

*Dominikus Kraschl*

## Wer ist Gott, und wenn ja, wie viele? Ein philosophisches Votum für eine Sozietät in der Gotteslehre

Die Trinitätstheologie erlebte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Renaissance. Eine wichtige Rolle spielten in diesem Zusammenhang sogenannte soziale Trinitätstheologien, denen gegenüber sich in jüngerer Zeit freilich wieder vermehrt kritische Stimmen melden. Dieser Beitrag argumentiert, dass es gute philosophische Gründe für ein soziales Gottesverständnis gibt, deren Gewicht sowohl von seinen Verteidigern als auch von seinen Verächtern unterschätzt werden dürfte.

### 1. Hinführung zur Fragestellung

Haben wir Gott als mono- oder als pluripersonale Wirklichkeit zu denken? Ist er ein solitäres Subjekt oder vielmehr eine perfekte Liebesgemeinschaft? Unitarier verpflichten sich auf die erste, Trinitarier auf die zweite Option. Fragt man, wo die Grenzlinien zwischen beiden Lagern genau verlaufen, so ist zu antworten: Das hängt entscheidend vom vorausgesetzten Personenverständnis ab!

Mit der neuzeitlich-modernen Philosophie wurde Personalität vorrangig an das Vermögen geknüpft, sich selbst gegenwärtig zu sein und um sich selbst zu wissen.<sup>1</sup> In diesem Sinn wird heute etwa vorgeschlagen, eine Person sei etwas, auf das Personalpronomina bezogen werden können: sie könne „ich“ sagen und mit „du“ angesprochen werden.<sup>2</sup> Ein verwandter Vorschlag lautet, eine Person als etwas anzusehen, was über eine erstpersönliche Perspektive verfügt. Bereits *Immanuel Kant* sah sowohl das Personsein als auch die personale Identität durch die Zeit in der Einheit des Vermögens zu einem Ich-Bewusstsein begründet:

„Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen. Dadurch ist er eine Person und

<sup>1</sup> Vgl. z. B. J. LOCKE: *An Essay concerning Human Understanding*, book II, chapter 27.

<sup>2</sup> Vgl. P. van INWAGEN: *God, Knowledge, and Mystery*, 265–267.

vermöge der Einheit des Bewusstseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person [...]“<sup>3</sup>

Auf der Linie der erwähnten Vorschläge werde ich eine Person als (der Anlage nach) erkenntnis- und liebesfähiges Selbst bzw. Selbstbewusstseinszentrum auffassen.<sup>4</sup> Auf dieser Grundlage stellt sich die Frage, ob Gott eine oder mehrere Personen ist. In Opposition zum sogenannten sozialen Trinitarismus nimmt der Unitarismus an, dass Gott nur eine Person im neuzeitlich-modernen Sinn ist und mithin nur ein erkennendes und liebendes Selbst.<sup>5</sup> Der nicht-soziale Trinitarismus steht in diesem Punkt auf der Seite des Unitarismus. Indem er drei distinkte Instanzen, Modi oder Relationen in dem einen göttlichen Selbst annimmt, bildet er der Sache nach einen Unterfall des Unitarismus.<sup>6</sup>

## 2. Zur Relevanz der Fragestellung

Haben wir Gott als solitäres, sich grundsätzlich selbst genügendes Subjekt oder aber als perfekte Liebesgemeinschaft zu denken? Diese Frage ist mehr als nur eine schultheologische Quisquillie. Die jeweils gegebene Antwort rührt an den Kern des christlichen Gottesverständnisses und mit diesem an die christliche Schöpfungs-, Erlösungs- und Offenbarungslehre. Es verwundert insofern, dass in unserem Breiten erst in jüngerer Zeit eine breitere akademische Debatte um diese Frage Fahrt aufzunehmen beginnt.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> I. KANT: *Anthropologie*, § 1= AA VII, 127. Vgl. darüber hinaus z. B. L. R. BAKER: *Persons and Bodies*.

<sup>4</sup> Für ein Konzept von Person als Selbstbewusstseins- und Aktzentrum plädiert u. a. W. HASKER: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, 19–25.

<sup>5</sup> Unter dem Label *soziale Trinitätslehre* versammeln sich Autoren wie H. U. v. Balthasar, L. Boff, G. Greshake, E. Jüngel, W. Kasper, M. Kehl, J. Moltmann, W. Pannenberg, J. Zizioulas, W. L. Craig, W. Hasker, P. v. Inwagen, T. Morris, R. Swinburne, K. Yandell u. a. Der kleinste gemeinsame Nenner ihrer im Detail divergierenden Ansätze besteht in der Annahme, dass die göttlichen Personen distinkte Bewusstseinszentren sind, die in interpersonalen Beziehungen stehen. *Zum Unitarismus* vgl. A. HILL: *Unitarier*, 332–339; für den deutschen Sprachraum vgl. K.-H. OHLIG: *Ein Gott in drei Personen*; W. SIMONIS: *Über Gott und die Welt*.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. K. RAHNER: *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*, 317–397; H. VORGRIMLER: *Gott*, B. STUBENRAUCH: *Dreifaltigkeit*, B. LEFTOW: *A Latin Trinity*, 304–333; T. SCHÄRTL: *Theogrammatik*.

<sup>7</sup> Zur deutschsprachigen Diskussion vgl. u. a.: W. KASPER: *Der Gott Jesu Christi*, 368–374; M. STRIET: *Spekulative Verfremdung?*, 202–207; M. STRIET (Hg.):

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es innerhalb der systematischen Theologie zu einer Neubesinnung auf die Trinitätslehre. Ein wichtiges Anliegen war dabei, das Grundgeheimnis christlichen Glaubens, von dem her und auf das hin theologische Einzelaussagen zu erläutern sind, in seiner systembildenden Bedeutung zur Geltung zu bringen. Im Zuge dieser Bemühungen wurden diverse Ansätze sozialer Trinitätstheologie entwickelt, die in der fachtheologischen Diskussion viel Aufmerksamkeit und Zuspruch erhielten. Es gab und gibt allerdings auch Kritiker dieses theologischen Trends. Die beiden bekanntesten sind zweifellos Karl Barth und Karl Rahner.

Karl Barth erachtete den Begriff der Person aufgrund seines neuzeitlich-modernen Bedeutungswandels als notorisch missverständlich und empfahl daher, auf ihn zu verzichten. Stattdessen bevorzugte er es, an den altkirchlichen Begriff der *Hypostase* anknüpfend, von drei göttlichen *Seinsweisen* zu sprechen. Demgegenüber erachtete er eine Trinitätslehre, in der sich drei selbstbewusste „Individuen“ oder „Subjekte“ gegenüberstehen, als „ohne Tritheismus kaum möglich“<sup>8</sup>.

Karl Rahner teilte Barths Bedenken. Er schlug vor, die Rede von göttlichen Personen zwar beizubehalten, sie aber durch den Begriff *distinkter Subsistenzweisen* zu erläutern. Die Vorstellung einer gegenseitigen Liebe in Gott wies Rahner dabei zurück.<sup>9</sup> Er akzeptierte lediglich „eine liebende, Unterschied begründende Selbstannahme des Vaters“ (sic!), denn er meinte, im Fall einer gegenseitigen Liebe mehrere Akte in Gott annehmen zu müssen.<sup>10</sup>

*Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*; H. VORGRIMLER: Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?, 545–552; G. GRESHAKE: Streit um die Trinität, 534–537; T. SCHÄRTL: Trinitätslehre, 59–130, bes. 97–114; K. v. STOSCH: *Trinität*, Kap. 5–6.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, 377. Allerdings finden sich in seinem Werk auch Bemerkungen, die in eine andere Richtung weisen: Für Barth ist „Gott selbst ... kein Einsamer...“, sondern „in seinem Wesen wohl Einer, aber als solcher nicht allein, ... vielmehr zuerst und ursprünglich – in Beziehung und Gemeinschaft...“; er existiert „in Beziehung und Gemeinschaft: als Vater des Sohnes, als der Sohn des Vaters ist er sich selbst Ich und Du, ist er sich selbst gegenüber, um im Heiligen Geist zugleich Einer und Derselbe zu sein“ (KD III/2, Zürich 1948, 390). Eine solche Gemeinschaft scheint sich ohne Pluralität von einander gegenüberstehenden Personen schwerlich denken zu lassen.

<sup>9</sup> In eine andere Richtungweisend: K. RAHNER: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, 125, wo davon die Rede ist, dass Vater und Sohn „sich in Liebe bejahend“ [...] mitteilen.

<sup>10</sup> K. RAHNER: *Der dreifaltige Gott*, 366, Anm. 26. Eine Zusammenschau der im Gesamtwerk Rahners verstreuten Bemerkungen und Beiträge zur Trinitätstheologie bietet: M. HAUBER: *Unsagbar nahe*. An Rahner wäre zumindest

Der vorliegende Beitrag plädiert dafür, sich in der Diskussion um das Anliegen sozialer Trinitätstheologien an einschlägigen Argumenten abzuarbeiten. Das versteht sich leider nicht von selbst. Mit Ausnahme einiger Beiträge aus der analytischen Philosophie erschöpfen sich die gegenüber sozialen Trinitätslehren vorgebrachten Vorbehalte nämlich nicht selten in argumentativ vergleichsweise wenig austragenden Andeutungen oder Befürchtungen. Diese pointierte Einschätzung systematisch zu belegen, bedürfte eines eigenen Beitrags; es sei mir deshalb nachgesehen, an dieser Stelle mein Plädoyer zu wiederholen: *arguments first!*

Im folgenden Abschnitt entwickle ich ein philosophisches Argument für ein soziales Gottesverständnis. Bevor wir uns dem Argument zuwenden, das m. E. nur mit sehr triftigen Gründen zurückgewiesen werden könnte, möchte ich kurz und knapp daran erinnern, dass der Gedanke einer gegenseitigen Liebe zwischen den göttlichen Personen von maßgeblichen theologischen Stimmen der Tradition ausdrücklich vertreten wurde oder in ihrem Denken zumindest bedeutsame Anknüpfungspunkte findet:

- Die Theologie der *Kappadokier* (Basilius der Große, Gregor von Nazianz, vor allem aber Gregor von Nyssa) weist insofern in Richtung einer sozialen Gotteslehre, als sie die Trinität gerne als Gemeinschaft (*koinonia*) dreier distinkter Hypostasen bezeichnen, denen sie ein inseparabel gemeinsames und doch individuell zugeeignetes Wirken zuschreiben.<sup>11</sup>
- *Augustinus* unterscheidet in der Trinität einen Liebenden (*amans*), Geliebten (*quod amatur*) und die Liebe (*amor*). Obwohl er die Einheit

eine zweifache Rückfrage zu richten: *Zum einen* wäre zu fragen, ob interpersonale Liebe tatsächlich mehrere Akte erforderlich macht: Könnte das *eine* Wirken Gottes nicht *mehreren* Personen zugeeignet sein, wie es Gregor von Nyssa beispielsweise annahm? *Zum anderen* wäre zu fragen, ob das eine göttliche Wirken nicht auch eine höherstufige Bestimmung darstellen könnte, die durch das communiale und insofern plurale Wirken der Personen konstituiert wird, wobei Gottes Einheit in diesem Fall weniger durch das gemeinsame Wirken als durch das geteilte Wesen begründet würde. Alles in allem wird man konstatieren dürfen, dass Rahners Behauptung, eine gegenseitige Liebe in Gott sei problematisch, weil sie mehrere Akte in Gott voraussetze, alles andere als metaphysisch unschuldig ist. Sie beruht vielmehr auf fraglos vorausgesetzten metaphysischen Verpflichtungen, die leider nicht näher expliziert werden.

