

Der Gott der Philosophen und der Gott der Offenbarung

Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

1. DIE GOTTESFRAGE HEUTE.

Gott ist das entscheidende Thema der Theologie. Er sollte es jedenfalls sein. Denn Theologie ist die Lehre von Gott. Aber nicht nur für die Theologie ist die Gottesfrage zentral. Auch im Alltag erregt sie immer wieder das Interesse der Menschen, und zwar vordringlich, allem Anschein zum Trotz. Selbst für den Atheisten und den Agnostiker ist die Gottesfrage nicht erledigt. Es gibt im Menschen so etwas wie einen Trieb zum Unendlichen, der sich als "Unruhe zu Gott" (Augustinus + 430) darstellt. Diese "metaphysische Unruhe" ist ein klares Zeugnis für die vorwissenschaftliche Erkenntnis eines transzendenten Weltgrundes.

Gott und die Religion gehören zum Menschsein. Wenn die Kirchenväter von der "anima naturaliter christiana", von der natürlicherweise christlichen Seele, sprechen, so meinen sie damit die "anima naturaliter religiosa", die natürlicherweise religiöse Seele. Die existentielle Frage: Gibt es die Transzendenz? ist ein Constitutivum der "conditio humana". Alle Kulturen der Geschichte sind ganz selbstverständlich von dem Bewußtsein des Daseins Gottes oder der Götter und von dem Respekt vor dem Göttlichen geprägt. Die Stoa spricht im Hinblick auf Gott von einer "communis animi conceptio", von einem allgemeinen Begriff des Geistes. Thomas von Aquin (+ 1274) bemerkt, die Erkenntnis der Existenz Gottes sei uns, wenn auch diffus, natürlicherweise eingegeben.

So natürlich das Gottesbewußtsein für den Menschen ist, seit der rapiden Entwicklung der Naturwissenschaften in neuerer Zeit und der immer klareren Durchleuchtung der Weltvorgänge tritt es immer stärker in den Hintergrund. Romano Guardini schreibt im Jahre 1958, wiewohl noch weithin der Glaube an irgendein höheres Wesen in unserer Öffentlichkeit bestehe, darin wirke gewissermaßen noch die kirchenfreie natürliche Religion der Aufklärung nach, so kündige sich heute doch bereits nicht selten die vollständige Leugnung des Göttlichen an.

Die Welt ist erklärbar geworden, ohne daß von Gott die Rede sein muß. Ihre Rätselhaftigkeit tritt erst in unseren Blick, wenn wir sie als Ganze betrachten oder wenn wir auf ihre Grenze schauen.

Diese Grenze aber begegnet uns nicht ohne weiteres im Alltag, und man kann man vor ihr bewußt die Augen verschließen.

Angesichts unserer gewaltigen Erfolge hinsichtlich der Beherrschung der Naturwirklichkeit prägt sich die uralte Versuchung neu aus, daß wir uns selbst verabsolutieren und uns selbst Gesetz sein wollen.

Die Zahl der dezidierten Atheisten ist im Wachsen begriffen. Das beweisen demoskopische Befragungen. Das beweist die Säkularisierung des öffentlichen Lebens. Der Atheismus hat heute ein hohes Maß an Plausibilität erreicht. Viele sind der Meinung, die Religion habe sich endgültig als Illusion erwiesen, und sehen darin einen echten Fortschritt. In den westlichen Ländern bewegt sich die Zahl der theoretischen Atheisten zwischen 30 und 40 %.

Neben dem theoretischen Atheismus, der sich vom Intellekt, vom Gefühl oder vom Willen nährt, breitet sich der praktische Atheismus aus. Als Gleichgültigkeit gegenüber Gott und als Desinteresse an allem Religiösen beherrscht er in wachsendem Maß die Massen in den Großstädten der westlichen, heute aber auch der östlichen Welt. Das hat solche Ausmaße angenommen, daß man vom nachtheistischen Zeitalter gesprochen hat.

Max Bense (+ 1990), zuletzt Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie in Stuttgart - er bezeichnet sich selbst als einen militanten Atheisten -, erklärt am 19. Dezember 1966 in einem Podiumsgespräch im I. Programm des deutschen Fernsehens: "Ich trauere nicht über den Verlust der Religion. Ich finde es gut, ich bin freudig erregt darüber, daß sie zurückweicht aus dem Horizont der Zivilisation."

