird aber nicht nur in diesem eigentlichen Sinne das Wort oder eine Aussage ausgesagt, sondern in einem weiteren sachlich notwendigen Sinn heißt es auch, daß die dem Erkennen oder Aussagen vorgegebene, von ihnen darzustellende Sache oder Tatsache ausgesagt oder offenbart wird<sup>67</sup>. Daher wird mit dem Satz: „jeder Mensch ist sterblich“, nicht nur eine im Erkennen und Sagen gebildete wahre Aussage, sondern auch in der weiteren Bedeutung von „Aussagen“ der damit dargestellte und erkannte, unabhängig von seinem Ausgesagtsein bestehende, sprachunabhängige wirkliche Sachverhalt ausgesagt<sup>68</sup>. Ebenso ist in Gott eigentlich sein ewiges Wort ausgesagt, in weiterer Bedeutung aber auch das, was so im Wort dargestellt, offenbart oder ausgesagt wird: Gottes sich in drei Seinsweisen differenzierendes Wesen. Dieses Erkennt-, Offenbar- oder Gesagtsein Gottes in seinen drei verschiedenen Seinsweisen, die ja nicht verborgen und unerkannt sind, ist als Wahrsein eine notwendige transzendente Bestimmung seines Seins oder seines Wesens, wie sein Einessein oder Gutsein, keineswegs aber eine seiner drei relational entgegengesetzten Existenzweisen. Wohl ist nämlich das vom aussagenden Erkennen gebildete aus ihm hervorgehende Wort von seinem Prinzip auch real verschieden, aber das in ihm vollständig, also auch in der trinitarischen Differenz, erkannte und ausgesagte göttliche Wesen bildet in diesem seinem Erkenntsein keine besondere, unmitteilbare, relational einer anderen entgegengesetzte göttliche Seinsweise, sondern ist das den

<sup>63</sup> Barth, Die Kirchliche Dogmatik (abgekürzt KD) I, 1 (51947), 312.

<sup>64</sup> Ebd. 311, 315.

<sup>65</sup> Ebd. 352.

<sup>66</sup> Ebd. 312 (hier auch Rückverweis auf die frühere Formel: „Gott redet“) und 331.

<sup>67</sup> Thomas, S. Theol. I, 34, 1, 3 und Pot. 8, 1, 11, wo es heißt, nicht das, was erkannt wird, stamme vom Erkennenden, sondern das Wort.

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch G. Patzig, Sprache und Logik 1970, 39 ff.: Satz und Tatsache.



göttlichen Personen gemeinsame göttliche Wesen, das in seiner trinitarischen Entfaltung in realer Identität erkennend und erkannt ist.

Indem K. Barth das Ausgesagt- oder Offenbarsein Gottes des Offenbarers und seiner worthaften Offenbarung als dritte göttliche Seinsweise ausgibt, obwohl es das dem Vater und Sohn gemeinsame erkannte oder ausgesagte göttliche Wesen ist, wiederholt er der Sache nach Hegels These, die bleibende offenbare Wesensidentität von Vater und Sohn sei der Geist. Im Licht der „klassisch“ zu nennenden Trinitätslehre der Scholastik ist Barths Fehler offenkundig: er unterscheidet weder das notionale, personbildende, „zeugende“ Erkennen vom essentialen, das mit dem einen göttlichen Wesen identisch und den göttlichen Personen gemeinsam ist, noch das notionale, personbildende, „gezeugte“ Ausgesagt- und Erkenntnis vom essentialen Ausgesagt- und Erkenntnis, das allen göttlichen Personen zukommt<sup>69</sup>.

Im Unterschied zu Hegel, der den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn als eines Dritten eine unangemessene Vorstellung nannte, rezipiert Barth den kirchlichen Sprachgebrauch und sucht ihn als sachgemäß zu rechtfertigen. Seine Darlegung über den „ewigen Geist“, d. h. über die dritte Seinsweise der immanenten Trinität, wird gar so sehr als Auslegung der Bibel, der kirchlichen Lehre und der vorhegelschen dogmatischen Tradition durchgeführt, daß seine eigene rationale Konzeption des Geistes als des „Offenbarseins Gottes“ mit keinem Wort mehr erwähnt wird<sup>70</sup>. Das könnte freilich darin begründet sein, daß sie sich zwar auf Hegel, aber eben nicht auf die von Barth angeführten Zeugnisse zurückführen läßt. Aber in der Interpretation der genannten kirchlichen Zeugen und Zeugnisse zeigt sich dann doch seine nicht mehr eigens angeführte spekulative Konzeption der Trinität als das leitende und maßgebende Prinzip, das sich schließlich gegen die kirchliche Tradition durchsetzt: auch Barth nimmt glaubend an und auf nur das, was er denken kann. Und das dürfte so ja auch wohl notwendig sein: um zu glauben, muß man gedacht haben. Bekanntlich kann man aber auch inkonsequent und falsch denken.