<sup>11</sup> Vgl. M. R. BARNES: *Divine Unity and the Divided Self*, 476–496, hier 476; C. PLANTINGA Jr.: *Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity*, 325–352, hier 351f.

der göttlichen Natur bekanntlich stark betont, lässt sich seine Trinitätstheologie entgegen vielfach wiederholter Behauptungen nicht ohne weiteres anti-sozial vereinnahmen.<sup>12</sup>

- *Richard v. St. Viktor* entfaltet diesen Gedankengang, in dem er den Heiligen Geist als „Mit-Geliebten (*condilectus*)“ auffasst, den Liebender und Geliebter gemeinsam lieben. Vollkommene Liebe ist in dieser Perspektive ein gemeinsames Geöffnetsein auf einen Dritten hin, mit dem die Gabe der gegenseitigen Liebe geteilt werden kann.<sup>13</sup>
- *Thomas von Aquin* stimmt an mehreren Stellen ausdrücklich der Auffassung zu, dass die göttlichen Personen einander gegenüberstehen und in Liebe zugewandt sind: „Der Vater und der Sohn lieben einander und uns durch den Heiligen Geist [...]“<sup>14</sup>
- *Duns Scotus* lehrt, dass die trinitarischen Personen einander in einer so selbstlosen und freudvollen Freundschafts- und Liebesliebe (*amor amicitiae*) zugewandt sind, dass sie geschöpfliche Mitliebende für den Geliebten wünschen: „*deus vult alios habere condiligentes.*“<sup>15</sup>

Bevor wir uns im folgenden Abschnitt dem zentralen Argument dieses Beitrags zuwenden, möchte ich auf zwei genuin *theologische* Überlegungen verweisen, die für die soziale Trinitätslehre bzw. ein pluripersonales Gottesverständnis sprechen könnten:

*Schöpfungs- und Erlösungsverständnis*: Die biblisch-christliche Anthropologie, der zufolge der Mensch Abbild Gottes ist und in der Gemein-

<sup>12</sup> W. HASKER: *Metaphysics*, bes. 45–49, weist in diesem Zusammenhang auf die weithin verkannte Bedeutung des 15. Kapitels von *De Trinitate* hin, wo Augustinus darlegt, dass jede der drei göttlichen Personen geistige Akte vollzieht. Hasker gelangt dabei zu einem Urteil, das vielen Augustinusauslegern widerspricht: „[T]he passages quoted here, and the longer development which they epitomize, decisively confirm the classification of Augustine as a pro-Social trinitarian.“

<sup>13</sup> Vgl. diesbezüglich etwa N. DENBOK: *Communicating the Most High*.

<sup>14</sup> THOMAS V. AQUIN: *Summa Theologica* I q.37 a.2; sowie I Sent, d.14, q.1, a.1c. Vgl. H. C. SCHMIDBAUER: *Personarum Trinitas*; G. EMERY: *Trinity in Aquinas*, 216f und ders., *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, 106: „At the root of an action is a ‘self’ which engages with and knows itself as such because it is so constituted through its ontological principles: free action manifests the genuine nature of persons. So we need not contrast Thomas’ metaphysical attitude to the topic with one which stresses ‘psychological’ elements of the person (such as the life of the mind: knowledge, freedom, action, and openness to another), because these elements are integrated into his own approach.“ Vgl. Freilich prägen die thomastische Trinitätstheologie auffällige Spannungen, die sich unter anderem aus der Annahme der Einfachheit bzw. Extensionsgleichheit des göttlichen Wesens mit den göttlichen Personen ergeben.

<sup>15</sup> DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense* III d.32 q.1 n6.

schaft mit diesem seine tiefste Bestimmung findet, lässt sich besser verstehen und erklären, wenn der dreifaltige Gott selbst vollkommene Gemeinschaft ist und *daher* Exemplar- und Finalursache wahrer mitmenschlicher Gemeinschaft. In diesem Sinn lehrt das Zweite Vatikanische Konzil: „Das höchste Vorbild und Urbild der Kirche ist [...] die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“ (UR 2).

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass Gott Welt und Mensch „aus Liebe (*ex amore*) geschaffen“ hat (GS 19) und sich schließlich in Jesus Christus offenbart hat, um die Menschen „in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2), dann lässt sich das m. E. ebenfalls besser mit einem Gottesverständnis vereinbaren, dessen interpersonale Liebe nicht von der Schöpfung abhängt und durch sie begründet wird.

*Offenbarungsverständnis:* Soll Jesu Sohnesbewusstsein und die sich in ihm ausdrückende Selbstunterscheidung von seinem himmlischen Vater offenbarungstheologisch relevant sein, so legt sich nahe, dass sich Gott darin als interpersonale Liebesgemeinschaft erschließt. Wird mit der kirchlich-konziliaren Theologie von einer Entsprechung von immanenter und ökonomischer Trinität ausgegangen, so lässt sich argumentieren:<sup>16</sup>

- (1) Gott offenbart sich in Jesus Christus für uns so, wie er *an und für sich* ist (d. h. unabhängig von allem Geschaffenen).
- (2) Gott offenbart sich in Jesus Christus als vollkommene Liebe, die sich auf ein personales Gegenüber richtet.
- (3) Gottes Liebe ebenso wie das Gegenüber, auf das sie sich richtet, kann nichts bloß Geschaffenes sein, wenn Gott in dem, was er an und für sich ist, nicht von Geschaffenem abhängt.
- (K) Gott offenbart sich in Jesus Christus als einer (Gott-Vater), der ein innergöttliches personales Gegenüber (Gott-Sohn) erkennt und liebt.

Stellt man nicht in Abrede, dass Gott sich in Jesus Christus als einer erschlossen hat, der seinem ewigen Wesen nach vollkommene Liebe ist (vgl. Joh 17,24; 1 Joh 4, 16), so entgeht man der Konklusion gar nicht leicht.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Rahners Rede von einer „Identität“ zwischen immanenter und ökonomischer Trinität ist missverständlich. Die Rede von einer „Entsprechung“ trifft die gemeinte Sache besser, bleibt aber unterbestimmt. Vgl. zur Thematik auch T. SCHÄRTL: *Trinitätslehre*, 79–84.

<sup>17</sup> Was hier bezüglich Jesus Christus gesagt wird, gilt *mutatis mutandis* übrigens auch für die kirchliche Glaubensgemeinschaft, deren göttliches Prinzip der Heilige Geist in Person ist. Wie ließe sich das obige Argument kritisieren? Wer Prämisse

Die bisher angestellten Überlegungen verfolgen das Ziel, den (offenbarungs)theologischen Kontext des nun zu präsentierenden und zu diskutierenden Arguments zu umreißen. Es soll nämlich dafür argumentiert werden, dass es gute *philosophische* (*geltungslogisch* nicht vom christlichen Offenbarungszeugnis abhängige) Gründe für ein pluripersonales Gottesverständnis gibt. Das schließt freilich nicht aus, dass sich diese Gründe *entdeckungslogisch* dem Einfluss des christlichen Offenbarungszeugnisses verdanken. Nach katholischer Lehre gibt es metaphysische Wahrheiten, die der natürlichen Vernunft nicht prinzipiell unzugänglich sind, die jedoch außerhalb des Einflusses der Offenbarung de facto nicht erreicht werden konnten (vgl. DH 3005).<sup>18</sup>

Die These, dass es gute und genuin *philosophische Gründe* für ein pluripersonales Gottesverständnis gibt, mag vergleichsweise ungewohnt anmuten. Einer verbreiteten Auffassung zufolge lässt sich nämlich allenfalls Gottes Personalität, nicht aber Gottes Pluripersonalität philosophisch rechtfertigen. Wie nebenbei bemerkt sei, erscheint unter dieser Voraussetzung die Option für ein mono- oder pluripersonales Gottesverständnis allerdings bestenfalls als Ergebnis einer umsichtigen Berücksichtigung und Abwägung exegetischer, dogmatischer und philosophischer Einzelgesichtspunkte. Schlechtestenfalls spiegelt die Option für die eine oder andere Position lediglich theologische Vorentscheidungen oder Vorurteile

(1) nicht aufgeben will, kann eigentlich nur bei Prämisse (2) ansetzen. Er muss annehmen, dass Gott sich in Jesus Christus als monosubjektive Wirklichkeit offenbart, die als solche die *notwendigen Voraussetzungen* (etwa im Sinn *dispositionaler Vermögen*) besitzt, ein von ihr verschiedenes personales Gegenüber zu lieben. Diese Antwort erscheint freilich reichlich formal und ist für den Glaubensvollzug und die Gebetspraxis nur sehr bedingt von Bedeutung. Zudem fragt sich, ob mit dieser Antwort die Pointe und das Proprium des trinitarischen Monotheismus, um das die Väter so lange gerungen haben, nicht unter der Hand aufgegeben würde. Darüber hinaus stellen sich Anschlussfragen: Wenn Vater, Sohn und Geist drei Seinsweisen eines göttlichen Monosubjekts bezeichnen, was impliziert dies für das Inkarnationsdogma? Spricht das eine göttliche Subjekt, dann über sich selbst, wenn der inkarnierte Sohn der Welt seinen himmlischen Vater verkündet? Oder spricht der inkarnierte Sohn von einer (wie auch immer zu verstehenden) Seinsweise Gottes?

