

Bewußtsein und Glaube des trinitarischen Gottes¹

VON MARKUS MÜHLING-SCHLAPKOHL

1. Das Problem

„[I]ch sollte auch glauben, daß drei eins sei und eins drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele.“² Dieses Zitat, mit dem Goethe seine Probleme mit der christlichen Trinitätslehre markiert, ist Symptom für einen Bedeutungsverlust der Trinitätslehre, der im Laufe der Geschichte im christlichen Westen eingetreten ist. Christliche Theologie hat zwar nie behauptet, daß eins gleich drei sei oder drei gleich eins, konnte aber offensichtlich ihr Anliegen nicht vermitteln, wenn es zu derartigen Mißverständnissen kam. Denn die Trinitätslehre bezieht ja die Drei und das Eine auf unterschiedliche Hinsichten, so daß es zu keinem Widerspruch kommt. Die „Drei“ beziehen sich auf die Hypostasen oder Personen, die „Eins“ auf die Usie oder das Wesen. Rein syntaktisch gibt es hier also kein Problem. Die semantische Frage bleibt aber, was Usie und Hypostase jeweils bedeuten sollen. Besonders über den Personbegriff scheint sich auch nach der Renaissance trinitarischer Theologie seit dem zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts kein Konsens abzuzeichnen. Dabei scheint die Gretchenfrage der Neuzeit im Raum zu stehen, „Wie hältst Du’s mit der Selbstbewußtheit der Personen?“ zu der kaum Stellung bezogen wird. Diese Frage ergibt sich u. a. aus dem Wunsch nach Vorstellbarkeit oder Vergleichbarkeit mit kreatürlichen Personen, für die Selbstbewußtheit in der Neuzeit eine wichtige Zuschreibung ist. Und diese Zuschreibung geschieht offensichtlich auch im öffentlichen, quasi „säkularen“ Verständnis der Trinität, was sich sogar an einem Popsong von Don McLean zeigen läßt, wenn es heißt: „The three *men* I admire at most, the Father, Son, and the Holy Ghost.“ Die Schwierigkeit der Beantwortung der Frage der Zuschreibung von Selbstbewußtheit zu den göttlichen *personae* beruht nicht nur auf theologischen Problemen, sondern auch auf Problemen der „philosophy of mind“, denn schon im kreatürlichen Bereich ist es nicht einfach zu sagen, was Selbstbewußtheit ist. Dieser Aufsatz will sich dieser Frage annehmen, indem er nach einer kurzen historischen Problemskizze einen neuen Problemlösungsvorschlag unterbreitet.

1.2 Geschichte des Problems

Als 325 während des arianischen Streits Hosius von Cordoba die Homoousios-Formel einbrachte, konnte dies nicht zu einer Lösung des Streits führen. Da *hypostasis* und *ousia* noch synonym gebraucht wurden,

¹ Vortrag vor dem „Ökumenischen Arbeitskreis Theologie“ am 3.11.2001 im Ökumenischen Institut, Heidelberg.

² J. W. v. Goethe, Gespräch mit J. P. Eckermann, 4.1.1824, zit. n. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg i. Br. 1997, 20.

mußte *homoousios* von den Origenisten des Ostens nicht als wesensgleich, sondern als persongleich verstanden werden, so daß die Formel, die das Problem der Differenzierung verschiedener Hinsichten lösen sollte, gerade dieses Problem nicht lösen konnte. Erst als in der Theologie des späten Athanasius und der Kappadozier eine Differenzierung von *hypostasis* und *ousia* eintrat, dergestalt, daß *hypostasis* das partikulare Sein, *ousia* das allgemeine Sein bezeichnete, erlangte die trinitarische *Homoousios*-Formel als Lösungsmöglichkeit klärende Kraft. Damit war die eingangs genannte syntaktische Differenzierung gewonnen, nach der die Trinitätslehre zumindest kein logischer Widersinn ist. Das semantische Problem des Gegenstandsbezugs war aber nur ansatzweise bearbeitet: Sicher war, daß die drei Personen partikulares Sein sind, und daher spezifische Individuationsmerkmale benötigen. Die Fragen in der Folgezeit beschäftigten sich daher mit der Art der Individuation der Personen und der Art der Bezogenheit untereinander und ihrem Verhältnis zum einen Wesen Gottes. Die Frage nach der Art des Seins der göttlichen Personen spielte hingegen eine untergeordnete Rolle und wurde implizit verhandelt.