Barth führt nun zwar zunächst die maßgebliche Bestimmung der kirchlichen Tradition an, der Hl. Geist sei „Werk“ („Frucht“ wäre sicher der angemessenere Ausdruck) der „gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes“<sup>71</sup>. Aber den Geist „das Ergebnis . . . der gemeinsamen Hauchung“ zu nennen, sei doch nur ein begriffloses Bild: „Die Bildlichkeit dieser Wendung braucht nicht betont zu werden“<sup>72</sup>. Begrifflos aber ist dieses Bild, weil zwar das göttliche „Zeugen“ rational als Erkenntnis, die das „Wort“ hervorbringt, begriffen werden kann – hier liegt „ein wahres und bedeutsames, aber inadäquates Verständnis vor“<sup>73</sup> –, nicht aber das den Geist hervorbringende gemeinsame „Hauchen“. Hinsichtlich des „Unterschieds von Zeugung und Hauchung“ muß es beim Bekenntnis des „ignoramus“ bleiben<sup>74</sup>, ja „dieser Unterschied ist sicherer und besser zu ignorieren als zu erforschen“, wie Barth mit F. Turretini sagt<sup>75</sup>.

Daß eine Umdeutung und Verkürzung des kirchlichen Trinitätsdogmas der Preis für solches Preis der Ignoranz ist, zeigt sich dann, wenn man fragt, was „Liebe“ zwischen Vater und Sohn dann noch besagen soll. Personale sich schenkende gegenseitige Liebe zweier wirkender oder „zusammenwirkender ‚Personen‘“ ist sie nach Barths Ansatz nicht, denn nicht derart wirkende Personen sind Vater und Sohn,

<sup>69</sup> Vgl. Thomas, S. Theol. I, 34, 1, 3 und Ver. 4, 2 und ad 3.

<sup>70</sup> KD I, 1, 489–514. – In der „spekulativen Darlegung“ wird das „Offenbarsein“ mit dem Geist identifiziert, vgl. 383.

<sup>71</sup> Ebd. 493.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Ebd. 499.

<sup>74</sup> Ebd. 500.

<sup>75</sup> Ebd. 498.



„sondern zwei Seinsweisen des einen Gottes“, die „an sich“ nicht personal sind, also nicht Subjekt schenkender Liebe sein können<sup>76</sup>. Daher muß „Liebe“ in Gott verstanden werden als „Gemeinschaft“ zwischen Vater und Sohn<sup>77</sup>. Solche „volle konsubstantiale Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn“, wie Barth „das Wesen des Geistes“ nennt<sup>78</sup>, ist aber doch schon im höchsten Sinn mit ihrer in der Verschiedenheit bleibenden Wesensidentität gegeben. Gemeinschaft, Liebe muß also wiederum als Zustand der „Identität Verschiedener“ verstanden werden, wie Hegel das formuliert hat. Statt Selbstmitteilung (*communicatio sui*) als wesentlich für das akthafte, wirkende göttliche Sein zu erkennen<sup>79</sup>, die aber nicht nur Selbstmitteilung in der Weise des mit dem Erkennen gegebenen naturhaften, zeugenden Sich-Darstellens im identischen Anderen ist (*generatio*), sondern auf Grund dieser Selbstdifferenzierung auch personale Selbstmitteilung in der Weise liebenden Sich-Schenkens (*spiratio*) wird, reduziert auch Barth das „ewige Sichselbsthervorbringen und Aussichselberhervorgehen“ Gottes auf das sich in sich darstellende Zeugen: „*Indem* . . . der Vater den Sohn hervorbringt, bringt er hervor den Geist der Liebe; denn *indem* er den Sohn hervorbringt, verneint Gott schon in sich selbst . . . das Einsamsein . . .; Gott . . . will nicht ohne den Anderen sein, . . . will sich selber nur . . . in dem anderen haben“<sup>80</sup>. Wie Barth so die schon mit der Wesensidentität gegebene „konsubstantiale Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn“ Geist nennt, so gibt er dann auch das mit der Perichorese gegebene „Miteinander des Vaters und des Sohnes“, ihr „aktives Zueinander und *Ineinander*“ als den „Heiligen Geist“ aus<sup>81</sup>. Das aber ist Hegels Geist.

Barths spekulativer Begriff des Hl. Geistes als der Seinsweise des Offenbarseins Gottes führt ihn aber nicht nur dazu, die Wesensidentität von Vater und Sohn als Geist, d. h. als bewußte oder gelebte „konsubstantiale Gemeinschaft“, und ebenso ihr mit der Wesensidentität gegebenes Ineinandersein als Geist, d. h. als bewußtes, „aktives“ Zueinander und Ineinander anzusetzen, sondern hat eine noch weiter reichende Konsequenz. Ist Gott nämlich erst in der Seinsweise des Geistes sich offenbar und selbstbewußtes, ichhaftes Subjekt – und das ist ja eine unverzichtbare Bedingung fürs Personsein –, dann konstituieren sich im „Sichselberhervorbringen“ Gottes nicht drei ihrer selbst bewußte göttliche Personen, sondern die eine göttliche Person als „in und für sich seiendes Ich“<sup>82</sup>. Dieses „eine göttliche Subjekt“<sup>83</sup> ist aber in der Selbstkonstitution Gottes durch drei Seinsweisen vermittelt, die „an sich“ je ein „Es“, nicht ichhaft-personal sind<sup>84</sup>. Was die klassische Trinitätslehre und das kirchliche Dogma die drei göttlichen Personen nannte, sind also nur „Momente“ des „Gottseins Gottes“<sup>85</sup>, in denen er sich als eine Person konstituiert.

<sup>76</sup> Ebd. 511: „Gott der Vater und Gott der Sohn, die ja eben nicht zwei entweder für sich oder zusammenwirkende ‚Personen‘ sind, sondern zwei Seinsweisen des einen Seins Gottes.“ Ebd. 512 heißt es dann, „an sich (das gilt auch vom Vater und vom Sohn) sei der Geist ein ‚Es‘“.