<sup>18</sup> R. SWINBURNE erläutert diesen Zusammenhang über folgenden Vergleich: „Unless I had been brought up in the tradition of Western mathematics, I would be unlikely to believe that there is no greatest prime number; for I would not even have the concept of a prime number.” But, “once I have derived from tradition the relevant concepts, I am in a position to assess the proof that there is no greatest prime number.” And likewise, “we need first to be taught what a religious system claims; only then are we in a position to assess whether or not it is true.” R. SWINBURNE: *The Existence of God*, 291.

einer bestimmten religiösen Tradition und/oder theologischen Schule wider. In jedem Fall steht man vor der Herausforderung, dass die angelegten Beurteilungsmaßstäbe nicht nur in hohem Maß von den Vorgaben einer spezifischen religiösen Tradition oder theologischen Schule abhängig, sondern auch zu weich sind, um allgemeine Überzeugungskraft entfalten zu können.

### 3. Ein apriorisches Argument

Der Kerngedanke des Arguments ist nicht neu. Historische Vorbilder für eine rationale Begründung einer Pluralität göttlicher Personen finden sich etwa bei *Richard von St. Viktor*, *Alexander von Hales* oder *Bonaventura*.<sup>19</sup> In jüngerer Zeit wurden von *Vittorio Hösle*, *Richard Swinburne* und *Stephen T. Davis* mehr oder weniger ausdrücklich daran anknüpfende philosophische Argumente entwickelt.<sup>20</sup>

Im Folgenden werde ich eine eigene Version eines Arguments für ein soziales Gottesverständnis vorstellen und erläutern. Dabei gebrauche ich zwei Abkürzungen: UVW steht für *unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit*, während VIL für *vollkommene interpersonale Liebe* steht. Das Argument für das soziale Gottesverständnis lautet wie folgt:

- (1) Der Ausdruck „Gott“ referiert starr auf eine UVW.
- (2) Es existiert genau eine UVW.
- (3) Die Exemplifikation von VIL ist eine notwendige Bedingung für unüberbietbare Vollkommenheit.
- (4) Die Exemplifikation von VIL kann nicht von kreatürlichen Personen abhängen, da deren Existenz kontingent und ihre Vollkommenheit begrenzt ist.
- (K) Gott ist an und für sich eine interpersonale Liebesgemeinschaft.

<sup>19</sup> Vgl. RICHARD VON ST. VIKTOR: *De Trinitate*, lib. 1, cap. 4; lib. 3, cap. 3f, 11, 14–15; lib. 5, cap. 16–17; ALEXANDER VON HALES: *Summa theologiae universae*, pars I, n. 295, 304; BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 6; Commentaria in librum primum sententiarum, dist. 2, a. 1, q. 4.

<sup>20</sup> Vgl. V. HÖSLE: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Kap. 3; R. SWINBURNE: *The Christian God*, 177f. Eine Zusammenfassung und Diskussion der Überlegungen Swinburnes bietet V. VOHÁNKA: *Swinburne's A Priori Case from Perfect Love for the Trinity*, 58–78; vgl. außerdem S. T. DAVIS: *Christian Philosophical Theology*, 65–68.

#### 4. Kommentar zum Argument

Das Argument knüpft an das Projekt sogenannter *Perfect Being Theology* an. Es gründet auf der (nicht nur) unter christlichen Denkern weithin geteilten Überzeugung, dass Gott so vollkommen ist, wie es metaphysisch nur möglich ist.<sup>21</sup>

„Perfect being theism is widely accepted among Judeo-Christian-Islamic theists today. It is no exaggeration to say that nearly all the central debates over the existence and nature of God in the philosophy of religion rely on this perfect theism. Even atheists and agnostics base their discussions on perfect theism.“<sup>22</sup>

Das Argument basiert auf der für die *Perfect Being Theology* programmatischen Überlegung, dass einer UVW eine Bestimmung zukommen muss, wenn deren Zukommen alles in allem größere ontologische Vollkommenheit impliziert als ihr Nicht-Zukommen. Diese Grundregel gilt zunächst einmal für jene Bestimmungen, die einer UVW in allen möglichen Welten (in denen sie existiert) zukommen: Gottes Wesensattribute.<sup>23</sup> Demgegenüber sind bezüglich derjenigen Attribute oder Bestimmungen, die von Gott nur relativ zu anderem ausgesagt werden, zusätzliche Qualifikationen vorzunehmen, auf die an entsprechender Stelle noch einzugehen sein

<sup>21</sup> Die Katholische Kirche lehrt: „Gott ist in sich unendlich vollkommen“ (KKK, Nr. 1; vgl. darüber hinaus z. B. Weish 13,5; Mt 5,48; I. Vatikanum, DF I, 8). An anderer Stelle heißt es: „Alle Geschöpfe weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott auf insbesondere der Mensch, der nach Gottes Bild, ihm ähnlich erschaffen ist. Darum widerspiegeln die vielfältigen Vollkommenheiten der Geschöpfe (ihre Wahrheit, ihre Güte, ihre Schönheit) die unendliche Vollkommenheit Gottes“ (KKK, Nr. 41; vgl. darüber hinaus auch Nr. 48, Nr. 385, Nr. 2565).

<sup>22</sup> Y. NAGASAWA: *Maximal God*, 2. Nagasawa argumentiert, dass es Vorteile hat, Gott nicht einfach als allwissendes, allmächtiges und allgütiges Wesen (im Sinn der sogenannten *omni God*-These) aufzufassen, sondern als *maximal konsistentes Set vollkommener Bestimmungen*. In diesem Fall, so Nagasawa, würden die gegen eine *Perfect Being Theology* vorgebrachten Einwände ins Leere laufen und darüber hinaus lasse sich eine neue Version des modalen ontologischen Arguments erfolgreich etablieren. Vgl. zum Projekt einer *Perfect Being Theology* auch die kleine Kontroverse: J. SPEAKS: *The Method of Perfect Being Theology*, 256–266; B. LEFTOW: *Why Perfect Being Theology?*, 103–118; J. SPEAKS: *Perfect Being Theology and Modal Truth*, 465–473.

<sup>23</sup> Die eingeklammerte Qualifikation „in denen sie existiert“ lässt offen, ob eine UVW nur in *einigen* oder in *allen* möglichen Welten existiert. Liest man die Qualifikation nicht mit, verpflichtet man sich darauf, dass eine UVW in *allen möglichen Welten* existiert. Da die Qualifikation für die weitere Argumentation nicht relevant ist, lasse ich sie im weiteren Verlauf zwecks leichter Lesbarkeit weg.

wird. Die Struktur unseres Arguments lässt sich im Kern wie folgt darstellen:

(1\*)  $\forall x (xF) \rightarrow (xG)$

(2\*)  $\exists!x (xF)$

(K\*)  $\exists!x (xF) \& (xG)$

Wenn man für die Prädikatvariablen *unüberbietbar vollkommen* (F) und *pluripersonal* (G) einsetzt, dann implizieren die beiden Prämissen (1\*) und (2\*), dass es genau eine unüberbietbar vollkommene, pluripersonal verfasste Wirklichkeit gibt. Die Diskussion des Arguments wird sich vor allem auf die Frage zu konzentrieren haben, was unüberbietbare Vollkommenheit bedeutet und ob sie tatsächlich unausweichlich Pluripersonalität impliziert.

(1) Der Ausdruck „Gott“ referiert starr auf eine UVW.

Prämisse (1) qualifiziert „Gott“ als starren Designator. Damit wird eine semantische Bestimmung vorgenommen, der zufolge *Gott* nicht nur in einigen, sondern in allen möglichen Welten eine unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit bezeichnet.<sup>24</sup> Für unser Argument ist das Konzept *unüberbietbarer Vollkommenheit* von zentraler Bedeutung. *Vollkommenheit* sei im Folgenden als

- (i) subjektbezogene und insofern relationale,
- (ii) höherstufige Bestimmung aufgefasst,
- (iii) die als *perfection pura* zu qualifizieren ist.

Ad (i): Vollkommenheiten stellen aus meiner Sicht Wertsachverhalte dar. Wertsachverhalte haben stets einen Subjektbezug. Es handelt sich um einen analytischen Zusammenhang: In einer Welt ohne Subjekte oder Quasi-Subjekte gäbe es keine Wertsachverhalte, weil es niemanden gäbe, für den etwas einen Wert haben könnte. Dass Werte auf Subjekte bezogen sind, ist allerdings nicht so zu verstehen, dass Werte sich stets aus subjektiven Wertungen ergeben oder ableiten lassen. Objektiv bestehende Vollkommenheiten oder Werte lassen sich am besten als relationale Eigenschaften begreifen, die sich aus dem Verhältnis von strebend-

<sup>24</sup> Modale Aussagen (wie „es ist unmöglich/möglich/notwendig, dass ...“) lassen sich mithilfe der Semantik möglicher Welten ausdrücken. Mögliche Welten werden dabei als maximal konsistente Sachverhaltsmengen aufgefasst. Zur Semantik möglicher Welten und ihrer Interpretation bei Leibniz, Quine, Lewis, Kripke, Plantinga u. a. vgl. z. B. D. EVERS: *Gott und mögliche Welten*.

wollendem Subjekt und erstrebbar-gewollter Realität ergeben. Ein sachgemäßes Verständnis objektiver Werte gibt es nicht ohne Wissen um die *Natur* von Subjekten, sofern sie auf Werte *hingeordnet* ist.<sup>25</sup>

Als Subjekte, für die etwas eine unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit sein kann, kommen grundsätzlich sowohl göttliche Personen als auch von Gott verschiedene, geschöpfliche Personen in Betracht. Im Fall geschöpflich-menschlicher Personen lässt sich argumentieren, dass angesichts der tragischen Trias von unausweichlichem Leid, nicht wiedergutzumachender Schuld und unaufhebbarer Todesverfallenheit allein das Vertrauen auf Gottes unbedingte Zugewandtheit eine Perspektive letztgültigen Sinns eröffnet.<sup>26</sup> Allerdings kann Gott nicht nur für von ihm verschiedene Personen eine UVW sein; denn wenn

- (1') Gott in allen möglichen Welten eine UVW ist,
- (2') es mögliche Welten gibt, in denen es zwar eine UVW, aber keine von ihr real verschiedenen Personen gibt, *dann*
- (K') muss eine UVW aus einer oder mehreren Personen bestehen, die eine unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit als solche anerkennen und bejahen. (Dabei bleibt freilich zunächst noch offen, ob Gott als mono- oder als multipersonale Wirklichkeit auf sich selbst bezogen ist.)