In der westlichen Rezeption des trinitarischen Dogmas verweigerte Augustin bewußt eine Definition des trinitarischen Personbegriffs und wies darauf hin, daß *persona* bei jedem der drei durchaus etwas anderes bedeuten könne und daß *hypostasis* in der griechischen Theologie nur eingeführt worden sei, um nicht schweigen zu müssen.³ Augustin selbst versuchte *vestigia trinitatis* zu finden, Ternare aus dem kreatürlichen Bereich, um die Trinität zu veranschaulichen, unterschied diese aber strikt von der *imago trinitatis*.⁴ Allein diese war die angemessene Analogie. Und diese *imago trinitatis* war das Modell des menschlichen Geistes, der *mens*, die in Gedächtnis, Kenntnis und Liebe in drei Selbstrelationen auf sich selbst bezogen ist. Dabei repräsentiert die *mens* das Wesen Gottes, die drei Selbstrelationen die *personae*.⁵ In diesem anthropologischen Modell, das Augustin nur für den Zweck der Modellierung der Trinität verwendet, ohne daß es in seinen genuin anthropologischen Überlegungen eine Rolle spielt, war die Frage nach der Selbstbewußtheit der Personen implizit beantwortet. Selbstbewußtheit kommt nicht den einzelnen Personen, sondern letztlich dem Wesen Gottes zu, während die Personen als Vollzüge dieses Selbstbewußtseins gedeutet werden müssen. Damit determinierte Augustin einen breiten Strom westlicher Trinitätstheologie, freilich um den Preis, daß das genuine Anliegen des trinitarischen Dogmas, nämlich der Abweis modalistischer Tendenzen, nicht gewahrt werden konnte. Adolf v. Harnack charakterisierte die augustianische Lösung dann auch korrekt:

³ Vgl. *Augustin*, trin 7,4 (7–9), CChr.SL. 50, 255–60 u. trin. 5,8 (10)–9(10), CChr.SL. 50, 216, 43–217, 11.

⁴ Vgl. *Augustin*, trin. 12,5(5)–7(9), CChr. SL. 50, 359–64.

⁵ Vgl. *Augustin*, trin. 10, 11 (17f.), CChr.SL. 50 329–31.

Man sieht, über einen Modalismus kommt Augustin nur durch die bloße Behauptung, nicht Modalist sein zu wollen, und nicht durch virtuose Begriffsdistinctionen hinaus ... Man kann ... *de trinitate* ... nicht verstehen, wenn man nicht ins Auge faßt, daß der große Denker einen Gedanken in der Trinitätsformel auszudrücken versucht hat, den diese Formel nicht nur nicht enthält, sondern implicite ablehnt, daß die *Gottheit Person* und somit *eine Person* ist.⁶

In dieser augustinischen Tradition stehen eine Reihe westlicher Trinitätstheologien. Zu nennen wären hier Anselm von Canterbury, aber auch Thomas von Aquin, der die augustinische Lösung in der Ansicht, daß die Person selbst Relation ist,⁷ auf den Punkt bringt. Zwar soll es sich hier um eine *relatio subsistens* handeln, aber es ist sehr fraglich, ob eine rein intentionale Selbstrelation als reale Relation verstanden werden kann. In der Theologie der Gegenwart findet man diesen Traditionsstrom etwa bei Karl Barth, der die *personae* im Anschluß an Dorner mit „Seinsweisen“ charakterisiert oder von einer dreifachen „Wiederholung“ spricht oder bei Karl Rahner, der Bewußtsein explizit der Einheit Gottes, nicht den drei Personen zuspricht, in denen das eine Bewußtsein nur in unterschiedlicher Weise subsistiere.⁸

Neben dem augustinischen Traditionsstrang, in dem die trinitarischen Personen als Selbstvollzüge des Wesens Gottes gedeutet werden, so daß die Gretchenfrage nach der Vergleichbarkeit der göttlichen mit menschlichen Personen hinsichtlich des Selbstbewußtseinsbegriffs implizit eher negativ beantwortet wird, findet sich noch ein zweiter Traditionsstrang, der den trinitarischen Personen ein stärkeres Eigengewicht beimißt. Als herausragende Gestalt kann hier Richard v. St. Viktor⁹ benannt werden. Dieser verändert und verbessert die im Rahmen der Christologie gewonnene Persondefinition des Boëthius so, daß sie für die Trinitätslehre geeignet ist. Eine Person ist eine „*incommunicabilis existentia*“ einer göttlichen Natur bzw. allgemein, einer rationalen Natur. Mit dieser Definition ist im Personbegriff sowohl die Partikularität des Seins als auch die Relationalität der Bezogenheit auf andere Personen derart ausgesagt, daß sie nicht scheidbare, sondern nur begrifflich unterscheidbare Aspekte eines ontologisch primitiven Seienden sind. Ferner beansprucht Richard damit, einen univoken Personbegriff für göttliche, englische und menschliche Personen zu liefern. Damit ist positiv eine Vergleichbarkeit der drei göttlichen Personen mit den drei menschlichen Personen ausgesagt, offen aber bleibt die Hinsicht dieser Vergleichbarkeit. Denn die spannende Frage, was eine zur Rationalität fähige Natur sei, bespricht Richard genauso wenig wie vor ihm Boëthius. Die Gretchenfrage des neuzeitlichen Menschen, wie es um die Selbstbewußtheit der Personen stehe, wird hier also nicht beantwortet, stellt sich jedoch im Gegensatz zur augustinischen Tradition, in der sie implizit aber eindeutig beantwortet war,

⁶ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 41909, Bd. 2, 307.

⁷ Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. I, 29, 4.

⁸ Vgl. K. Rahner, MySal 2, 387.