<sup>77</sup> Ebd. 504.

<sup>78</sup> Ebd. 505.

<sup>79</sup> Thomas, 1 Sent. 4, 1, 1.

<sup>80</sup> KD I, 1, 507.

<sup>81</sup> Ebd. 492 und 511.

<sup>82</sup> Ebd. 378.

<sup>83</sup> Ebd. 492 f.

<sup>84</sup> Ebd. 512.

<sup>85</sup> Ebd. 401 f. – In KD III, 2, 390 nennt Barth jedoch, bei der Frage der Ebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau mit Gott, Vater und Sohn ein „Ich und Du“, was ja der Tradition entspricht. In KD IV, 2, 46 oder 859 wird jedoch die einschlägige Lehre des ersten Bandes wiederholt.



Auch diese Umdeutung der christlichen Trinitätslehre, die man die Negation zwar nicht ihrer eben uninterpretierten metaphysischen Begrifflichkeit, wohl aber ihres Sinnes wird nennen müssen, wiederholt genau die entsprechende Position Hegels. Denn Hegel hat in Auseinandersetzung mit der schon erwähnten Kritik Spinozas an der Personalität Gottes ebenfalls die trinitarischen Personen zu Momenten der einen absoluten Persönlichkeit Gottes erklärt: „Im Christentume ist Gott in seiner Wahrheit und deshalb als in sich durchaus konkret, als Person, als Subjekt und . . . als Geist vorgestellt. Was er als Geist ist, expliziert sich für die religiöse Auffassung als Dreiheit der Personen, die für sich zugleich als eine ist“<sup>86</sup>. Gott als eine Person ansetzen aber heißt für Hegel das, was „die religiöse Auffassung“ als drei Personen „vorstellt“, als Momente der Selbstkonstituierung des absoluten Subjektes begreifen: „... die drei Personen sind so nur als verschiedene Momente gesetzt“<sup>87</sup>. Hegel war freilich konsequent genug, diesem einen absoluten Subjekt und selbstbewußten Wesen die Freiheit abzusprechen, eine Welt und endliche Geister zu schaffen oder nicht zu schaffen: „Freundlos war der große Weltenmeister / Fühlte Mangel, darum schuf er Geister“, ohne die er nach dem Schlußwort der „Phänomenologie des Geistes“ „das leblose Einsame wäre“<sup>88</sup>.

So wurde es die Hauptaufgabe des „spekulativen Theismus“ des 19. Jhs., die Personalität Gottes gegen ihre Auflösung in der Immanenz von Welt und Geschichte darzulegen. E. von Hartmann, der diese Bemühungen, Gott als ein- oder dreipersonlich aufzuweisen, sämtlich für gescheitert hielt, hat die Differenz solchen christlich sein sollenden „Theismus“ zum christlichen Glauben mit einem schlichten Argument herausgestellt, dem man sich nur entziehen kann, wenn man in der Trinitätslehre Widersprüchlichkeit und Absurdität für das Zeichen der Wahrheit hält, was freilich selbst ein Dogmatiker vom Range P. Althaus' für den Gipfel der Weisheit auszugeben sich nicht scheute<sup>89</sup>. E. von Hartmann schreibt: „Der Theismus, der . . . seinen Gott als *eine* selbstbewußte Persönlichkeit ansieht, hat bereits . . . mit dem Christentum gebrochen; denn es ist ein Widerspruch, daß . . . eine Person zugleich drei Personen sein soll. Wer da annimmt, daß der unus Deus zwar Selbstbewußtsein, aber nur ein Selbstbewußtsein (nicht drei) habe, der ist gänzlich außer Stande, die geschichtliche Genesis der drei christlichen Gottheitspersonen . . . zu respektieren . . .; er kann konsequenter Weise nur beim Modalismus oder Unitarismus enden“<sup>90</sup>.

Daß in der Theologie unseres Jahrhunderts gleichwohl wieder der theistische, im Sinne des modernen Personbegriffes einpersönliche Gott propagiert wurde, dem man freilich wegen der Tradition drei an sich eshafte Seinsweisen zuschrieb, ist wesentlich auch auf die Neuscholastik zurückzuführen, sofern sie auf dem ontologischen Personbegriff der Scholastik beharrte und den modernen Personbegriff für ihre Gotteslehre ablehnte. K. Barth beruft sich für seine These, es gäbe in Gott nur „*ein* Selbstbewußtsein“ – folglich nur ein Ich, folg-

<sup>86</sup> Ästhetik (hg. Bassenge) I, 78.

<sup>87</sup> Phil. Rel. II, 2, 71; Phän. 528; Berl. Schriften 14. – Vgl. die Barths Formulierungen fast vorwegnehmende Zusammenfassung der spekulativen Trinitätslehre bei C. F. Göschel, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen . . . (Berlin 1838) 13: „Es ist eben Gott, welcher offenbart, es ist Gott, welcher geoffenbart wird, es ist Gott, welchem die Offenbarung geschieht . . . Die Trinität ist so das Prinzip der absoluten Persönlichkeit.“

<sup>88</sup> Vgl. Gesch. Phil. XVII, 108; Phän. 564.

<sup>89</sup> P. Althaus, Die christl. Wahrheit (1966) 697.