Ad (ii): Eine Wirklichkeit ist in dieser Sicht genau dann unüberbietbar vollkommen, wenn sie die dafür notwendigen und hinreichenden Bestimmungen aufweist. Das aber ist der Fall, wenn diese Wirklichkeit ein ebenso maximales wie konsistentes Set maximal vollkommen machender Bestimmungen exemplifiziert.<sup>27</sup> Mit andere Worten: Wenn Gott in allen Welten

<sup>25</sup> Eine ausführliche Entfaltung dieser Position bietet: F. KUTSCHERA: *Wert und Wirklichkeit*; vgl. allerdings auch Y. NAGASAWA: *Maximal God*, 177f, der großmachende Bestimmungen als nicht-relative Bestimmungen auffasst. (Das Konzept eines sich selbst immer schon vollkommen besitzenden und dabei wollend-bejahenden göttlichen Subjekts ist als axiologischer Grenzbegriff aufzufassen.)

<sup>26</sup> Vgl. D. KRASCHL: *Indirekte Gotteserfahrung*, 71–74.

<sup>27</sup> Mit dem Gebrauch des Ausdrucks *exemplifizieren* verpflichte ich mich nicht auf eine bestimmte Auffassung bezüglich des ontologischen Status von Universalien. Bezüglich der Frage des Verhältnisses Bestimmung und Bestimmtem sei bemerkt: Nimmt man an, dass es in Gott aufgrund seiner Einfachheit keine realen Unterschiede gibt, auf die sich unsere Unterscheidungen beziehen, so wird die Frage virulent, in welchem Sinn theologische Prädikationen dann noch möglich sind und was sie gegebenenfalls wahrmacht. Antwortet man, dass solche Aussagen *quoad nos* trotz allem wahr sein können, dann lässt sich das *mutatis mutandis* auch für die Überlegungen dieses Beitrags geltend machen.

eine UVW ist, dann ist es metaphysisch unmöglich, dass es in irgendeiner möglichen Welt etwas gibt, was vollkommener ist als Gott. Gott kann dabei in dem Sinn vollkommener sein, dass er (i) mehr reine Seinsvollkommenheiten exemplifiziert als jede andere instantiierbare Entität und/oder dass er (ii) *ceteribus paribus* alle oder einige dieser Seinsvollkommenheiten vollkommener verwirklicht als jede andere instantiierbare Entität.<sup>28</sup>

Unüberbietbare Vollkommenheit lässt sich dabei als eine höherstufige Bestimmung auffassen, die sich aus dem Verhältnis grundlegenderer Bestimmungen ergibt. Diesbezüglich sei vorgeschlagen, unüberbietbare Vollkommenheit als *höherstufige Bestimmung* aufzufassen und mithilfe der Konstitutionstheorie zu erläutern: Als Konstitutionsprodukt ergibt sich unüberbietbare Vollkommenheit aus dem Verhältnis der konstituierenden Bestimmungen (wie notwendiger Existenz, maximaler Macht, maximaler Erkenntnis, maximaler Güte etc.). Die Relation der Konstitution selbst lässt sich dabei als dünne, asymmetrische und nicht-reflexive Relation beschreiben. Die Konstitutionsrelation ist dünn, weil sie keine Entität darstellt; sie fügt den Bestimmungen der Konstitutionsbasis kein neues Sein oder Seiendes hinzu (*no addition in being*). Sodann ist die Konstitutionsrelation asymmetrisch, weil das Konstitutionsprodukt die Konstitutionsbasis nicht ihrerseits konstituieren kann. Darüber hinaus ist die Konstitutionsrelation irreflexiv. Damit ist gesagt, dass nichts sich selbst konstituiert; Konstitutionsbasis und Konstitutionsprodukt müssen mithin voneinander verschieden sein.<sup>29</sup>

Ad (iii) Welche Eigenschaften (G, H, I, etc.) genauerhin für unüberbietbare Vollkommenheit (F) notwendig und hinreichend sind, ist Gegenstand phi-

<sup>28</sup> Eine ähnliche These erläutert und verteidigt im Detail: Y NAGASAWA: *Maximal God*, 40–121. Nach *Duns Scotus* ist ein unendliches Seiendes (*ens infinitum*) als ein solches zu denken, ‚dem nichts an Seiendheit fehlt in der Weise, in der es möglich ist, (die Totalität der Seiendheit) in einem einzelnen Seienden zu haben‘ (cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno: Quodl. q5. n.4, ed. Viv. XXV 199f), zit. n. L. HONNEFELDER: *Duns Scotus*, 91f. Diese Sicht schließt nicht aus, dass es metaphysisch unmöglich sein könnte, *alle* reinen Seinsvollkommenheiten in *uneingeschränkter* Weise zu verwirklichen. Sollte es beispielsweise Sachverhalte geben, die prinzipiell nicht gewusst werden können (wie z. B. *zukünftige libertarisch freie Entscheidungen anderer Personen*), dann gäbe es Sachverhalte, die selbst eine UVW nicht wissen könnte. Sofern Gott aber alles weiß, was von einem unüberbietbar vollkommenen Wesen überhaupt gewusst werden *kann*, wäre er aber auch in diesem Fall als maximal wissend zu bezeichnen.

<sup>29</sup> Zur Konstitutionstheorie vgl. u. a. L. R. BAKER: *Why Constitution is not Identity*, 599–621.

losophischer und theologischer Kontroversen. Weithin akzeptierte Kandidaten sind eben genannte Gottesattribute wie maximale Macht, maximale Erkenntnis, moralische Perfektion, notwendige Existenz etc.<sup>30</sup>

In diesem Zusammenhang ist eine Unterscheidung hilfreich, die in der rationalistischen und (neo)scholastischen Philosophie eine nicht unwichtige Rolle spielte: die Unterscheidung zwischen sogenannten reinen (Seins)Vollkommenheiten (*perfectiones purae*) und gemischten (Seins)-Vollkommenheiten (*perfectiones mixtae*): Eine *perfectio mixta* denotiert eine Bestimmung, die bereits dem Begriffsgehalt nach eine Begrenzung miteinschließt. Beispielsweise impliziert die Fähigkeit, mit eigenen Augen sehen zu können, Körperlichkeit und also ein begrenztes Sehvermögen. Eine *perfectio pura* dagegen ist eine Bestimmung, die dem reinen Begriffsgehalt nach keine Begrenzung einschließt, obwohl ihre Realisierungsweise durchaus begrenzt sein kann. Ein Beispiel wäre Erkennen, welches dem bloßen Begriffsgehalt unbeschränkt sein kann, im Fall des Menschen aber stets beschränkt ist.<sup>31</sup>

Während überbietbare Wirklichkeiten stets Kombinationen von *perfectiones purae* und *mixtae* darstellen, können eine UVW weder gemischte Vollkommenheiten noch reine Vollkommenheiten, die vollkommener realisiert werden könnten, zukommen. Diese unüberbietbar realisierten, reinen Vollkommenheiten lassen sich als Wesensattribute bezeichnen, weil und insofern eine UVW diese in allen möglichen Welten exemplifiziert. Die Frage, auf die noch genauer einzugehen sein wird, lautet, ob VIL eine solche Bestimmung darstellt.

*Zusammenfassung:* Auf der Linie einer *Perfect Being Theology* wurde dafür plädiert, Gott als unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit aufzufassen. Im Zuge dessen wurde das Konzept der Vollkommenheit erläutert. Dabei ging es nicht um den Aufweis explikatorischer Alternativlosigkeit oder Vollständigkeit, sondern eher um einen hoffentlich hilfreichen Verstehensvorschlag. Alles in allem halte ich Prämisse (1) für eine Annahme, auf die das Projekt einer vernünftig verantwortbaren Theologie schwerlich verzichten kann.

<sup>30</sup> Vgl. T. MORRIS: *Perfect Being Theology*, 19–30, hier 19f.

<sup>31</sup> Vgl. W. BRUGGER: *Summe einer philosophischen Theologie*, 92f; A. B. WOLTER: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, 162–175.

(2) Es existiert genau eine unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit.

Bislang blieb die Frage offen, ob es aktual (i) *gar keine*, (ii) *genau eine* oder gar (iii) *mehrere* unüberbietbar vollkommene Wirklichkeiten gibt. Wenn Prämisse (2) für Antwort (ii) optiert, dann lässt sich dafür folgende Begründung anführen: Bei der kontroverstheologischen Frage, ob Gott als mono- oder pluripersonale Wirklichkeit zu denken sei, handelt es sich um eine *inner-monotheistische* Debatte. Aus diesem Grund dürfen wir davon ausgehen, dass die Debattenteilnehmer Prämisse (2) akzeptieren.

Folgende Variation von (2) wäre übrigens noch weniger voraussetzungsbeladen: (2´) *Es existiert maximal ein Gott im Sinn einer UVW*. Dies sollten auch skeptische Monotheisten oder monotheismusaffine Agnostiker unterschreiben können. Unser Argument für den göttlichen Sozialismus lässt sich nun folgendermaßen abwandeln:

- (1) Der Ausdruck „Gott“ referiert starr auf eine UVW.
- (2) Es existiert *maximal eine* UVW.
- (3) Die Exemplifikation von VIL ist eine notwendige Bedingung für unüberbietbare Vollkommenheit.
- (4) Die Exemplifikation von VIL kann nicht von kreatürlichen Personen abhängen, da deren Existenz kontingent und ihre Vollkommenheit begrenzt ist.
- (K) Gott ist entweder eine interpersonale Liebesgemeinschaft oder er existiert nicht.

Wenn nachfolgend statt (2´) die voraussetzungsvollere Prämisse (2) zugrunde gelegt wird, dann lediglich aus Anschaulichkeitsgründen. Der Verweis auf die eben genannte Argumentationsvariante ist aber insofern wichtig, als sie verdeutlicht, dass die Annahme der Existenz einer UVW nicht vorausgesetzt werden *muss*.

Doch zurück zu Prämisse (2). Sie benennt nicht nur eine Diskussionsvoraussetzung, sondern sie ist darüber hinaus auch für den weiteren Argumentationszusammenhang bedeutsam: Mit ihr lässt sich nämlich ausschließen, dass *mehrere monopersonale* unüberbietbar vollkommene Wirklichkeiten existieren, die zueinander im Verhältnis interpersonaler Liebe stehen.

Schließlich sei bezüglich des Verhältnisses von Monotheismus und Polytheismus betont: Wenn Gott erstens als UVW begriffen wird und zweitens genau eine UVW existiert, dann ist dem Polytheismus von vornherein das Wasser abgegraben – mag die UVW intern nun mono- oder pluripersonal verfasst sein. Wem das nicht genügt, der möge das Wesen Gottes als singulär-konkretes Wesen auffassen. In diesem Fall entfällt

nämlich jede Möglichkeit, eine UVW als „Vereinigung“ von Subjekten aufzufassen, deren gegenseitige Relationen die Gottheit überhaupt erst „bilden“.<sup>32</sup>

*Zusammenfassung:* Prämisse (2) stellt im Wesentlichen eine Voraussetzung der Diskussion um soziale und nicht-soziale Gottesverständnisses dar. Sie kann so gesehen nicht zur Disposition gestellt werden.