⁹ Zu Richard v. St. Viktor vgl. M. Mühlring-Schlapkohl, Gott ist Liebe, Marburg 2000, 157–178.

weiterhin. Auch in der protestantischen Theologie der Gegenwart, die eher in diesem Traditionsstrom steht, finden sich nur Ansätze zur Beantwortung der Frage. Am weitestgehenden wird die Frage einer positiven Antwort bei Moltmann¹⁰ und Pannenberg angenähert, wenn die Personen als „Aktzentren“ bezeichnet werden. Damit ist aber die Frage nach der Bewußtheit der Personen vom Verständnis des Handelns oder Wirkens Gottes abhängig und die Bewußtseinsfrage gerade nicht gelöst. Pannenberg beschreibt das in Frage stehende Problem folgendermaßen:

Wenn die trinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist die Form wechselseitiger Selbstunterscheidung haben, dann können sie nicht nur als verschiedene Seinsweisen eines einzigen göttlichen Subjekts, sondern müssen als Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren aufgefaßt werden. Ob man diese Aktzentren auch als drei ‚Bewußtseinszentren‘ zu verstehen hat, hängt davon ab, ob und in welchem Sinne überhaupt die aus menschlicher Selbsterfahrung stammende Vorstellung von Bewußtsein auf das göttliche Leben Anwendung finden kann. [...] Wenn hingegen mit der Einheit des göttlichen Lebens auch eine Einheit des Bewußtseins verbunden ist, dann muß man mit Walter Kasper und gegen Karl Rahner ‚sagen, daß das eine göttliche Bewußtsein in dreifacher Weise subsistiert‘, und zwar so, daß jede der drei Personen sich darin auf die anderen als andere bezieht und sich so von ihnen unterscheidet.¹¹

Für Theologen, die im Unterschied zur augustinischen Tradition die Personen nicht auf intensionale Differenzen eines Subjekts reduzieren, sondern als extensionsdistinkt betrachten, ist die Gretchenfrage des neuzeitlichen Subjekts nach der Art der Subjektivität Gottes damit nicht eindeutig beantwortet; vielmehr stellt sie sich in verschärfter Weise. Robert W. Jenson hat jüngst dem hier in Frage stehenden Problem einen eigenen *locus* in seiner Dogmatik gewidmet und es mit einem Neologismus als das „patrologische“ Problem betitelt:

Is The Trinity itself a *personal* reality? Is ‚itself‘, as just used, the right word? Should it not be ‚himself‘? But if the Trinity is personal, as are Father, Son, and Spirit, how many divine identities are there?¹²

Im Verlaufe seiner Besprechung des Problems wird deutlich, daß es sich genau um unser Bewußtseinsproblem handelt, daß aber eine eindeutige Lösung letztlich schwierig zu bieten ist.¹³ Hier soll nun der Versuch gewagt werden, das Problem systematisch zu bearbeiten.

2. Lösungsmöglichkeiten

Die Frage, ob Bewußtsein Gott zugeschrieben werden soll, kann, wenn man die Möglichkeiten des historischen *surveys* zusammenfaßt, folgendermaßen beantwortet werden:

¹⁰ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1980, 140f.; 185–187.

¹¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 347.

¹² R. W. Jenson, *Systematic Theology*, vol. 1, New York/Oxford 1997, 116.

¹³ Vgl. ebd. 115–124.

- [A] Weder der *ousia* Gottes noch den *hypostaseis* ist Bewußtsein zuzuschreiben.
 [B] Der *ousia* Gottes ist Bewußtsein zuzuschreiben, nicht aber den *hypostaseis*.
 [C] Sowohl der *ousia* Gottes ist Bewußtsein zuzuschreiben als auch den *hypostaseis*.
 [D] Den *hypostaseis* Gottes ist Bewußtsein zuzuschreiben, nicht aber der *ousia*.

Hinsichtlich der Möglichkeit [D] ist noch einmal zu unterscheiden in:

- [D1] Den *hypostaseis* Gottes ist das gleiche Bewußtsein zuzuschreiben, d. h., sie sind nicht durch das Bewußtsein unterscheidbar.
 [D2] Den *hypostaseis* Gottes ist unterschiedliches Bewußtsein zuzuschreiben, d. h., sie sind u. a. auch durch das Bewußtsein unterscheidbar.

In entsprechender Weise könnte auch Möglichkeit [C] unterteilt werden. Wir werden aber sehen, daß dies nicht nötig ist.

Bevor wir die verschiedenen Möglichkeiten verglichen wollen, muß zunächst geklärt werden, was hier unter Bewußtsein verstanden werden soll, und aufgrund welcher Voraussetzungen solche Zuschreibungen überhaupt möglich sind.

2.1 Bewußtsein

Betrachtet man den Bewußtseinsbegriff in seiner Geschichte und in der *philosophy of mind*, wird man schnell feststellen, daß es sich um alles andere als einen geklärten Begriff handelt. Dies gilt einerseits im engeren Sinne für die Intension des Begriffs, andererseits aber bereitet auch die extensionale Bestimmung Probleme.¹⁴ Dennoch sind wir erstaunlich sicher, wenigstens einer uns bekannten Entität – nämlich jeweils uns selbst – Bewußtsein oder Selbstbewußtsein zuzuschreiben. Bei allen anderen Menschen oder bei anderen Lebensformen oder Entitäten schließen wir aufgrund des beobachtbaren Verhaltens in kommunikativer Interaktion mit uns auf Bewußtsein oder sprechen es ab. Bewußtsein ist damit ein privates Phänomen. Damit stellt sich aber ein Problem der Begriffsbestimmung. Soll diese aufgrund unserer introspektiven Erfahrung oder nach den Regeln der Zuschreibung von uns fremden Seienden durch interaktive Kommunikation erfolgen? Der erste Weg könnte durchaus zu einer vollständigen Definition führen, aber nicht zu einer operationablen Kriteriologie, der zweite Weg könnte zwar operationable Kriterien liefern, wird aber keine hinreichende Definition hervorbringen (Turingtest¹⁵). Für unsere Zwecke ist frei-