Argumentativ berufen sich die Atheisten in der Regel auf die modernen Naturwissenschaften, die die "Hypothese Gott" - so sagen sie - überflüssig gemacht haben sollen und weithin den Platz der Religion eingenommen haben. Emotional ist es vor allem die wachsende Profanisierung unserer Welt, die den Gottesgedanken überflüssig erscheinen läßt.

Der "Tod Gottes", von dem eine Reihe von Philosophen schon im 19. Jahrhundert gesprochen hat - heute spricht man vom Fehl Gottes, so Martin Heidegger (+ 1974), oder von der Gottesfin-

sternis, so Martin Buber (+ 1965) - scheint erst in der Gegenwart die Massen zu erreichen. Er wird allerdings verhängnisvoll angesichts der Krise des Ethos und der Bedrohung des Humanum durch die zerstörerischen Möglichkeiten, die die modernen Naturwissenschaften dem Menschen an die Hand geben. Gestern war es die Mikrophysik, heute ist es die Mikrobiologie. Dabei ist eine wertfreie Auslotung der Mikrobiologie mit ihrer Gen-Manipulation ungleich folgenreicher als die Mikrophysik, die uns die Atomspaltung beschert hat.

Mit dem wachsenden Atheismus ist das Gottesthema jedoch nicht erledigt. Es wirkt verborgen weiter und tritt aus seiner Verborgenheit immer dann heraus, wenn der Mensch existentiell seine Grenze erfährt oder auch wenn es in kompetenter Weise angesprochen wird. Der Terminus "Gott" läßt viele gleichgültig, aber für nicht wenige ist er so etwas wie ein Reizwort, das die Aufmerksamkeit erregt, zumindest aber negative Regungen hervorruft. Trotz der "Gottesfinsternis" ist die Frage nach Gott, die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt und der Sinnhaftigkeit der Religion, von großer Aktualität und beschäftigt eine nicht geringe Zahl von Menschen.

Im Jahre 1963 erschien das Buch "Honest to God" ("Gott ist anders") des anglikanischen Bischofs von Woolwich John A. T. Robinson, von dem in einem Monat 5 Neuauflagen mit insgesamt 250 000 Exemplaren verkauft wurden. Es wurde bald in viele Sprachen übersetzt und fand Millionen von Lesern in aller Welt.

Der Atheismus steht auf schwachen Füßen, so selbstbewußt er sich auch gebärden mag. Das wird deutlich, wenn die Gottesfrage nicht verstummt und trotz allem das Interesse vieler findet, wenn wir gegenläufig zum Transzendenzverlust eine neue Hinwendung zu religiösen Vorstellungen im weitesten Sinn konstatieren müssen, wenn ein neuer Irrationalismus dem rationalistischen Atheismus das Feld streitig macht. Charakteristisch sind in diesem Zusammenhang die missionarischen Erfolge des New Age. Aber auch sonst hat heute eine neue Religiösität, wenn auch nur in einer schwebenden und unverbindlichen Form, wie das in der Hinwendung zu den Sekten und zu den neuen religiösen Gruppierungen erkennbar wird, nicht geringe Chancen. Das seit der Aufklärung immer wieder vorausgesagte Ende der Religion ist ausgeblieben.

Zur Zeit des II. Vaticanum stand das Thema "Kirche" im Mittelpunkt, so sehr, daß man von einem Konzil der Kirche über die Kirche gesprochen hat. Heute ist es die "Sache mit Gott", um

den Titel eines Buches von Heinz Zahrnt zu verwenden, die das Thema "Kirche" relativiert. Das wird allerdings vielfach in der Theologie und in der kirchlichen Verkündigung nicht genügend gesehen. Man muß sich klarmachen, daß mit der Gottesfrage nicht mehr diese oder jene Glaubenswahrheit zur Disposition steht, sondern die Grundfrage des Christentums und einer jeden Religion.

2. VOM GOTT DER PHILOSOPHEN ZUM GOTT DER OFFENBARUNG.

Auch jene, die sich für den Atheismus entschieden haben, kommen nicht zur Ruhe. Das muß man sehen. Die Frage nach der Existenz Gottes ist zunächst eine Frage der Philosophie. In der Geschichte der Philosophie war sie stets ein bedeutendes Thema, von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart. Im allgemeinen wurde sie positiv beantwortet, nur in Einzelfällen negativ.