(3) Die Exemplifikation vollkommener interpersonalen Liebe ist eine notwendige Bedingung für unüberbietbare Vollkommenheit.

Dass vollkommene *interpersonale* Liebe eine *Pluralität* voneinander liebenden *Personen* umfasst, scheint keiner Erwähnung zu bedürfen. Es sei indes darauf hingewiesen, dass einige Autoren von interpersonalen Beziehungen in Gott sprechen, obwohl sie eigentlich eine monosubjektive Gotteslehre vertreten. In diesem Fall gebrauchen sie das Wort *interpersonal* in einem anderen als dem hier angesetzten Sinn.<sup>33</sup>

Eine ausführlichere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang Dale Tuggys forschende These, vollkommene Liebe, die an dieser Stelle von ihm nicht als Selbstliebe verstanden wird, könne es auch ohne geliebtes Gegenüber geben:

„Perfection is a matter of a thing’s intrinsic condition, and so the perfection of being perfectly loving is a certain state of character, being disposed to think, feel, and act in loving ways. In principle, it seems that one can be perfectly loving without actually loving perfectly, or without ever actually loving anyone else in any way.“<sup>34</sup>

Tuggy begreift vollkommene Liebe als Charaktereigenschaft. Da sie als dispositionale Einstellung aktualisiert sein kann, aber nicht muss, sei voll-

<sup>32</sup> Soziale Trinitätstheologien werden von ihren Gegnern nicht selten in die Nähe der Irrlehre des Tritheismus gerückt oder mit ihr sogar identifiziert. Dabei fällt auf, dass die vorgebrachten Begründungen, wenn es sich nicht um verkappte Behauptungen oder bloße Befürchtungen handelt, argumentativ meist wenig austragen, sondern die Vorurteile des jeweiligen Autors widerspiegeln. Dabei sei gar nicht bestritten, dass einige Verhältnisbestimmungen von Gottheit und Dreipersonalität problematisch erscheinen. Gleichwohl muss betont werden, dass ein Tritheismusvorwurf an der Sache vorbeigeht, solange gewahrt bleibt, dass *genau eine* UVW existiert (und nicht mehrere).

<sup>33</sup> Vgl. z. B. J. WERBICK: *Gott verbindlich*, bes. 625–638, um nur ein Beispiel zu nennen, tendiert in diese Richtung.

<sup>34</sup> D. TUGGY: On the Possibility of a Single Perfect Person (zit. n. unveröff. Manuskript, 10).

kommene Liebe von der aktuellen Existenz anderer Personen nicht abhängig. Nun fragt man sich freilich: Berechtigt der Besitz eines vollkommen guten Charakters tatsächlich zur Zuschreibung vollkommener Liebe („being perfectly loving“)? Wenn überhaupt, dann wohl nur eingeschränkt. Das *bloße Vermögen* zu interpersonalen Liebe kann nämlich kaum als ebenso vollkommen bezeichnet werden wie der *aktuale Vollzug* solcher Liebe. Wäre das so, wäre es nicht minder vollkommen, nur das bloße Vermögen zu haben, um sich selbst zu wissen, wie tatsächlich um sich selbst zu wissen. Oder: Die Liebe eines alleinstehenden Mannes, der sich für Frau und Kinder hingeben kann und will, wäre ebenso vollkommen, wie die eines verheirateten Mannes, dass er sich tatsächlich für Frau und Kinder hingibt. Man könnte solches zwar behaupten, aber es wird es dadurch nicht einsichtiger. Wie wir noch sehen werden, versäumt es Tuggy, zwischen absoluten Bestimmungen, die Gott seinem Wesen gemäß aktualisiert, und relativen Bestimmungen, die er seinem Wesen gemäß aktualisieren kann, zu differenzieren. Zwei weitere Annahmen, die sich für unser Argument als zentral erweisen, sind innerlich mit Prämisse (3) verknüpft:

1. Es ist *möglich*, dass eine UVW eine perfekte Liebesgemeinschaft darstellt.
2. Es ist *notwendig*, dass eine UVW eine perfekte Liebesgemeinschaft darstellt.

Zunächst eine Vorbemerkung bezüglich der Modalausdrücke *möglich* und *notwendig*: Wenn davon die Rede ist, dass es möglich und notwendig ist, dass Gott eine perfekte Liebesgemeinschaft ist, dann kann es sich dabei um begriffliche oder um metaphysische Modalitäten handeln. Die in diesem Beitrag formulierte Frage, ob wir Gott als perfekte Liebesgemeinschaft *zu denken* haben, nimmt primär begriffliche Zusammenhänge in den Blick (ohne freilich deren Bedeutung für metaphysische Überlegungen dadurch in Abrede zu stellen). Was die Ebene der begrifflichen Modalitäten betrifft, ist klar: Es ist viel erreicht, wenn sich zeigen lässt, dass Gott als perfekte Liebesgemeinschaft vorgestellt werden kann und womöglich sogar muss.

Auf die metaphysische Frage, ob Gott auch eine perfekte Liebesgemeinschaft *ist*, sei vorläufig geantwortet: Sofern wir in der Theologie nicht nur über unser Denken, sondern auch über die Wirklichkeit sprechen, entzöge ein Auseinanderfallen von begrifflichen und metaphysischen Moda-

litäten einer Theologie von metaphysischer Tragweite ihre Erkenntnisgrundlage.<sup>35</sup> Die Frage, ob und wie sich von begrifflichen Modalitäten auf metaphysische Modalitäten (oder umgekehrt) schließen lässt, ist ein Gegenstand anhaltender philosophischer Auseinandersetzungen.<sup>36</sup> An dieser Stelle beschränke ich mich aus diesem Grund darauf hinzuweisen, dass es nicht vernünftig erscheint, daran zu zweifeln, ob etwas metaphysisch möglich/notwendig ist, solange wir nicht anders können als *denken*, dass es metaphysisch möglich/notwendig ist.

In theologischen Kreisen begegnet mitunter ein anderer Vorbehalt: In Bezug auf Gott mit begrifflichen oder metaphysischen Modalitäten zu argumentieren, laufe auf das aberwitzige Unterfangen hinaus, Gott vorschreiben zu wollen, wie er sein könne oder sogar sein müsse.<sup>37</sup> Es geht aber nicht darum, Gott etwas vorzuschreiben. Es geht vielmehr einfach darum, unsere gottgegebene Vernunft zu gebrauchen, die auch Fragen von metaphysischer Tragweite zu thematisieren vermag. Und wenn Gott existiert, was für Theologen außer Frage stehen sollte, dann wird man annehmen müssen, dass er von seinen Geschöpfen auch erkannt werden *kann*. Das schließt natürlich nicht aus, dass (mehr oder weniger gut begründete) Annahmen über Denk- oder Seinsnotwendigkeiten unter dem Vorbehalt besserer Einsicht stehen. Es ist von daher hilfreich, zwischen dem, was *prima facie* möglich/notwendig erscheint, und dem, was unter *idealen Reflexionsbedingungen* möglich/notwendig erscheint.

Doch nun zur ersten Implikation von Prämisse (3): *Ad 1. Es ist (denk)möglich, dass eine UVW eine perfekte Liebesgemeinschaft darstellt.* Man wird nicht sagen können, dass diese Aussage offensichtlich wahr sei. Allerdings ist das kontradiktorische Gegenteil noch viel weniger offensichtlich. Wer dafür hält, dass die Aussage unmöglich wahr sein kann, trägt dafür die Beweislast. Ihre Einlösung müsste den Aufweis erbringen, dass das Konzept vollkommener interpersonaler Liebe

a. nicht miteinander kompatible Gehalte involviert, oder

<sup>35</sup> Darüber hinaus könnte man argumentieren: Wer in skeptischer Manier auch nur die Möglichkeit eines grundsätzlichen Auseinanderfallens von Denk- und Seinsmöglichem behauptet, setzt zudem voraus, was er bestreitet oder bezweifelt. Die Aussage, dass das Denkmögliche dem Seinsmöglichen möglicherweise nicht entspricht, ist nämlich nur dann wahr, wenn es sich nicht nur um eine Denk-, sondern um eine Seinsmöglichkeit handelt.

<sup>36</sup> Vgl. z. B. G. T. SZABO/J. HAWTHORNE: *Conceivability and Possibility*; U. MEIXNER: *Modalität*.

<sup>37</sup> Vgl. z. B. H. VORGRIMLER: *Randständiges Dasein*, 548; K. v. STOSCH: *Trinität*, 110.171; J. WERBICK: *Gott verbindlich*, 614.

- b. Gehalte involviert, die von einer UVW nicht exemplifiziert werden können, oder
- c. mit anderen notwendigen Bedingungen unüberbietbarer Vollkommenheit inkompatibel ist.

Was (a) betrifft, so ist schlicht nicht zu sehen, warum das Konzept größtmöglicher interpersonaler Liebe eine *contradictio in adiecto* darstellen sollte. Aber auch gegen (b) und (c) lässt sich nur schwer argumentieren. Was (c) betrifft, wurden meines Wissens bislang keine einschlägigen Argumente vorgelegt, welche die Unvereinbarkeit von VIL und anderen unüberbietbar vollkommen machenden Bestimmungen (wie maximaler Macht, maximaler Erkenntnis, moralischer Vollkommenheit) aufweisen. Dem entspricht, dass soziale Gotteslehren in der zeitgenössischen Diskussion, wenn sie kritisiert werden, mit viel schwächeren Gründen kritisiert werden.<sup>38</sup> Und wenn sich widererwarten doch ein Unvereinbarkeits-Argument führen ließe? Das könnte darauf hinweisen, dass eine UVW nur *entweder* VIL *oder* eine mit VIL inkompatible Bestimmung, nicht aber beide Bestimmungen zu exemplifizieren vermag. In diesem Fall müsste man sich zwischen diesen beiden Bestimmungen entscheiden; wobei zu fragen wäre, welche zu unüberbietbarer Vollkommenheit mehr beiträgt.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> R. CROSS: Two Models of the Trinity?, 275–294, hier 288, der in diesem Kontext als unverdächtig gelten darf, hält sowohl östliche als auch westliche Auffassungen des göttlichen Wesens mit sozialen Trinitätstheologien kompatibel.