¹⁴ Zur Diskussion vgl. J. Rohls, Person und Selbstbewußtsein, NZStH 21 (1979) 54–70; P. Bieri, Analytische Philosophie der Erkenntnis, Königstein/Ts. 41997, 17–25; F. I. Dretske, Knowledge and the Flow of Information, Oxford 1981; R. Van Gulick, Functionalism, Information and Content, Nature and System 2 (1980) 139–62; L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 5 (Blaues Buch) 106–7; S. Shoemaker, Self-Reference and Self-Awareness, JPh 65 (1968) 555–67; R. Rorty, Incommensurability as the Mark of the Mental, JPh 67 (1970) 406–24; ders., Der Spiegel der Natur, Frankfurt am Main² 1992, 47; T. Nagel, What is it like to be a Bat?, PhRev 83 (1974) 435–50; R. M. Chisholm, Erkenntnistheorie, München 1979, 42; E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt am Main² 1981, 137–41.

¹⁵ Vgl. A. Behmel, Was sind Gedankenexperimente? Kontrafaktische Annahmen in der Philosophie des Geistes. Der Turingtest und das Chinesische Zimmer, Stuttgart 2001.

lich eine vollständige Definition von Bewußtsein nicht nötig, denn es genügt, eine synthetische Arbeitsdefinition einzuführen, die beide Elemente verknüpft.

Offensichtlich impliziert Bewußtsein, daß dem bewußten Subjekt ein bestimmtes Wissen oder eine bestimmte Information vorliegt.

„A weiß, daß B, und kann es C mitteilen.“

Dies ist freilich nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung, denn auch Bücher, Computer etc. sind Wissens- oder Informationsträger. Ihnen wird in der Umgangssprache aber kein Bewußtsein zugeschrieben. Man könnte nun weitere Kriterien nennen, etwa die Fähigkeit eines Subjekts, mit dem Wissen rational oder zumindest spontan umzugehen. Freilich sind dies auch Möglichkeiten, die sich künstlich durch Computer simulieren lassen. Es ist daher angebracht, hier einfach den introspektiven Weg einzuschlagen. Das bloße Wissen von etwas genügt noch nicht für Bewußtsein, sondern wir müssen uns immer bewußt sein, etwas zu wissen. Das heißt aber nichts anderes, als zu erfahren oder zu wissen, daß wir etwas wissen. Daher können wir festlegen:

„A hat Bewußtsein“ soll bedeuten: „A weiß, daß A weiß, daß B, und kann es C mitteilen.“

A ist dabei das bewußte Subjekt, B die Klasse der gewußten Information. Zu B zählen dabei eine Reihe denkbarer Sachverhalte, auf alle Fälle aber der Sachverhalt „A weiß, daß A weiß, daß B“ selbst. C ist ein mögliches Kommunikationsobjekt. Diese Arbeitsdefinition ist nun freilich wieder sehr umfangreich, denn sie unterscheidet nicht zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Ferner bringt sie Selbstbewußtsein immer mit Wissen von anderem als B in Verbindung. Beides ist hier aber nicht weiter hinderlich. Es paßt z. B. sehr gut zu der etwa von Schleiermacher oder Strawson vertretenen Ansicht, daß Selbstbewußtsein nicht unabhängig von Weltbewußtsein oder Wissen von anderem denkbar ist.¹⁶

2.2 Voraussetzungen der Zuschreibung welthafter Sachverhalte zu Gott

Betrachten wir nun die zweite Frage, aufgrund welcher Voraussetzungen überhaupt welthafte Sachverhalte, wie etwa Bewußtsein, Gott zugeschrieben werden kann oder nicht, ist folgendes zu sagen: Wenn alle Sprache metaphorisch ist, Gott selbst der Schöpfer des Menschen und damit auch dessen Sprachfähigkeit ist, und sich Gott selbst dem Menschen erschließt, ist menschliche Sprache auch fähig, wahrheitsfähige Aussagen über Gott zu treffen, indem durch eine Analogielehre oder eine Theorie theoretischer

¹⁶ Vgl. P. F. Strawson, *Einzelnding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1972, 148f. und F. D. E. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, 7. Aufl. nach der 2. Aufl., hg. v. M. Redeker, Bd. 1, Berlin 1960, § 3, 14–23.