Es ist ein Wesensmoment des Menschen, daß er sich selbst überschreitet. Ein Ruhen in sich selbst ist ihm verwehrt. Damit wird er aber auf Gott verwiesen, auf das Jenseits dieser Wirklichkeit, auf das ganz Andere. Der Mensch genügt sich nicht selbst und begnügt sich nicht mit der sichtbaren Welt.

Den einfachsten und plausibelsten Zugang zu Gott bietet die alltägliche Erfahrung unserer existentiellen Abhängigkeit, die Erfahrung unserer Kontingenz und Relativität. Wir erfahren uns im Alltag als existentiell abhängig. Das kommt uns heute besonders eindrucksvoll zum Bewußtsein, wenn wir auf die unermeßlichen kosmischen Dimensionen blicken, in denen wir uns vorfinden, wie sie uns die wachsende Perfektion der naturwissenschaftlichen Forschung und die dadurch ermöglichte tiefere Einsicht in die Weltwirklichkeit erschlossen haben. Es gehört aber zu unserer Eigenart als Menschen, daß wir nach dem Grund unseres abhängigen Daseins fragen. Das Fragen ist ein Wesenskonstitutiv des Menschen als eines geistigen Wesens. Die elementare Erfahrung, daß wir abhängig sind in unserem Dasein und in unserem Sosein, daß wir uns vorgegeben sind in einem grundlegenden Sinn, daß wir verfügt sind, diese passive Grundbefindlichkeit verweist uns auf eine aktive Seinsquelle, auf eine unabhängige, verfügende Seinsmacht, die unsere Vorstellungen um ein Unendliches übersteigt, die der Grund unseres Daseins und Soseins ist.

Zu dem gleichen Ergebnis führt eine andere Überlegung: Wir erfahren überall die Grenze und die Beschränktheit unseres Seins. Mit der Grenze ist aber das Jenseits dieser Grenze gegeben, auch wenn es uns nicht erfahrungsmäßig zugänglich ist.

Des weiteren führt die Erfahrung des Du immer neu zum Gottesgedanken, in ihrer Defizienz wie in ihrer Erfüllung. Ähnlich weckt die Begegnung mit dem Kosmos, sowohl im Hinblick auf sein Ungenügen als auch im Hinblick auf seine Schönheit und Vollendung in je verschiedener Weise den Gedanken an das "numen divinum".

Recht eindrucksmächtig sind nach wie vor die fünf Wege des Thomas von Aquin (+ 1274), die ihre Gültigkeit behalten. Ihre Struktur ist immer die gleiche. Von einer bestimmten Erfahrungsgrundlage der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit steigt man auf der Grundlage des Kausalprinzips immer neu zu Gott auf. In verschiedenen Abwandlungen schließt man von dem kontingenten, von dem nicht notwendigen Sein auf das notwendige Sein. Dann erfolgt die metaphysische Überlegung, wie dieser Weltgrund näherhin aufzufassen ist.

Mit Hilfe seiner Vernunft kann sich der Mensch an das Geheimnis Gottes herantasten. So kommt er an das Tor zur unbegreiflichen Existenz Gottes. Er vermag es jedoch nicht aufzuschließen, nur Gott selber kann es öffnen. Das aber geschieht in der Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments.

Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis ist auch durch die Schrift klar verbürgt. Das I. Vatikanische Konzil macht sich diese Wahrheit offiziell zu eigen.

Die menschliche Vernunft erkennt, daß Gott der letzte Grund alles Seienden ist, die Erstursache der Welt, die "causa prima", die unverursachte Ursache, das "ens a se", das Sein schlechthin, das "ipsum esse", das "esse subsistens", das letzte Ziel alles Seins und alles Geschehens, der "finis ultimus", die Fülle des Seins, das "summum esse", die reine Aktualität, ohne jede Potentialität, der "actus purus", der "actus purissimus", die Wahrheit und die Gutheit schlechthin, das "summum verum" und das "summum bonum". Die menschliche Vernunft kann erkennen, daß das höchste Wesen intellektualen und entscheidungsmächtigen Charakter hat, daß es erkennen und wollen kann, daß es irgendwie personaler Natur ist. So erschließt sie ein Wesen, das Sosein und

Dasein keinem anderen als sich selbst verdankt, das den Grund seines Soseins und seines Daseins in sich selber hat, und zwar mit metaphysischer Notwendigkeit. Dieses Wesen wurde schon immer religiös verstanden und religiös umschrieben. In den Religionen konkretisierte es sich durchweg polymorph, polytheistisch, in der Religion des Alten Testaments und im Christentum hingegen programmatisch monotheistisch, monotheistisch des öfteren auch bei den Philosophen. Wenn in den Religionen, dann nur vorübergehend.