<sup>39</sup> Welche Gründe könnten für die Unvereinbarkeit von UV und VIL sprechen? Könnte sich VIL als nicht vereinbar mit Bestimmungen wie *Überzeitlichkeit* und/oder *Unveränderlichkeit* erweisen? Ich sehe nicht, warum das so sein sollte; abgesehen davon ist zweifelhaft, ob Überzeitlichkeit und Unveränderlichkeit überhaupt unüberbietbar vollkommen machende Bestimmungen darstellen. Entsprechendes gilt für die Bestimmung der *Einfachheit*, sofern sie jede interne Differenzierung einer Entität ausschließt (vgl. Anm. 27).

K. STOSCH: *Trinität*, 121f, fragt im Kontext der Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie L. Boffs: „Wie kann durch die Zuwendung eines Ichs zu einem Du wirkliche Einsheit (sic!) entstehen? Das Ich [...] bleibt in unhintergebar Weise ein Ich. Das Du kann nie wissen, was es für mich heißt, Ich zu sein.“ Es ist in der Tat nicht unproblematisch, wenn auch nicht apriori ausgeschlossen, die Einzigkeit Gottes durch die gegenseitigen (Liebes)Beziehungen göttlicher Selbste begründen zu wollen. Es erscheint jedoch wesentlich einleuchtender, Gottes Einzigkeit in seinem singulären und konkreten Wesen begründet zu sehen und die göttlichen Personen als kognitiv-voluntative Vermögen dieses Wesens aufzufassen, die den Kriterien der Personalität genügen (vgl. z. B. W. L. CRAIG: Trinity Monotheism Once More, 101–113).

Nicht nachvollziehen kann ich von Stoschs (stark nach Balthasar klingender) Annahme, mehrere göttliche Personen mit erstpösonlicher Perspektive könnten sich „wechselseitig überraschen und eine abwechslungsreiche Beziehungsgeschichte miteinander haben“ (ebd. 128). Woraus sollte das folgen? Bei

Das betont habend ist freilich auch zu sagen: Wer es für möglich hält, dass eine UVW die Bestimmung VIL exemplifiziert, muss sich über mögliche positive Bestimmungen des Verhältnisses von wesenhafter Einheit und personaler Vielheit Rechenschaft geben – was mitten in die trinitäts-theologische Fachdiskussion verweist. Diesbezüglich erscheint es vielversprechend, die göttlichen Personen (mit Barth u. a.) als Seinsweisen und Vermögen des einen Gottes aufzufassen, die (contra Barth u. a.) die Kriterien für Personalität erfüllen, weil und sofern sie sich als erkenntnis- und liebesfähige Selbste qualifizieren lassen.<sup>40</sup> Für die Vereinbarkeit von unüberbietbarer Vollkommenheit und VIL spricht jedenfalls, dass interpersonale Liebe zwar in begrenzter Weise realisiert sein *kann* (wie im Fall des Menschen), es offenbar aber nicht sein *muss*.<sup>41</sup>

unüberbietbar vollkommener Erkenntnis sollte, selbst wenn sich die Perspektiven der göttlichen Personen nicht vollständig decken, für Überraschungen nicht viel Raum bleiben. Und selbst dann ist nicht einzusehen, warum „der Rubikon zum Tritheismus [...] sehr deutlich überschritten“ sein sollte (ebd. 128). Für die Frage, ob etwas Tritheismus ist oder nicht, ist allein entscheidend, ob Gott *eine* UVW ist oder ob es *mehrere* solcher Wirklichkeiten gibt.

Ein weiterer Ansatzpunkt möglicher Kritik betrifft die Frage, ob eine perfekte Liebesgemeinschaft nicht nur mehrere Selbste, sondern womöglich auch mehrere Freiheiten voraussetzt. Darauf ist zu sagen: Der Wille der göttlichen Personen folgt offenbar ihrem vollkommenen Wesen. Sie verfügen demnach etwa nicht über die libertarische Freiheit, einander zu lieben oder nicht zu lieben. Freiräume für libertarische Freiheitsakte der drei göttlichen Personen würden sich allenfalls(!) dort auf tun, wo verschiedene (Liebes)Akte ebenso vollkommen wären. Aber auch dann wäre ein Gottes Einheit bedrohender Freiheitskonflikt nicht ohne weiteres zu befürchten, weil die (immer auch vollkommen vernünftig agierenden) göttlichen Personen sich stets auf *eine* beste Option geeinigt haben würden.

<sup>40</sup> In diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben ist die umsichtige Studie von W. HASKER: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, bes. Teil 3. Vgl. darüber hinaus: T. H. MCCALL: *Which Trinity?*; W. L. CRAIG: *Toward a Tenable Social Trinitarianism*, 89–99; K. YANDELL: *How Many Times does Three Go into One?*, 151–168.

<sup>41</sup> Nach H. HOPING: *Göttliche und menschliche Personen*, 162–174, hier 169, übersteigt „Gottes Subjektivität alle uns bekannten Formen von Bewusstsein und Selbstbewusstsein [...]“ Diese Aussage ist entweder selbstverständlich oder aber problematisch. Selbstverständlich ist sie, wenn sie lediglich sagen will, dass Gott kein endliches (Selbst)Bewusstsein besitzt; problematisch, wenn sie auf einen äquivoken Begriffsgebrauch hinausläuft. Wenn es aber einen Gehalt gibt, in dem Gott und Mensch bezüglich ihres (Selbst)Bewusstseins übereinkommen, dann wäre erst noch zu begründen, warum Gott nur *ein* (Selbst)Bewusstsein zugeschrieben werden sollte. Vielleicht übersteigt Gottes Subjektivität als uns bekannten Formen von Selbstbewusstsein insofern, als er im Gegensatz zu uns eine per se intersubjektiv verfasste Wirklichkeit ist.

Kommen wir zur zweiten Implikation von Prämisse (3): *Ad 2. Es ist (denk)notwendig, dass eine UVW eine perfekte Liebesgemeinschaft ist.* Laut der dritten Prämisse unseres Arguments ist es nicht nur möglich, sondern auch *notwendig*, dass eine UVW vollkommene interpersonale Liebe exemplifiziert. Die Begründung lautet: Eine UVW exemplifiziert alle miteinander kompatiblen unüberbietbar vollkommen machenden Bestimmungen, und dazu gehört offenbar auch VIL. Um mit Richard von St. Viktor zu sprechen:

„Wo es also keine Mehrzahl von Personen gibt, kann auch keinesfalls eigentlich Liebe sein. [...] Solange aber einer niemand anderen liebt als sich selbst, ist diese auf das eigene Ich beschränkte Liebe noch keineswegs deren höchster Grad.“<sup>42</sup>

Freilich: Die Einsicht, dass VIL unüberbietbar vollkommen macht und deshalb notwendigerweise von Gott exemplifiziert wird, lässt sich nicht andemonstrieren. Aber ebenso wenig lässt sich die Einsicht andemonstrieren, dass eine UVW maximal wissend, mächtig oder moralisch vollkommen sein muss. Bekanntlich gibt es Philosophen und Theologen, die zumindest eines der genannten drei Gottesattribute zurückweisen. Nichtsdestotrotz gilt: Wenn interpersonale Liebe (in der Gemeinschaft mit Gott) im Rahmen der christlichen Weltanschauung als etwas erkannt wird, was dem menschlichen Leben angesichts von Leid, Schuld und Tod letztgültigen Sinn verleiht, dann spricht das dafür, dass es sich um eine reine Vollkommenheit handelt, die wir in Gott sozusagen nicht hineinspekulieren, sondern sowohl aufgrund unserer (Glaubens)Erfahrung als auch begrifflichen Erwägungen von ihm auszusagen haben.

Dale Tuggy hat gegen die in Prämisse (3) zum Ausdruck kommende These noch einen weiteren Einwand vorgebracht. Dieser gesteht zu, dass interpersonale Liebe ein hohes Gut darstellt, bestreitet jedoch, dass das Fehlen dieses Gutes in unserem Fall einen Mangel an Vollkommenheit miteinschließt:

„It is a great good to be the heavenly Father presiding over a loving community of worshipful human beings. If God didn't create, he'd lack this good. But [...] God would nonetheless, sans creation, be perfect. Again, it's a great good to be the source of a gorgeous, amazing cosmos, teeming with life, which one beholds with satisfaction as 'very good'. But we don't want to say that God would be imperfect if he'd made nothing. [...] Not all goods, not even all great goods, are such that

<sup>42</sup> RICHARD V. ST. VIKTOR: *Die Dreieinigkeit*, 85.

their absence would render one imperfect. Some goods one doesn't need in order to be perfect."<sup>43</sup>

Zunächst stimme ich Tuggy zu: Gottesbezeichnungen wie „himmlischer Vater“ oder „guter Herrscher“ dürfen als Beispiele für vollkommen machende Bestimmungen gelten, die einer UVW nicht in jeder möglichen Welt, in der sie existiert, zukommen. Es handelt sich um relationale Bestimmungen, deren Besitz nicht schlechthin vollkommener macht, sondern relativ zu einer Welt, in der von Gott verschiedene Geschöpfe existieren. In diesem Sinn gilt etwa: Wenn es von Gott verschiedene Geschöpfe gibt, dann ist Gott als UVW auch erkennend und liebend auf sie bezogen. Das bedeutet aber nicht, dass Gott als solcher weniger vollkommen wäre, wenn es keine derartigen Geschöpfe gäbe und er infolge auch nicht erkennend und liebend auf sie bezogen sein könnte. Mit Tuggy und der Mehrheit der Monotheisten sei im Folgenden angenommen, dass eine UVW in allen möglichen Welten vollkommen ist. Dazu gehören auch Welten, in denen nur Gott existiert.<sup>44</sup>

Entscheidend ist, dass VIL in unserem Argument gar nicht als relationale, sondern als absolute Bestimmung Gottes aufgefasst wird. Der Vergleich mit relationalen Bestimmungen geht daher an der Sache vorbei. Wenn interpersonale Liebe, wie Tuggy zugesteht, entweder die vollkommenste oder zumindest eine vollkommen machende Liebesform darstellt<sup>45</sup>, dann ist es vollkommener, interpersonale Liebe wesenhaft zu exemplifizieren als sie nicht wesenhaft zu exemplifizieren.