Modelle welthafte Sprache auf Gott Anwendung findet. Dies ist freilich ein recht voraussetzungsreicher Satz. Er setzt voraus, daß Gott offenbart, er setzt voraus, daß Gott sich selbst offenbart, und er setzt voraus, daß Gott der Schöpfer aller Dinge ist. All diese theologischen Voraussetzungen sind aber recht unproblematisch, da diese Voraussetzungen für den in Frage stehenden Fall der Trinitätslehre ohnehin gelten. Darüber hinausgehend kann verallgemeinernd auch festgestellt werden, daß fundamentaltheologische Fragestellungen ohne dogmatische Voraussetzungen nicht lösbar sind, so daß zwar von einer Unterscheidung von Fundamentaltheologie und Dogmatik, nicht aber von einer Trennung von Fundamentaltheologie und Dogmatik die Rede sein kann. Weiterhin ist noch ein bestimmtes Verständnis von Sprache vorausgesetzt, nämlich die Ansicht, daß alle Sprache, auch begriffliche Rede, metaphorisch ist, weil die Bedeutung eines Wortes nicht unabhängig von seiner Verwendung in spezifischen Kontexten, d. h. in verschiedenen Sprachverwendungssituationen durch die Sprachbenutzer, zu erfassen ist.¹⁷ Zu diesem Verständnis von Sprache paßt ferner eine begriffliche Arbeit, die mit Modellen arbeitet, die neben positiven und negativen Analogien noch prinzipielle neutrale Analogien kennt.¹⁸

3. Problembearbeitung

Betrachten wir zunächst Möglichkeit [A], nach der Gott in keiner Weise Bewußtsein zuzuschreiben ist, d. h., daß Gott in keiner Weise weiß, daß Gott weiß, daß B. Eine solche Ansicht läßt sich offenbar in keiner Religion, die davon ausgeht, daß zwischen Gott und Mensch Kommunikation möglich ist, sei es im Gebet oder der Verkündigung des Wortes, annehmen. Da das christliche oder trinitarische Wirklichkeitsverständnis diese Annahme ohnehin machen muß, wie im letzten Abschnitt zu sehen war, scheidet Möglichkeit [A] aus: Es ist falsch, daß weder der *ousia* noch den *hypostaseis* kein Bewußtsein zukommt.

Soll Möglichkeit [B] angenommen werden, nach der nur der *ousia* Bewußtsein zukommt, müssen die Hypostasen als unbewußt angenommen werden. Auch diese Möglichkeit scheidet aufgrund der Lebensvollzüge des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, insbesondere der Praxis in Gebet und Doxologie, aus, und ist mit dem biblischen Zeugnis nicht vereinbar: Es ist falsch, daß nur der *ousia* Gottes, nicht aber den Hypostasen Bewußtsein zuzusprechen ist. Ferner ist zu sehen, daß in einem Modell, das nur der *ousia* Gottes Bewußtsein zuspricht oder das nur einen monobewußten Gott kennt, die Ewigkeit der Welt in irgendeiner Form angenommen werden muß, da es neben dem bewußten Subjekt noch Wissensinhalte B und mög-

¹⁷ Vgl. M. B. Hesse, Die kognitiven Ansprüche der Metapher, in: J.-P. van Noppen, *Erinnern, um Neues zu sagen*, Frankfurt am Main 1988, 128–144, hier 130.

¹⁸ Vgl. M. B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, London/New York 1963, 9–21.

liche Kommunikationspartner C geben müßte. Dies wäre ein pantheistisches Modell. Oder anders ausgedrückt: Fichtes berühmter Einwand gegen ein personales Gottesverständnis, Personalität setze immer Beschränktheit durch anderes und damit Endlichkeit voraus, so daß ein unendlicher, personaler Gott nicht denkbar sei,¹⁹ wäre in diesem Fall valid.

Damit bleibt zu entscheiden zwischen der Möglichkeit [C], nach der sowohl der *ousia* als auch den Hypostasen Bewußtsein zukommt, der Möglichkeit [D1], nach der nur den Hypostasen Bewußtsein zukommt, und zwar das gleiche Bewußtsein, sowie der Möglichkeit [D2], nach der nur den Hypostasen Bewußtsein zukommt, und zwar verschiedenes Bewußtsein. Im folgenden werden wir uns zunächst mit den Möglichkeiten [D1] und [D2] befassen und sehen, daß die Problembearbeitung, die sich dort ergibt, auch eine Entscheidung hinsichtlich der Möglichkeit [C] liefert.

Vorausgesetzt, Möglichkeit [D] träfe zu, welche der beiden Möglichkeiten [D1] oder [D2] ist eher anzunehmen? Wir unternehmen dazu ein Gedankenexperiment, das noch nicht den Fall der göttlichen Hypostasen betrifft. Angenommen, wir haben drei oder mehr (selbst-)bewußte Personen, die unwillkürlich ihr gesamtes Wissen B sofort den anderen mitteilen. Zum Wissen B gehört auch die je eigene Perspektive zu wissen, daß man B weiß. Ist dieser Fall denkbar? Wir finden ein entsprechendes Gedankenexperiment in einem Roman des Cambridger Astrophysikers Fred Hoyle. Er beschreibt den Fall, daß sich eine interstellare Wolke der Erde nähert, die sich nicht so verhält, wie sie sollte. Schließlich nehmen die Wissenschaftler des Romans an, daß sie eine Art von Intelligenz besitzt:

„Ich würde auch gern eine Frage stellen“, sagte Parkinson. „Warum sprechen Sie immer nur von *einem* Tier? Warum sollten sich in der Wolke nicht eine Menge kleiner Tiere befinden?“ [...]