Die Erschließung des "numen divinum " aus innerweltlichen Erfahrungen hat allerdings die metaphysische Tragfähigkeit des menschlichen Erkennens zur Voraussetzung, sie setzt voraus, daß die menschliche Vernunft Aussagen über metaphysische Sachverhalte machen kann. Diese Voraussetzung ist indes heute nicht mehr selbstverständlich, nachdem eine skeptische Grundhaltung seit der Aufklärung selbst in Kreisen von Theologen eine große Verbreitung gefunden hat. So kämpfte beispielsweise Karl Barth (+ 1968) in der jüngsten Vergangenheit gegen die Analogia entis als eine Erfindung des Teufels, und in der Gegenwart zieht man vielfach mit dem Stichwort vom "religionslosen Christentum" unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer (+ 1945) gegen die natürliche Gotteserkenntnis zu Felde.

Immanuel Kant (+ 1804) hat das Kausalitätsprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori gerechnet und ihm Berechtigung zugebilligt nur als Denkprinzip, nicht als Seinsprinzip. Die menschliche Erkenntnis ist für ihn ein reiner Bewußtseinsakt, ohne Beziehung zum Ding an sich. Demgemäß erklärt Ludwig Feuerbach (+ 1872): "Dasein...geben mir nur die Sinne", denn "geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Geglautsein". Reicht unsere Erkenntnis über unsere Erfahrung hinaus? Das ist die entscheidende Frage.

Der erkenntnistheoretische kritische Realismus der thomistisch-aristotelischen Philosophie knüpft an das Erkennen an, mit dem wir uns in der alltäglichen Erfahrung zurechtfinden. Zwar beginnt unsere Erkenntnis bei dem sinnhaft Gegebenen, bei der äußeren Erfahrung, aber von dort schreiten wir fort zur eigentlichen Erkenntnis der Wirklichkeit und zu ihrer begrifflichen Fassung. Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch nicht nur von den Sinneseindrücken gezogen, sondern er erkennt, d. h. er erfaßt in ihnen das Geistige, das Wesenhafte. Die Erkenntnis hat nicht nur eine ordnende Funktion. Mit Hilfe der Vernunft vernimmt der Mensch die Wirklichkeit, wie sie ist. Das legt bereits der Terminus "Vernunft" nahe. Darin ist nämlich das

Verbum "vernehmen" enthalten. Praktisch geht jeder so vor, als ob es sich so verhalte.

Wenn unsere Erkenntnis im Erfahrungsbereich tragfähig ist, wenn unsere Begriffe und Urteile hier die objektive Wirklichkeit widerspiegeln, so ist nicht einzusehen, wieso das nur hier gelten soll. Wenn unsere Erkenntnis weltimmanent ontisch tragfähig ist, warum sollte sie es nicht in der Transzendenz sein? Ist doch die transzendente ontische Tragfähigkeit nur ein Einzel- oder Sonderfall der ontischen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis überhaupt. Wenn man die transzendente ontische Tragfähigkeit leugnet, wird die ontische Tragfähigkeit unserer Vernunft allgemein hinfällig. Ein Ausweis für die implizite Bejahung der transzendenten Tragfähigkeit unserer Erkenntnis dürfte bereits das Phänomen der "metaphysischen Unruhe" sein, die die Menschen beseelt.

Letztlich geht es darum, ob der Mensch sich in der Selbstverständlichkeit, mit der er sich mit seinem Erkennen im Alltagsleben zurechtfindet, im Hinblick auf die metaphysischen Fragen stören läßt. Wenn er die transzendente Tragfähigkeit seiner Erkenntnis leugnet, so ist das eine Vorentscheidung, die alles andere als konsequent ist. Das Verdikt der Metaphysik ist nicht eine Erfahrung oder eine phänomenal-wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine freie Willensentscheidung. Bei der Wissenschaft des Phänomenalen stehen zu bleiben und ihre Aussagen zu verabsolutieren, ist nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine transwissenschaftliche Entscheidung, die über die Wissenschaft des Phänomenalen hinausgeht. Verständlich wird das freilich angesichts des radikalen Immanenzbewußtseins, wovon das Denken des neuzeitlichen Menschen in wachsendem Maß geprägt ist.