<sup>90</sup> E. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. 2. Aufl. o. J. 600 f.



lich nur eine Person im neuzeitlichen Sinn des Wortes –, auf die Dogmatik F. Diekamps<sup>91</sup>. Von hier aus und darin in Übereinstimmung mit Barth lehnt auch K. Rahner – und das ist die vorherrschende Lehre katholischer Theologie geworden – „drei verschiedene Bewußtseine in Gott“ und die Verwendung des Personbegriffes in seinem modernen Sinn für das Verständnis der Trinität ab<sup>92</sup>.

Bereits J. Kleutgen, der im deutschen Sprachraum maßgeblich die neuscholastische Bewegung prägte, hatte die neuzeitliche These abgelehnt, Selbstbewußtsein sei für die Person konstitutiv. Dann, so argumentiert er, müsse man in Gott drei verschiedene Selbstbewußtseine annehmen, und so könne „man dem Irrtum der Tritheisten nicht entgegen“<sup>93</sup>. Andererseits hält Kleutgen aber doch daran fest, daß in Gott „jede Person nicht bloß sich, sondern auch die anderen... erkennt“, ihr also das Bewußtsein von ihrer unmitteilbaren nur ihr eigenen Seinsweise nicht fehlt. Inwiefern dann Selbstbewußtsein doch nicht unabdingbar für die Personalität der göttlichen Personen sein soll, wie zugleich behauptet wird<sup>94</sup>, bleibt mir unerfindlich. Zwar erkennen sich die göttlichen Personen natürlich nicht mittels eines durch das Wort „Ich“ oder „ego“ bezeichneten sehr leeren Begriffes, aber angesichts der in Gott gegebenen völligen Identität von Sein und Wahrheit, d. h. von Sein und bewußtem offenbarem Sein, ist es unmöglich, den real verschiedenen Seinsweisen real verschiedene Weisen bewußten Seins, also ichhaftes Bewußtsein ihrer besonderen Existenzweise, abzusprechen. So hinderte ihr Antimodernismus die Neuscholastik, sich auch ihr eigenes Erbe voll zu eigen zu machen. Wenn nämlich das göttliche Sein, die unbegreifliche Fülle lebendigster Wirklichkeit, wesentlich in sich bleibende (immanente) Selbstmitteilung ist, die sich vom Selbstdarstellen zur liebenden Selbsthingabe differenziert, so daß es in bleibender Wesensidentität in drei nur relational verschiedenen Weisen vollzogen wird, dann sind diese Weisen, in denen Gott existiert und die das göttliche unendliche Leben als dessen Träger und Subjekte vollziehen, „personal“ gerade und genau im Sinn des modernen Personbegriffes: dialogisch so wesenhaft aufeinander bezogen, daß ihr persönliches Eigensein und Selbstbewußtsein nur in solchem Bezogensein aufeinander besteht, während sie gemeinsam ohne Vorbehalt eines je Eigenen das eine ungeteilte, aber mitteilbare göttliche Leben vollziehen, also als der eine absolut in sich ruhende

<sup>91</sup> KD I, 1, 377.

<sup>92</sup> K. Rahner, Schriften zur Theol. IV, 131; ders. „Trinität“, Sacramentum Mundi IV, 1018; ders. Ein kleiner Katechismus für Erwachsene, in: Notwendige Bücher (H.-Wild-Festschrift) (1974) 131; dem folgt auch J. Splett, Hegels Trinitätslehre (1965) 148.

<sup>93</sup> J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, I (1867) 329.

<sup>94</sup> Ebd. 369.



Gott leben<sup>95</sup>. Wenn die Theologie, statt so die personale, dialogische Struktur des göttlichen Lebens als Grund und Maß jeglichen personalen Lebens zu explizieren, einen einpersönlichen nicht in sich relationalen Gott im Sinne des philosophischen Theismus lehrt, was sie in der Neuzeit weithin getan hat und tut; wenn infolgedessen „die Christen ... in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe fast nur ‚Monotheisten‘ sind“<sup>96</sup>, dann könnte solcher Theologie erneut Hegels auf die Preisgabe der Trinitätslehre gemünztes Wort entgegengehalten werden: „Das Salz ist dumm geworden“<sup>97</sup>. Aber solche Selbstkritik hat die Theologie, sofern sie sich von der Neuscholastik oder der Theologie Barths gelöst hat, inzwischen doch schon selber geübt. So liegt nach J. Ratzinger das Neue des christlichen Offenbarungsgeschehens wesentlich in der Erfahrung, daß Gott „kein einfaches Ich“ ist, sondern, obwohl unaufhebbar einer, dialogisch lebt und im Wort und in der Liebe „als Ich und Du und Wir besteht“<sup>98</sup>. Von dieser

<sup>95</sup> Unter der in der älteren Tradition selbstverständlichen Voraussetzung (vgl. Thomas, S. Theol. I, 34, 1, 3), daß jede göttliche Person oder Existenzweise sich und die anderen erkennt, also notwendig ihrer selbst bewußt ist, dürfte die Kongruenz und Affinität des traditionellen „ontologischen“ Personbegriffes, wie er in der Trinitätslehre gefaßt wurde, mit dem modernen dialogisch-relational verstandenen Personbegriff unschwer einleuchten. Von Gott ausgesagt, bezeichnet nämlich nach Thomas (S. Theol. I, 29, 4) der Ausdruck „Person“ „direkt eine Relation, mitfolgend das Wesen“. Eine Relation als „etwas in der göttlichen Natur Subsistierendes“ denken heißt aber, unter Preisgabe der hier unangemessenen aristotelischen Kategorien, das göttliche Sein oder Gottes Substanz als in relationalen Modi existierend denken, also als zeugendes Sagendsein, gezeugtes Ausgesagtsein und gehauchtes Geschenksein. Zwar anerkennt auch Thomas die traditionelle Auffassung, die Personen in Gott seien je besondere „modi existendi“ (S. Theol. I, 30, 4, 2; Pot. 9, 5, 23), aber Richard von St. Viktor hat das klarer und enger mit dem Personbegriff verknüpft: „persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum“ (De Trin. IV, 24). Wenn die göttlichen Personen so im Modus des Bezogenseins aufeinander und als diese Modi existieren, liegt insofern eine genaue Entsprechung zum dialogischen Personbegriff vor: Kein Ich ohne Du.