„Gut. Nehmen wir also einmal an, daß die Wolke nicht ein großes Tier, sondern eine Menge kleiner Tiere enthält. Sie werden sicherlich zugeben, daß sich zwischen den einzelnen Tieren eine Art von Verständigung entwickelt haben muß. [...] Ich glaube, daß eine Verständigung nach unseren Methoden unmöglich wäre. Wir verständigen uns auf akustischem Wege.“ [...] Jeder Versuch, sich durch Laute zu verständigen, würde durch den ungeheuren Lärm, der vermutlich in der Wolke herrscht, erstickt. Es wäre viel schlimmer, als wenn man versuchte, in einem tosenden Sturm zu sprechen. Ich glaube, wir können ziemlich sicher sein, daß die Verständigung auf elektrischem Wege erfolgen müßte.“

„Das klingt einleuchtend.“

„Ich möchte ferner darauf hinweisen, daß die Entfernungen zwischen den Einzelwesen nach unseren Maßstäben ungeheuer groß sein müßten, weil die Wolke nach unseren Maßstäben ungeheuer groß ist. Es wäre bei solchen Entfernungen jedoch fast unmöglich, Verständigungsmethoden anzuwenden, die auf Gleichstrom beruhen.“

„Auf Gleichstrom? Könnten Sie uns das bitte näher erklären?“

„Nun, mit Gleichstrom arbeitet zum Beispiel unser Telefon. Der Unterschied zwischen Gleichstromverbindung und Wechselstromverbindung entspricht ungefähr dem Unterschied zwischen Telefon und Radio.“

¹⁹ Vgl. J. G. Fichte, Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Ausgewählte Werke, hg. v. F. Medicus, Leipzig 1911 f., Bd. 3, 121–133.

Marlowe grinste Ann Halsey an.

„Chris versucht damit in seiner unvergleichlichen Art auszudrücken, daß die Verständigung durch Verbreitung von Strahlen erfolgen müßte.“

„Natürlich. Eine Verbreitung von Strahlen erfolgt, wenn wir ein Lichtsignal oder Radiosignal aussenden. Es durchheilt den luftleeren Raum mit einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern pro Sekunde. Und selbst bei dieser Geschwindigkeit würde ein Signal etwa zehn Minuten benötigen, um die Wolke zu durchlaufen. Überdies kann durch Strahlung eine weitaus größere Menge von Nachrichten übermittelt werden als durch normalen Sprechverkehr. Wir haben das bei unseren Radiosendungen gesehen. Wenn die Wolke isolierte Einzelwesen enthält, dann müßten diese Einzelwesen sich viel ausführlicher verständigen können als wir. Wofür wir eine Stunde brauchen, das müßten sie sich innerhalb einer hundertstel Sekunde mitteilen können.“

„Ach, mir geht ein Licht auf“, warf McNeil ein. „Wenn eine derartige Verständigung möglich ist, dann erscheint es einigermaßen zweifelhaft, ob man überhaupt noch von isolierten Einzelwesen sprechen kann!“

„Sie haben’s erfaßt, John!“

„Aber ich nicht“, sagte Parkinson.

„Gemeinverständlich ausgedrückt“, sagte McNeil freundlich, „will Chris folgendes sagen: Wenn sich in der Wolke Einzelwesen befinden, dann müssen diese telepathisch veranlagt sein, und zwar in solch hohem Grad, daß es ziemlich belanglos erscheint, ob sie wirklich voneinander isoliert sind.“

„Warum hat er das dann nicht gleich gesagt?“, fragte Ann Halsey.

„Weil – wie die meisten gemeinverständlichsten Ausdrücke – das Wort *Telepathie* nicht viel sagt.“ ...

[...] Trotzdem ist die Übertragung bei uns nur sehr mangelhaft. Es fällt uns nicht allzu schwer, Gedanken zu übermitteln, die Übermittlung von Gefühlen jedoch ist äußerst schwierig. Kingsleys kleine Tiere könnten nun, stelle ich mir vor, auch Gefühle übermitteln, und dies ist ein weiterer Grund, weshalb es ziemlich sinnlos erscheint, von isolierten Einzelwesen zu sprechen. Die Vorstellung, daß Kingsleys kleine Tiere sich alles, was wir heute abend gesprochen und einander so unzulänglich übermitteln haben, in einer hundertstel Sekunde weitaus präziser und verständlicher mitteilen könnten, ist ziemlich erschreckend.

Ich möchte den Gedanken, daß es sich um isolierte Einzelwesen handelt, noch ein wenig weiter verfolgen“, sagte Barnett, sich an Kingsley wendend ...