Aus diesem Grund bleibt anti-sozialen Monotheisten wie Tuggy kein anderer Ausweg, als rundweg genau dies zu bestreiten. In diesem Fall scheint er allerdings die Bürde der Beweislast auf sich nehmen zu müssen. Wer ohne wirklich triftige Gründe bestreitet, dass interpersonale Liebe als unüberbietbar vollkommen machende Bestimmung aufzufassen ist, der verletzt letztlich die Regeln der Theo-Logie, sofern darunter die Logik der Rede von Gott als einer UVW verstanden wird. Solange nicht

<sup>43</sup> D. TUGGY: *On the Possibility of a Single Perfect Person*, 9.

<sup>44</sup> Vgl. D. TUGGY: *On the Possibility of a Single Perfect Person*, 9. Es wurde bereits darauf verwiesen, dass Gottes unüberbietbare Vollkommenheit im Katechismus der Katholischen Kirche als intrinsische Bestimmung aufgefasst wird, wenn Gott als „in sich unendlich vollkommen“ charakterisiert wird (KKK Nr. 1). Dem entspricht auch die kirchliche Gebetspraxis. So heißt es etwa im Missale Romanum in der IV. Präfation (für Werktage): „Du bedarfst nicht unseres Lobes, es ist ein Geschenk deiner Gnade, dass wir dir danken. Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren, doch uns bringt er Segen und Heil durch unseren Herrn Jesus Christus.“

<sup>45</sup> D. TUGGY: *On the Possibility of a Single Perfect Person*, 9.

gezeigt worden ist, dass intersubjektive Liebe keine notwendige Bedingung unüberbietbarer Vollkommenheit sein kann, lässt sich übrigens auch der Verdacht des Anthropomorphismus nicht überzeugend erheben. Und wenn dieser Verdacht dennoch erhoben würde, fiel er auf den Verteidiger des monopersonalen Gottesverständnisses zurück, denn ein monosubjektiver Gott erscheint zumindest so anthropomorph wie ein intersubjektiver. Grundsätzlich gilt: Wer allzu schnell Anthropomorphismus wittert, der leistet der christlichen Gottesrede keinen hermeneutischen Dienst, sondern untergräbt zu guter Letzt ihre Grundlagen.

*Zusammenfassung:* Wenn unser Argument mit irgendeiner Prämisse steht und fällt, dann am ehesten mit Prämisse (3). Nichtsdestotrotz konnte gezeigt werden, dass es zum einen kontraintuitiv ist zu bestreiten, dass interpersonale Liebe eine vollkommen machende Bestimmung darstellt. Zum anderen lässt sich VIL nicht schlüssig als dispositionale und/oder als relationale Eigenschaft begreifen. Aus diesem Grund komme ich zum Ergebnis, dass es wesentlich plausibler erscheint, Prämisse (3) zu bejahen als sie zu verneinen.

- (4) Die Exemplifikation vollkommener interpersonaler Liebe kann nicht von kreatürlichen Personen abhängen, da deren Existenz kontingent und ihre Vollkommenheit begrenzt ist.

Für Prämisse (4) lässt sich auf mehrerlei Weise argumentieren. Eine erste Möglichkeit besteht darin, bei der kontingenten Existenz kreatürlicher Personen anzusetzen:

- (1) Es ist möglich, dass eine wesenhaft monopersonale UVW unüberbietbare vollkommene Liebe exemplifiziert. [zu prüfende Annahme]
- (2) Es existiert genau eine UVW.
- (3) Die vollkommen machende Bestimmung VIL wird nur exemplifiziert, wenn sie sowohl dem Vermögen als auch der Verwirklichung nach vorliegt.
- (4) Es gibt mögliche Welten, in denen eine monopersonale UVW, aber keine von ihr verschiedenen Personen existieren.
- (5) Es gibt mögliche Welten, in denen eine monopersonale UVW das unüberbietbar vollkommen machende Vermögen, andere Personen vollkommen zu lieben, nicht verwirklichen kann. [aus (1),(2),(3),(4)]
- (6) Es gibt mögliche Welten, in denen einer UVW eine notwendige Bedingung für unüberbietbare Vollkommenheit fehlt. [Widerspruch zu 2!]

- (K) Es ist nicht möglich, dass eine UVW wesenhaft monopersonal verfasst ist und wesenhaft vollkommene interpersonale Liebe exemplifiziert. [Widerspruch zu 1!]

Die Prämissen (2) und (3) wurden bereits erläutert und verteidigt. Gegen (4) zu behaupten, dass einige kreatürliche Personen in allen möglichen Welten existieren, in der eine UVW existiert, wäre nicht nur höchst kontraintuitiv; es würde Gottes Existenz letztlich von der Existenz kreatürlicher Personen abhängig machen, was theologisch unannehmbar ist.

Eine zweite Möglichkeit, für Prämisse (4) zu argumentieren, besteht darin, bei der begrenzten Vollkommenheit kreatürlicher Personen anzusetzen: Nimmt man etwa an, dass vollkommene interpersonale Liebe nur dann vorliegt, wenn sie wechselseitig vollkommen mitgeteilt und empfangen werden wird, dann spricht das ebenfalls dafür, dass zwischen einer monopersonalen UVW und einer kreatürlichen Person keine vollkommene interpersonale Liebe bestehen kann. Aufgrund der mit ihrer Endlichkeit gesetzten Schranken sind kreatürliche Personen offenbar prinzipiell nicht dazu in der Lage, vollkommen uneingeschränkte interpersonale Liebe zu exemplifizieren. Nur eine Wirklichkeit, die keinerlei ontologischen Begrenzungen unterworfen ist, kann reine Seinsvollkommenheiten ohne jede Einschränkung verwirklichen. Nur göttliche Personen können sich in uneingeschränkter und unverlierbarer Unmittelbarkeit, Transparenz und Zuwendung gegenüberstehen.

*Zusammenfassung:* Im Licht der vorgetragenen Überlegungen erscheint Prämisse (4), der zufolge die Exemplifikation von VIL durch eine UVW nicht **zusätzlich** von kreatürlichen Personen abhängen kann, vernünftigerweise nicht verneinbar zu sein.

## 5. Ergebnis

Die Frage, ob wir Gott als solitäres Subjekt oder perfekte Liebesgemeinschaft zu denken haben, wird in der gegenwärtigen Religionsphilosophie und Theologie kontrovers erörtert. Der vorliegende Beitrag entwickelte und verteidigte ein apriorisches Argument zugunsten einer sozialen Gottesauffassung. Dabei ging es nicht darum, erfahrungsbasierte Argumente in der Trinitätstheologie abzuwerten, sondern vielmehr darum, diese durch Einsichten einer *Perfect Being Theology* zu ergänzen. Eine Gotteslehre, welche den Geltungsanspruch des christlichen Glaubens vor dem

Forum der Vernunft auch nur annähernd einlösen können soll, ist gut beraten, alle verfügbaren Erkenntnisquellen in ihre Argumentation einzubeziehen, seien sie aposteriorischer oder seien sie apriorischer Natur.

Bezüglich des vorgestellten Arguments ist festhalten: Sofern das Bekenntnis zum Monotheismus von Freunden und Verächtern der sozialen Gotteslehre gleichermaßen vorausgesetzt wird, lässt sich bezüglich der vier Prämissen zusammenfassend sagen: (1) Wer Gott nicht zu einer überbietbaren Wirklichkeit degradieren will, der sollte ihn als *unüberbietbar* vollkommene Wirklichkeit auffassen. (2) Monotheisten sind darüber hinaus darauf festgelegt, die Existenz *genau einer* UVW anzunehmen. Wie gezeigt würde die schwächere Annahme *genau einer oder keiner* UVW ebenfalls genügen. (3) In Abwesenheit von stichhaltigen Gegengründen sprechen sowohl unsere interpersonale Erfahrung als auch die neutestamentlich bezeugte Glaubenserfahrung dafür, VIL als unüberbietbar vollkommen machende Bestimmung aufzufassen, die eine UVW notwendigerweise exemplifiziert. (4) Wenn die Exemplifikation von VIL durch eine UVW nicht von kontingenterweise existierenden und begrenzt vollkommenen Wirklichkeiten abhängen kann, dann ergibt sich eine klare Option (K) für ein multi- und gegen ein monosubjektives Gottesverständnis.

Freilich konnten in diesem Beitrag nicht alle Fragen ausführlich genug behandelt, geschweige denn beantwortet werden. Die im Titel dieses Beitrags formulierte Frage „Wer ist Gott, und wenn ja, wie viele?“ fand nur eine Teilantwort. Es wurde dafür argumentiert, dass Gott als unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit nicht als solitäres Subjekt, sondern als perfekte Liebesgemeinschaft verstanden werden sollte. Die Frage, wie viele Personen eine solche Liebesgemeinschaft *genauerhin* umfasst, wurde dagegen offen gelassen, da für sie sehr behutsam argumentiert werden müsste.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Von daher stellt sich die Frage: Wenn VIL eine *perfectio pura* darstellt, die eine UVW exemplifizieren muss, warum umfasst Gott dann nicht sehr viele oder sogar unendlich viele Personen? Auf diese berechnete Frage lässt sich vorläufig zweierlei antworten: (1) Sie betrifft die Verteidiger der sozialen Gotteslehre ebenso wie ihre Verächter. Solange nicht mit guten Gründen ausgeschlossen werden kann, dass Gott mehrere Personen umfasst, stellt sich unweigerlich die Frage, wie viele es letztlich sind. (2) Eine positive Antwort könnte sowohl die Grenzen typisch philosophischer Argumentationsformen als auch Einfachheitserwägungen geltend machen. (2.1) Sollte sich unsere Frage mithilfe apriorischer und aposteriorischer Überlegungen, die sich auf allgemein zugängliche Sachverhalte beziehen, nicht befriedigend beantworten lassen, könnte dies darauf hindeuten, dass eine befriedigende Antwort auf Glaubenserfahrungen, wie sie die christliche Offenbarung bezeugt, zu berücksichtigen haben wird. (2.2) Was *Einfachheitserwägungen* betrifft, so lässt sich argumentieren, dass die bloße Addition göttlicher Personen

Ich komme zum Schluss: Es gibt zweifellos eine ganze Reihe problematischer Entwürfe sozialer Trinitätstheologie. Sie kranken an einer unangemessenen Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem Wesen und personaler Vielheit und/oder der mangelhaften Klärung des offenbarungstheologischen Prinzips einer Entsprechung von ökonomischer und immanenter Trinität. Und dennoch: Wenn die Argumentation dieses Beitrags trägt, dann darf die berechtigte Kritik solcher Entwürfe nicht dazu führen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Eine brauchbare Trinitätstheologie steht vielmehr unter dem Anspruch, weder die Einzigkeit und Einheit des göttlichen Wesens (Monotheismus) noch die gegenseitige Liebe der göttlichen Personen (als Spitzenaussage christlicher Theologie) preiszugeben.