Die Grenze des scholastischen ontologischen Personbegriffs scheint mir nicht darin zu liegen, daß er ontologisch war, sondern darin, daß er sich zu sehr an der aristotelischen, am Modell unpersonalen Dinge gewonnenen Ontologie orientierte, was nur (Dietrich von Freiberg ausgenommen) in der Trinitätslehre durchbrochen wurde. Ist das Selbst- oder Ichbewußtsein, ferner das Anerkanntsein, das die sittliche und rechtliche Freiheit der Person konstituiert, ontologisch ein Akzidens einer Substanz oder nicht vielmehr auch – wie die göttlichen Seinsweisen – Modi, in denen und als die ein Wesen existiert? Auch Sprache, die Sprechen ermöglicht und im Sprechen je besonders vollzogen wird, sprengt ja das aristotelische Schema von Substanz und Akzidens. Könnte vielleicht auch Sprache als Modus des Seins der in ihr lebenden Menschen verstanden werden, als die Weise, wie sie sich und ihre Welt je schon verstanden und dargestellt haben, als Modus also des Erkennt- und Dargestelltseins? Vielleicht könnte eine schon oft als Desiderat angemeldete „trinitarische Ontologie“ solche Wege gehen.

<sup>96</sup> Rahner, Schriften ... IV, 105.

<sup>97</sup> Phil. Rel. II, 2, 230.

<sup>98</sup> J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Dogmatik, in: Das Personverständnis in der Pädagogik (hg. J. Speck) (1966) 160 f. und 169; ders., Einführung in das Christentum (©1968) 142.



Einsicht her hat W. Kasper vor kurzem die Trinitätslehre K. Barths und K. Rahners entschieden kritisiert: Den Personbegriff in der Trinitätslehre aufgeben und „statt dessen von Seins- bzw. Subsistenzweisen“ sprechen, hieße „diese um ihren ‚Ertrag‘“ bringen, um die Aussage nämlich, „daß die Wirklichkeit als ganze zutiefst personal bzw. interpersonal strukturiert ist“<sup>99</sup>. Und jüngst hat W. Pannenberg die Strukturgleichheit der Trinitätslehre Barths und Hegels aufgezeigt und die von ihnen vollzogene Umdeutung der trinitarischen Personen in Momente bzw. Seinsweisen eines dadurch konstituierten einzigen göttlichen Personsubjektes als unhaltbar zurückgewiesen: man müsse „die Auffassung des einen göttlichen Wesens als Person im Sinne von Selbstbewußtsein als die Häresie des christlichen Theismus beurteilen“<sup>100</sup>.

Dem ist höchstens hinzuzufügen, daß die in der Theologie seit langem verbreitete Auffassung, in Gott gäbe es nur ein Selbstbewußtsein und ein Ich freilich keine formelle Häresie ist, weil die Bischöfe und Kirchenleitungen darin anscheinend keine Entstellung und Aushöhlung der überlieferten, ihrem Glaubenszeugnis anvertrauten Offenbarungswahrheit sehen. Sollte man das Problem aber nur für eine hochspekulative Frage halten, die ohnehin keinen Bezug zur christlichen Lebenspraxis habe, wäre das ein Bruch mit der älteren kirchlichen Tradition, die in der Erkenntnis der Trinität das Salz christlicher Existenz sah: „In tantum vivimus, in quantum beatam Trinitatem agnoscimus“<sup>101</sup>.

## VII.

Trotz solcher grundsätzlichen Kritik an seiner Trinitätsspekulation Hegel als den „Philosophen der Trinität“ zu rühmen, mag paradox sein. Wenn das Christentum jedoch die Religion der Freiheit ist, Christus die Menschheit zur Freiheit befreit hat und wenn andererseits erst Hegel die Selbstentäußerung des trinitarischen Gottes als Möglichkeitsbedingung endlicher, wesentlich geschichtlicher Freiheit herausgestellt hat, die deshalb nie nur menschliche, sondern göttlich-menschliche Freiheitsgeschichte ist, dann ist die gegenwärtig besonders von J. Moltmann geforderte „Erweiterung . . . der traditionellen Auffassung der Trinität“ zur Konzeption einer „trinitarischen Geschichte Gottes“ in der Tat „Hegel, dem Philosophen der Trinität zu verdanken“<sup>102</sup>, und dann bleibt seine aus der Analyse unserer Freiheit entwickelte Freiheitslehre trotz aller Einseitigkeit und Verkürzung von epochaler Bedeutung.

<sup>99</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus* (1974) 219.

<sup>100</sup> W. Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre: Kerygma u. Dogma* 23 (1977), 25–40.

<sup>101</sup> Rupert von Deutz, *De. Trin.* IX, 24, PL 167, 1828 A.

<sup>102</sup> Moltmann, a. a. O. (wie Anm. 65).