„... Die Verständigung erreichte einen Grad, den wir uns kaum vorstellen können. Ein Gedanke wurde im Augenblick, da er gedacht wurde, auch schon mitgeteilt. Ein Gefühl wurde in dem Augenblick, da es empfunden wurde, von den anderen Einzelwesen auch schon mitempfunden. Auf diese Weise wurde das Einzelwesen ausgelöscht, und es entwickelte sich ein zusammenhängendes Ganzes. Das Tier, stelle ich mir vor, braucht sich innerhalb der Wolke nicht an einem bestimmten Platz zu befinden. Seine verschiedenen Teile sind vielleicht in der ganzen Wolke verteilt, doch ich betrachte es als eine neurologische Einheit, zusammengehalten von einem Nachrichtensystem, durch das Signale mit einer Geschwindigkeit von 300 000 Kilometern pro Sekunde übermittelt und empfangen werden.“²⁰

Läßt sich dieses Beispiel als Modell für unser Problem verwenden? Fragen wir nach dem Modell externen Qualifikanten aus der Gotteslehre, wäre auf alle Fälle festzuhalten, daß im Falle der göttlichen Hypostasen zunächst Raum und Zeit als Geschöpfe Gottes keine Anwendung zur Individuation finden können. D. h., eine Kommunikation zwischen den einzelnen Hypostasen müßte als tatsächlich unmittelbar gedacht werden. Eine solche Kommunikation wäre weit mehr als Verständigung: Sie wäre eine reale Mittei-

²⁰ F. Hoyle, *Die schwarze Wolke*, München 1964, 125–128.

lung aller Bewußtseinsinhalte B, einschließlich der Perspektive, daß jede Hypostase A1, A2, A3 weiß, daß sie B weiß. Damit wäre gezeigt, daß der Fall [D1], nach dem den Hypostasen das gleiche Bewußtsein zukommt, als widersprüchlich entlarvt ist. Unbeschadet der traditionellen Individuation der Hypostasen durch Ursprungsrelationen, wäre der Fall [D1] reduzierbar auf den Fall [B], d. h. auf den Fall, daß es sich um einen nur monobewußten oder monopersonalen Gott handelt. Dieser Fall wurde aber aus den genannten Gründen im Rahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses schon abgelehnt.

Ferner wirft dies ein Licht auf den Fall [C], nach dem sowohl den Hypostasen als auch der *ousia* Gottes Bewußtsein zukommen soll. Auch hier würde eine Reduktion auf den Fall [B] eintreten, der abzulehnen war, sofern es sich um das gleiche Bewußtsein handeln soll.

Zu fragen wäre also, was das Modell für den Fall [D2] austrägt. Ist es anzunehmen, daß den Hypostasen ein je unterschiedliches Bewußtsein zukommt? Entscheidend wäre hier die Art der Mitteilung, die Art der Kommunikation der Hypostasen. Ist diese Mitteilung so zu denken, daß sie unwillkürlich erfolgt, so daß alles, was den einzelnen Hypostasen unterschiedlich bewußt wäre, auch tatsächlich mitgeteilt würde, läge hier wieder ein einziges gemeinsames Bewußtsein vor. Der Fall [D2] wäre auf den Fall [D1] reduziert, der wiederum auf den Fall [B] reduziert wäre.

Damit scheinen wir aber nun vor einem Dilemma zu stehen. Alle Möglichkeiten, Gott in irgendeiner Weise Bewußtsein zuzusprechen, haben sich als widersprüchlich oder als mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis nicht vereinbar erwiesen, ebenso die Möglichkeit, Gott kein Bewußtsein zuzusprechen. Wir können dieses Dilemma aber durch eine weitere Qualifikante aus der Gotteslehre lösen, die die Art der göttlichen Kommunikation bestimmt. Wenn Gott Handeln im Sinne eines intentionalen Wirkens zuzuschreiben ist und Kommunikation als Unterart des Handelns verstanden wird, müßte die Mitteilung der Bewußtseinsinhalte der Hypostasen untereinander nicht unwillkürlich, sondern eben intentional erfolgen. Dies gewährleistet aber, daß es sich um freie Kommunikation handelt. Auf diese Weise wäre sichergestellt, daß nicht alle Bewußtseinsinhalte B tatsächlich mitgeteilt werden müssen (bzw. dürfen). Damit aber wäre eine Identität der drei Bewußtseinsinhalte ausgeschlossen, so daß der Fall [D2], nach dem den Hypostasen Bewußtsein zukommt, das kein identisches Bewußtsein ist, als kohärent angenommen werden kann. Gleichzeitig müßte sowohl eine Variation des Falles C, nachdem sowohl den Hypostasen als auch der *Usia* Bewußtsein zuzusprechen wäre, das aber unterschiedliches Bewußtsein wäre, als kohärent angesehen werden. Dieser Fall würde aber zu einem vierfachen, je unterschiedenen Bewußtsein in Gott führen, was ferner die Differenz zwischen Hypostase und *Usia* verwischen würde. Dieser Fall wäre somit, zwar nicht als inkohärent, aber als mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis unvereinbar abzulehnen.

Damit wäre gezeigt, daß von einem dreipersonalen Gott zu sprechen ist, dessen Hypostasen mit einem je unterschiedlichen Bewußtsein begabt sind, das wahre personale Transzendenz ermöglicht.