In diese Richtung weist nicht zuletzt die Gebetspraxis der Kirche, deren Gebetsanrede sich vorrangig zwar an den Vater, aber eben auch an den Sohn und den Heiligen Geist richtet. Würde sie dabei an drei Seinsweisen denken, die zwar einer Person zugehören, selbst aber keine Personen sind, wäre diese Gebetspraxis zutiefst missverständlich und von daher durchaus problematisch. Zu diesem Schluss gelangt etwa Herbert Vorgrimler. Für ihn ist die neutestamentlich angelegte Gebetspraxis der Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen exemplarisch zum Ausdruck kommt, „von einem Denken geprägt, das nicht mehr dasjenige unserer Zeit ist“ und daher zu überwinden.<sup>47</sup> Wer Sprache und Praxis der Kirche nicht aufgeben will, ist alles in allem gut beraten, sich zu fragen, warum Gott nicht drei Seinsweisen im Sinn von geistigen Vermögen zukommen können, die den Kriterien für Personalität genügen. Seit ältester Zeit richtet die Kirche ihren Lobpreis und Dank an die drei, die gemeinsam der eine Gott sind, wenn sie betet: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist!“<sup>48</sup>

Gott eine endlos fortsetzbare Operation darstellt. Es ist nicht nur fraglich, ob eine *unendliche Zahl* göttlicher Personen überhaupt instanziiert sein kann, sondern ebenso, ob metaphysische Vollkommenheit und personale Vielzahl in einem direkten proportionalen Verhältnis stehen. In diesem Sinn wurde etwa argumentiert, dass bereits eine vierte göttliche Person gegenüber dreien keinen echten qualitativen Mehrwert besitzt. (Zum letztgenannten Punkt vgl. etwa V. VOHÁNKA: *Swinburne's A Priori Case*.) Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass unüberbietbare Vollkommenheit zunächst einmal nur maximale Realisierbarkeit besagt, soweit sie mit der Realisierung anderer Seinsvollkommenheiten kompatibel ist. Eine UVW wird als Exemplar- und Finalursache von Welt und Mensch so viel Einfachheit wie möglich und so viel Vielheit wie notwendig besitzen.

<sup>47</sup> H. VORGRIMLER: *Gott*, 123.

<sup>48</sup> Zwei lehramtlich relevante Formulierungen verdienen in unserem Zusammenhang Erwähnung: (1) In der aus dem 5. Jahrhundert stammenden Formel „Fides

Damasi“ (DH 51), früher Damasus I. oder Hieronymus zugeschrieben, heißt es: „Nicht so [bekennen wir] den einen Gott, als ob er gleichsam für sich allein (quasi solitarium) wäre, auch nicht, als ob er derselbe (ipse) wäre, der sich selbst Vater ist, selbst auch Sohn [und Geist...]" (2) Die Formel „Einer aus der Trinität hat gelitten“, die am II. Konzil von Konstantinopel (553) Anerkennung fand (DH 432), impliziert nach den Regeln der Idiomenkommunikation zwar nicht, dass der Logos seiner Gottheit nach gelitten hat; sie setzt aber voraus, dass der Logos ein vom Vater verschiedenes Selbst ist, das eine leidensfähige Natur annehmen kann. Die Formulierung „*Einer* aus der Trinität hat gelitten“ impliziert drei, die jeweils *einer* (d. h. jemand) und nicht etwa *eines* (d. h. etwas, das jemand gehört) sind.

## Verwendete Literatur

- ALEXANDER VON HALES: *Summa universae theologiae*, hrsg. v. Anton Koberger, Nürnberg 1481.
- BAKER, Lynne Rudder: *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2000: Cambridge University Press.
- BAKER, Lynne Rudder: Why Constitution is not Identity, in: *Journal of Philosophy* 94 (1997) 599–621.
- BARNES, Michele René: Divine Unity and the Divided Self: Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology in its Psychological Context, in: *Modern Theology* 18 (2002) 476–496.
- BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1 Zürich 1939: Verlag Zollikon, III/2, Zürich 1948: Verlag Zollikon.
- BONAVENTURA: *Itinerarium mentis in Deum - Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, Lateinisch-deutsch, Übersetzt und erläutert von M. Schlosser. Mit einer Einleitung von P. Zahner, Münster 2004: LIT-Verlag.
- BONAVENTURA: *commentaria in librum primum sententiarum, Opera Omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902.
- BRUGGER, Walter: *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979: Johannes Berchmans Verlag.
- CRAIG, William Lane: Toward a Tenable Social Trinitarianism, in: M. Rea/T. McCall (Hg.): *Philosophical and Theological Essays on the Doctrine of the Trinity*, New York 2009: Oxford University Press, 89–99.
- CRAIG, William Lane: Trinity Monotheism Once More: A Response to Daniel Howard-Snyder, in: *Philosophia Christi* 8 (2006) 101–113.
- CROSS, Richard: Two Models of the Trinity?, in: *Heythrop Journal* 43 (2002), 275–294.
- DAVIS, Stephen T.: *Christian Philosophical Theology*, New York 2006: Oxford University Press.
- DENBOK, Nico: *Communicating the Most High: A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, Paris 1996: Brepols Publishers.
- DUNS SCOTUS: *Opera Omnia*, („Vatican-Ausgabe“), Civitas Vaticana 1950ff.: typis polyglottis vaticanis.
- EMERY, Gilles: *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford 2007: Oxford University Press.
- EMERY, Gilles: *Trinity in Aquinas*, Ypsilanti (MI) 2003: Sapientia Press.
- EVERS, Dirk: *Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck Verlag.

- GRESHAKE, Gisbert: Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag, in: *HerKorr* 56 (2002) 534–537.
- HASKER, William: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford 2013: Oxford University Press.
- HAUBER, Michael: *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners*, Innsbruck 2011: Tyrolia Verlag.
- HONNEFELDER, Ludger: *Duns Scotus*, München 2005: Beck Verlag.
- HOPING, Helmut: Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik, in: *Theologie und Glaube* 41 (1998) 162–174.
- HÖSLE, Vittorio: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990: Beck Verlag.
- KANT, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Gesammelte Schriften, Bd. VII, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), 1900ff.
- KASPER, Walter: *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982: Matthias-Grünwald-Verlag.
- KRASCHL, Dominikus: *Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 2017: Herder.
- KUTSCHERA, Franz: *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010: Mentis Verlag.
- LEFTOW, Brian: A Latin Trinity, in: *Faith and Philosophy* 21 (2004/3), 304–333.
- LEFTOW, Brian: Why Perfect Being Theology?, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 69 (2011/2), 103–118.
- LOCKE, John: *An Essay concerning Human Understanding*. Edited with an introduction, critical apparatus and glossary by P. H. Nidditch, Oxford 1975: Oxford University Press.
- MCCALL, Thomas H.: *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*, Grand Rapids 2010: Eerdmans.
- MEIXNER, Uwe: *Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus*, Frankfurt a. M. 2008: Klostermann Verlag.
- MORRIS, Thomas: Being Theology, in: *Noûs* 21 (1987), 19–30.
- NAGASAWA, Yujin: *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*, Oxford 2017: Oxford University Press.
- OHLIG, Karl-Heinz: *Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität*, Mainz/Luzern 1999: Matthias-Grünwald-Verlag.
- PLANTINGA Jr., Cornelius: Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity, in: *The Thomist* 50 (1986), 325–352.
- RAHNER, Karl: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1960: Benzinger Verlag, 103–133.
- RAHNER, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II., Einsiedeln u. a. 1967: Benzinger Verlag, 317–397.

- RICHARD V. ST. VIKTOR: Die Dreieinigkeit. Übertragung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1980: Johannes Verlag.
- SCHÄRTL, Thomas: Trinitätslehre. In: T. Marschler/T. Schärzl (Hg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Regensburg 2014: Verlag Friedrich Pustet, 59–130.
- SCHÄRTL, Thomas: *Theogrammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003: Verlag Friedrich Pustet.
- SCHMIDBAUER, Hans Christian: *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995: Eos Verlag.
- SIMONIS, Walter: *Über Gott und die Welt*, Düsseldorf 2004: Patmos Verlag.
- SPEAKS, Jeff: Perfect Being Theology and Modal Truth, in: *Faith and Philosophy* 33 (2016/4), 465–473.
- SPEAKS, Jeff: The Method of Perfect Being Theology, in: *Faith and Philosophy* 31 (2014/3), 256–266.
- STOSCH, Klaus: *Trinität*, Paderborn 2017: Ferdinand Schöningh Verlag.
- STRIET, Magnus (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg u. a. 2004: Herder Verlag.
- STRIET, Magnus: Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: *HerKorr* 56 (4/2002), 202–207.
- STUBENRAUCH, Bertram: *Dreifaltigkeit*, Mainz 2002: Matthias-Grünwald-Verlag.
- SWINBURNE, Richard: *The Christian God*, New York 1994: Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard: *The Existence of God*, Oxford 2004: Oxford University Press.
- SZABO GENDLER, Tamar/HAWTHORNE, John: *Conceivability and Possibility*, Oxford 2002: Clarendon Press.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (=TRE), Bd. XXXIV, BERLIN/NEW YORK 1993: DE GRUYTER.
- THOMAS V. AQUIN, Summa, Die deutsche Thomas-Ausgabe (Summa theologica), Übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg., Graz u. a. 1933 ff.: Styria Verlag u. a.
- TUGGY, Dale: On the Possibility of a Single Perfect Person, in: C. Ruloff (Hg.): *Essays in Honor of Stephen T. Davis*, Notre Dame (im Erscheinen): Notre Dame Press (zit. n. unveröff. Manuskript).
- VAN INWAGEN, Peter: *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, 1995: Cornell University Press.
- VOHÁNKA, Vlastimil: Swinburne's A Priori Case from Perfect Love for the Trinity: A Reconstruction and the Obstacle of All-Perfection, in: *Pantheon* 8 (2013) 58–78.
- VORGRIMLER, Herbert: *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Münster 2003: Aschendorff Verlag.
- VORGRIMLER, Herbert: Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre. In: *StZ* 127 (2002) 545–552.

- WERBICK, Jürgen: *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007: Herder Verlag.
- WOLTER, Allen B.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D. C. 1946: The Franciscan Institute.
- YANDELL, Keith: How Many Times does Three Go into One?, in: M. Rea./T. McCall (Hg.): *Philosophical and Theological Essays on the Doctrine of the Trinity*, New York 2009: Oxford University Press, 151–168.