Soll es nämlich sittliche Freiheit auch vor Gott und Gott gegenüber geben – das ist ja Hegels Grundgedanke – dann muß, wenn es Freiheit nur im Prozeß gegenseitiger Anerkennung gibt, auch Gott die endliche Freiheit als gleichberechtigt anerkennen, also in den Prozeß gegenseitiger Anerkennung eintreten und somit selber sich seiner Ewigkeit entäußernd geschichtlich und endlich werden. Schöpfung und Befreiung zur Freiheit zusammendenkend erklärt Hegel daher: „Wie göttlicher Wille und menschliche Freiheit zu vereinigen sei, gehört zum absoluten, göttlichen Leben, das göttlicher Geist ist“<sup>103</sup>. Soll aber die Rede von Gott „als Geist kein leeres Wort sein, so muß er als dreieiniger Gott gefaßt werden“, der „sich zum Gegenstand seiner selbst macht“ (im Sohn und im endlichen Geist), . . . „dann in diesem Gegenstand bleibt, ferner in dieser Unterschiedenheit seiner von sich selbst zugleich den Unterschied aufhebt und in ihm sich selbst liebt, d. h. identisch mit sich ist“<sup>104</sup>. „Im freien Willen hat“ daher „das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart“, weshalb es „der Gang Gottes in der Welt“ ist, „daß der Staat ist“, und zwar als „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“<sup>105</sup>. So verwirklicht sich Gott, weil er nicht wahlfrei schafft und frei sich entäußert, erst voll und ganz in der Geschichte, und zwar schließlich im voll verwirklichten Reich der Freiheit, das mit dem freiheitlichen Staat, der christlichen Gemeinde, deren Geist Gott ist, und mit der Gott begreifenden spekulativen Philosophie gegeben ist: „Gott“, . . . der „in der christlichen Gemeinde zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangt“, . . . muß als Heiliger Geist erkannt werden<sup>106</sup>. Ohne ewige vorzeitliche Vollendung der Selbstkonstitution Gottes in der immanenten Trinität kann es – das ist konsequent – auch keine nachzeitliche Vollendung in der eschatologischen Verklärung der Schöpfung geben.

Aber gerade dann, wenn Gott gegen Hegel als freier Schöpfer der Natur begriffen wird, muß erst recht anerkannt werden, daß endliche, unter Naturbedingungen stehende Freiheit, die in ihrer Freiheit auch Gott anerkennen, lieben soll, sich ihm aber auch versagen kann, von Gott zuvor als mit ihm gleichberechtigte Freiheit anerkannt sein muß. Solche endliche Freiheit ermöglichende Anerkennung durch Gott bedeutet aber – analog der Zuerkennung der Freiheitsrechte an einen sonst als Sache behandelten Sklaven – Erhebung aus dem Reich der Natur, über das Gott als absoluter Herr verfügen kann, auf das Niveau seiner eigenen Freiheit, Erhebung also zur Gleichberechtigung und Partnerschaft mit ihm im Reich der Freiheit, das Gott und Mensch verbindet. Daher ist das vom „physischen Reich der Natur“

<sup>103</sup> Phil. Rel. II, 2, 125.

<sup>104</sup> Ebd. I, 1, 41.

<sup>105</sup> Rechtsphil. VII, 74 u. 336 f.

<sup>106</sup> Enz. 381, Z.



unterschiedene Reich der Freiheit, wie schon Leibniz erkannt hat, „Reich der Gnade“<sup>107</sup>: Gleichberechtigung mit göttlicher Freiheit und Partnerschaft mit Gott kann es für ein Geschöpf nämlich nur durch frei gewährte Teilhabe an göttlicher Freiheit geben, also durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an seine vernünftigen Kreaturen, die dadurch zu neuem, freien Leben wiedergeboren werden.

Für Gott aber bedeutet solche Selbstmitteilung seiner Freiheit an die Geschöpfe und die Konstituierung des Endlichen und Unendlichen verbindenden Reiches der Freiheit freie Entäußerung seiner Allmacht zugunsten endlicher Freiheit, Eintritt in die Geschichte, Geschichtlichwerden, somit auch Verendlichung und mit dem Sich-Öffnen für geschichtliche Partner das Eröffnen einer Zukunft auch für ihn. Ziel und Ende der göttlich-menschlichen Freiheitsgeschichte aber ist dann, wenn Gott sein bereits in sich vollendetes Leben frei für andere öffnet, nicht schon die durch seine Selbstentäußerung ermöglichte gegenseitige Anerkennung der zur Verwirklichung des Reiches der Freiheit berufenen Menschen im Staat und ihre geschichtliche Erkenntnis und Anerkennung Gottes in der Religion und spekulativen Philosophie, sondern erst die Vollendung des Reiches der Freiheit in Anteilgabe an göttlichem Leben im Modus nichtentäußerter ewiger Seligkeit, damit auch die Rückkehr Gottes aus seiner Selbstentäußerung zu seinem um sein Reich bereicherten ewigen Leben. Vollendet aber wird das Reich der Freiheit erst durch solche Teilhabe am ewigen Leben Gottes, weil es – das hat Marx mit Recht gegen Hegels Konzeption des Reiches der Freiheit geltend gemacht<sup>108</sup> – auch die „Aufhebung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur“ bringen muß, was offenkundig aber nicht die klassenlose Gesellschaft, sondern allein die volle Vergöttlichung auch der Natur bringt, die nur in solcher Verklärung endliche durch sie bedingte Freiheit nicht mehr hemmt und oft „ungerecht“ unterdrückt, sondern, mit ihr versöhnt, erfüllt. Schließlich vollendet sich auch Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen, zu seinem Volk, nicht schon in der Erhebung in den Stand der Partnerschaft, sondern erst in der endgültigen Vereinigung mit ihm, in der sich die auch von ihm nicht erzwingbare gegenseitige Liebe ewig erfüllt.