4. Der Glaube Gottes

Ein dreifältig unterschiedenes (Selbst-)bewußtsein paßt sehr gut zum Verständnis Gottes als Liebe. Wird Liebe nicht primär als Gefühl oder Haltung, sondern als reale Beziehung von Interaktion und Kooperation verstanden, so daß die einander Liebenden jeweils das Gut des anderen wollen und dabei in Treue zu den anderen, Vertrauen in die anderen und Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber handeln, kann die Einheit oder *ousia* Gottes als eine solche Liebesbeziehung dreier je unterschiedlich bewußter Hypostasen verstanden werden. Damit ist auch der Vertrauensbegriff auf die göttlichen Hypostasen anzuwenden. Die Hypostasen vertrauen einander, denn sie haben aufgrund ihrer personalen Transzendenz keinen unbeschränkten Zugang zum Bewußtseinsinhalt oder zum Wissen der jeweils anderen. Vertrauen im Sinne von *fiducia* setzt einen Informationsvorbehalt voraus. Innertrinitarisch kann daher davon gesprochen werden, daß den göttlichen Hypostasen Glaube oder *fiducia* zuzusprechen ist.

Die monotheistische Einheit Gottes gerät hier nicht in Gefahr. Ist es schon ein Kennzeichen menschlicher Liebesbeziehungen, wie letztlich aller menschlicher Interaktionsbeziehungen, daß in ihnen die personale Identität konstituiert wird, so gilt das für Gott noch mehr. In der innertrinitarischen Liebes- und *fiducia*-Beziehung wird nicht nur die Identität der Hypostasen, sondern auch deren Sein wechselseitig konstituiert. Damit sind die dreistellige Beziehung der Einheit Gottes und die Hypostasen wechselseitig ontisch konstitutiv. Ein theoretisch denkbarer Vertrauensbruch würde nicht nur, wie im menschlichen Fall, zu einer Identitätsverletzung, sondern zu einer Selbst-*annihilatio* Gottes führen, die freilich faktisch ausgeschlossen werden kann, wenn Gottes Handeln notwendige Bedingung zum Bestand der Welt ist und die Welt, wie real erfahrbar, tatsächlich besteht.²¹

Auch die Allwissenheit Gottes ist nicht gefährdet. Denn die Allwissenheit gehört mit Gottfried Thomasius²² nicht zu Gottes absoluten, sondern zu Gottes relativen Eigenschaften, weil sie sich auf die Welt bezieht. Sie ist für das Sein Gottes nicht konstitutiv bzw. Gott nicht wesenhaft zuzusprechen. Innerhalb Gottes ist sie nicht zu lehren; an ihre Stelle tritt damit die perfekte vertrauensvolle Liebeskommunikation.

²¹ Ausführlicher hat der Verf. ein trinitarisches Modell Gottes als Liebe vorgelegt in: *M. Mühl-ling-Schlapkohl*, Gott ist Liebe, Marburg 2000, 269–332, freilich noch ohne die hier gebotene Zuspitzung.

²² Vgl. *G. Thomasius*, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Bd. 1, Erlangen 1853.

Vorteile dieses Modells ergeben sich auch für das Verständnis der Christologie. Hier kann eine reale *communicatio idiomatum* angenommen werden und die Personeneinheit Christi gewahrt bleiben. Sachverhalte, wie das Gebet Christi zum Vater oder die Unkenntnis des Sohnes der Stunde der Parusie lassen sich so zwanglos erklären, ohne daß in der einen Person Christi nicht ein Bewußtsein, sondern deren zwei verschiedene, wenn auch hierarchisch gestaffelt, angenommen werden müßten.²³ Schließlich ist auch das Leiden Christi damit als reales Leiden des Logos zu verstehen, ohne daß es zu doketistischen Ersatzkonstruktionen kommen müßte und ohne daß etwa Geist oder Vater selbst leiden müßten. Lügen in Gott drei gleiche Bewußtseine vor, so wären diese ununterscheidbar und letztlich ein Bewußtsein, wie oben gezeigt wurde. Damit aber würden sowohl Vater als auch Geist am Kreuz leiden und ggf. sterben. Man erinnert sich hier an die Sabelius zugeschriebene modalistische Einheit Gottes im „*hyopater*“.²⁴ Da aber dennoch eine vertrauensvolle Liebeskommunikation besteht, kann Vater und Geist echtes Mitleiden zugeschrieben werden und die Auferweckung Christi kann zum gemeinsamen Projekt der Liebe des Geistes und des Vaters werden.

Auch die Erfordernisse der Lebensvollzüge des christlichen Glaubens in Gebet und Doxologie sind mit Hilfe dieses Gottesbildes befriedigend zu erklären. Denn es läßt sich verständlich machen, warum sowohl zum Vater, als auch zum Sohn und zum Geist gebetet wird (etwa im Kyrie oder in der Paraklese) und damit dennoch kein Willensunterschied in Gott angenommen wird, etwa in dem Sinne, daß der Sohn den zornigen Willen des Vaters zu beschwichtigen habe.

Damit ist ferner gezeigt, daß mit Richard von St. Viktor der Personbegriff für menschliche und für göttliche Personen univok zu verwenden ist und über Richard hinausgehend, daß dieser Personbegriff das intensionale Merkmal von Selbstbewußtsein beinhaltet.

²³ Ein solches Modell wird z.B. vorgelegt von *T. V. Morris*, *The Logic of God Incarnate*, Ithaca/London 1986. Schon Anton Günther ging davon aus, daß ein Bewußtsein aus deren zwei zusammengesetzt sein könne. Vgl. *A. Günther*, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums*, 2. Abtheilung, Wien ²1882, 292.

²⁴ Vgl. *K. Beyschlag*, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Bd. I, Darmstadt ²1988, 244.