Wenn die menschliche Freiheitsgeschichte derart durch eine Selbstentäußerung und Selbstmitteilung Gottes ermöglicht ist, dann muß auch von hier her eine personale Differenz in Gott anerkannt werden. Denn für die Freiheitsgeschichte und in ihr existiert Gott als allmächtiger und – in der absoluten Respektierung endlicher Freiheit – ohnmächtiger, als ewiger und geschichtlicher, als unwandelbarer und werdender, als vollkommener und durch sein Reich noch zu vervoll-

<sup>107</sup> Leibniz, *Monadologie* §§ 84–90.

<sup>108</sup> Marx, *Ökon.-philos. Manuskripte*, MEW Ergänzungsband, I, 536.



kommender Gott; das göttliche in sich ruhenbleibende und sich entäußernde Leben kann also nicht von nur einer göttlichen Person vollzogen werden.

Hegels Konzeption der Trinität – das sollte hier im Umriss dargelegt werden – ist nicht nur zu kritisieren, sondern wegen ihrer engen Verknüpfung mit der erhellenden Kraft seiner Freiheitslehre auch zu rezipieren. Dazu scheint die Zeit reif zu sein: Zwar hat die christliche Theologie seit alters gelehrt, der Mensch könne sein letztes Ziel, das auch Thomas von Aquin die „höchste Freiheit“ genannt hat<sup>109</sup>, nur erreichen kraft göttlicher Gnade als Teilhabe an der göttlichen Natur, also aufgrund der Selbstmitteilung göttlicher Freiheit an die vernünftigen Kreaturen<sup>110</sup>; aber daß „Freiheit ein eigentlich theologischer Begriff“ sei, da „in strengster Identität die Gabe des Heils selber“, wie K. Rahner formuliert hat<sup>111</sup>, ist so bisher doch noch nicht gesehen worden. Wenn sittliche Freiheit als interpersonales Geschehen, wie dargelegt, wesentlich Geschenk ist, das, indem es gewährt wird, freilich auch abgelehnt werden kann<sup>112</sup>, dürfte ihre Identität mit Gnade aber unschwer einleuchten. Und daß es endliche Freiheit nur geben kann, wenn Gott so frei ist, nicht mehr nur für sich, sondern für andere zu leben, in einer Herablassung zu seinen endlichen Partnern sich seiner Allmacht zu entäußern und mit der Ermöglichung endlicher Freiheit, deren nicht programmierte Handlungen apriori nicht wißbar sind, auch seine Allwissenheit aufzuheben: das haben jüngst F. Van Steenberghe und W. Pannenberg dargelegt<sup>113</sup>. Hier einschlägig ist endlich auch das heute verbreitete Problembewußtsein, ob Gott in der christlichen Theologie nicht lange zu sehr im Sinne der griechischen Metaphysik als nur unveränderlich, ewig und leidensunfähig gedacht wurde – unter Negation seiner ja von Hegel wieder geltend gemachten Veränderlichkeit, Geschichtlichkeit und Leidensfähigkeit, zu der er sich freilich selbst bestimmt<sup>114</sup>.

<sup>109</sup> Thomas, *Opuscula Theol.* (hg. Spiazzi) II, 288.

<sup>110</sup> Thomas, *S. Theol.* I, II, 62, 1.

<sup>111</sup> K. Rahner, *Schriften* ... II, 105; vgl. im selben Sinn W. Pannenberg, *Gottesgedanke* ... , a. a. O. 41.

<sup>112</sup> Nach Hegels Freiheitsanalyse ist nur sittliche Freiheit wahre Freiheit (Enz., 380; *Phil. Rel.* II, 1, 115). Das Versagen der Freiheit und ihr Mißbrauch als unsittliche Willkür ist Beharren im bloß Natürlichen, also Verweigerung der Erhebung ins Reich der Freiheit. Vgl. Oeing-Hanhoff, *Konkrete Freiheit*, a. a. O. 337 f.

<sup>113</sup> Vgl. F. Van Steenberghe, *Connaissance divine et liberté humaine*: RTL 2 (1969) 46–68; Pannenberg, *Gottesgedanke* ... , a. a. O. 40.

<sup>114</sup> W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philos. Gottesbegriffs als dogmatisches Problem* ... in: *Grundfragen* ... , a. a. O. 296–346; H. Küng, *Menschwerdung Gottes* (1970) 522–557 und bes. 647–670. – Wenn Gott, obwohl in sich ewig, unveränderlich usw., in seinem liebenden Bezogensein auf seine Geschöpfe sich zur Geschichtlichkeit, zum Werden und Leiden bestimmen kann, aber auch um seiner endlichen Partner willen ebenfalls unendlich, allmächtig usw. bleiben muß (sonst wären Dank- und Bittgebet und die Hoffnung auf endgültige Erlösung nicht mehr möglich), liegt



Mit all dem konvergiert, daß von seiten der Philosophie angesichts der gegenwärtigen „epochalen Veränderung des Bewußtseins“ geltend gemacht wird, hierbei dürfe „das Bewußtsein von Gott nicht leer ausgehen“, Gott müsse neu, als „vollkommene Freiheit“, die endliche Freiheit ermögliche, gedacht werden. H. Krings kommt in seinen wegweisenden Darlegungen darüber zu der These, daß „die Entäußerung Gottes der notwendige Bezugsrahmen“ sei, „innerhalb dessen der Entschluß transzendentaler Freiheit aufgegeben ist“<sup>115</sup>. Geschieht aber Freiheit notwendig in gegenseitiger Anerkennung, ist, um Gottes Sein zu denken, die Konzeption eines relationalen Seinsbegriffes erforderlich, der Sein als „In-sich-Bezogenheit“ (Sich-in-Selbstmitteilung-Differenzieren) zu verstehen erlaubt – im strikten Gegensatz zum griechischen apersonalen „Identitätsmodell“, demgemäß etwas um so seiender und vollkommener ist, je mehr es abgeschlossen in und bei sich selbst ist. Es dürfte bemerkenswert sein, daß die Forderung nach einer solchen neuen Seinskonzeption, die auch, wie schon die sowohl metaphysische wie geschichtsphilosophische Philosophie der Freiheit, die Grenzen zwischen den traditionellen philosophischen Disziplinen überschreiten müßte, gerade auch von Theologen wie J. Baur und W. Kasper erhoben wird – und zwar von der Trinitätslehre und Christologie her!<sup>116</sup> Diese verschiedenen Ansätze gälte es zusammenzufassen und historisch und „systematisch“ zu entfalten.

Bedeutsam dürfte das unter anderem aus folgenden zwei Gründen sein: Erstens zeigt sich dann, wenn mit Hegel nicht nur die Wiedergeburt im Hl. Geist als konstitutiv für sittliche Freiheit anerkannt wird, sondern damit auch „die eigene Geschichte . . . als Gottesgeschichte zu begreifen“ ist<sup>117</sup>, eine bereits von J. Moltmann überzeugend herausgestellte Übereinstimmung mit jüdischer Theologie. Wird nämlich in der Geschichte des Reiches der Freiheit Gott schließlich derart alles in allem, daß dann der zu ihrer Ermöglichung nach „außen“ gesandte Hl. Geist wieder mit seinem innertrinitarischen Ursprung vereinigt wird, die Freiheitsgeschichte also auch Einigung Gottes mit sich selbst ist, dann scheint sich das fast völlig mit der jüdisch-mystischen Lehre von der „Schechina“ zu decken, die der Geist Gottes ist, der Israel,

---

es nahe, in der „Sendung“ des Sohnes und des Geistes nach „außen“ die Selbstentäußerung Gottes anzusetzen, statt – wie es in der Tradition, z. B. bei Thomas, geschieht (S. Theol. I, 43, 2, 2) – auch die Lehre von der *missio* der göttlichen Personen unter das Axiom ihrer Unveränderlichkeit zu stellen. Wo und wann das – etwa in der Geschichte der Kenosis-Theologie – bereits geschehen ist, bleibt nachzutragen: „Lesen ist gut gegen Originalität“!

<sup>115</sup> H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken: PhJ 77 (1970) 225–37; ders., „Freiheit“, Handbuch philos. Grundbegriffe (hg. H. Krings u. a.) (1973) 493–510.

<sup>116</sup> J. Baur, Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin 1274/1974 (hg. L. Oeing-Hanhoff) (1974) 161–174; W. Kasper, a. a. O. 22 („geschichtliche und personale Ontologie“).

<sup>117</sup> J. Moltmann, a. a. O. 213.



d. h. dem einen Volk Gottes, auch und gerade in seiner Leidensgeschichte einwohnt und dessen Einigung mit Gott das endgültige Heil ausmache<sup>118</sup>. Bereits bei F. H. Jacobi aber wird die Lehre von der Schechina mit dem Wesen der Freiheit zusammengedacht: „Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend . . .; seine Freiheit ist die verborgene Schechina“<sup>119</sup>. Sollte die so verstandene Trinitätslehre, statt entscheidendes Hindernis im jüdisch-christlichen Gespräch zu sein, vielleicht gar eine verbindende Brücke werden können? Zweitens – und das liegt auf der Hand – ist die herkömmliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie, die zumeist an den Gegensatz zwischen einem ungeschichtlich gedachten „natürlichen Wissen“ und dem „übernatürlichen“ Glauben gebunden ist, zu revidieren, wenn Freiheit auch philosophisch in sowohl geschichtlicher wie spekulativer Reflexion derart gedacht werden muß, daß die in Jesus Christus erfolgte Offenbarung der Trinität die Angel der Weltgeschichte ist. Muß man in dieser Problemsituation nicht mit W. Pannenberg<sup>120</sup> die Chance einer Vermittlung in dem Streit zwischen Philosophie und Theologie darin sehen, daß „Philosophie selbst theologisch wird oder“ (von ihr sich unterscheidende, nämlich vom kirchlichen Glaubensbewußtsein, das sie rational zu rechtfertigen hat, ausgehende) „Theologie als wahre Philosophie zu überzeugen vermag“?

<sup>118</sup> Ebd. 219 und *ders.*: *Der gekreuzigte Gott* (21973) 261 ff.

<sup>119</sup> F. H. Jacobi an Herder 30. Juni 1784, WW (hg. F. Köppen) III, 491.

<sup>120</sup> W. Pannenberg, *Gottesgedanke . . .*, a. a. O. 62.