Wenn aber der "Sperrriegel des transzendentalen Idealismus" (G. Siegmund) einmal vorhanden ist, so ist der Weg zur natürlichen Gotteserkenntnis verbaut. Jacques Maritain (+ 1973) bezeichnet die Zweifelsucht gegenüber allem Metaphysischen als Logophobie, um damit anzuzeigen, daß er sie für krankhaft hält. Er meint, mit ihr verliere der Mensch das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen Denken.

Die Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis wurzelt zum einen in einem mehr oder weniger verborgenen Agnostizismus, zum anderen in der reformatorischen Lehre von der Ursünde und ihren Folgen für das Erkennen und Wollen des Menschen.

Die Naturwissenschaft wird der Transzendenz nicht ansichtig. Die Welt präsentiert sich der Wissenschaft des Phänomenalen faktisch als "geschlossene Immanenz" des Phänomenalen, aber dem tieferen Nachdenken stellt sie sich dann doch in den Einzelheiten wie in der Gesamtheit als kontingent dar. Gott schweigt in der Naturwissenschaft. Er kann nicht mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methoden angegangen werden, weil er nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, nicht eine welthafte Ursache neben anderen welthaften Ursachen ist, etwa die mächtigste und bedeutendste. Als letzte Ursache allen Seins kann er nur jenseits des sichtbaren und durch die Naturwissenschaften erfaßbaren Universums existent sein.

Wundert man sich über die Abwesenheit Gottes im Labor und in den anderen Forschungsstätten, so lebt man in der Vorstellung, Gott sei entweder ein Teil dieser Welt oder er existiere nicht. Das aber ist töricht. Die Natur-, aber auch die Geisteswissenschaften, wenn man die Philosophie und die Theologie ausklammert, setzen die phänomenale Welt in ihrer Phänomenalität voraus. Nur im Rahmen dieser ihrer Voraussetzung können sie forschen. Wo immer sie aber auf Grenzen dieses Ordnungsbereiches des Phänomenalen stoßen, da müssen sie sich bescheiden und eventuell auf anderen Wegen als auf den Wegen ihrer Wissenschaften zu letzten Erkenntnissen kommen. Die Möglichkeit dazu bieten nun die Philosophie und die Theologie bzw. die Offenbarung Gottes und die von ihr sich herleitende Wissenschaft. Die Gottesfrage gehört nicht in die Naturwissenschaft, sondern in die Philosophie und in die Theologie. Auch der Natur- und der Geisteswissenschaftler können die Gottesfrage erörtern, aber nicht als Natur- und Geisteswissenschaftler, sondern nur als Philosophen und als Theologen, wobei wohl zu berücksichtigen ist, daß das Philosophieren und auch das Theologisieren in irgendeiner Weise zum Menschsein gehört. Gerade die modernen Naturwissenschaften haben die Transzendenz Gottes, die nicht immer genügend gewürdigt wurde, in letzter Deutlichkeit sichtbar gemacht.

Der geistige Aufstieg zum Gott der Philosophen ist die entscheidende Voraussetzung für einen vor der Vernunft gerechtfertigten Glauben. Wenn der Glaube nicht im Wissen um die Existenz des sich offenbarenden Gottes gründet, gründet er wiederum im Glauben. Die Begründung des Glaubens ist dann der Glaube, der damit als solcher in der Luft hängt. Darüber hinaus bewahrt der philosophische Gottesbegriff den Theologen vor einer Vermenschlichung und Relativierung des Gottesbildes, was gerade heute seine besondere Relevanz hat. In Abwendung von der Philosophie trägt man in der Gegenwart nämlich gern - mit Berufung auf die Schrift - unter

Mißachtung des Genus der anthropomorphen Rede in der Offenbarung Zeit und Veränderung, Werden und Bewegung, Hoffen und Leiden in Gott hinein und verfällt damit erneut dem mythischen Denken, das eigentlich einer überwundenen Epoche angehört. Endlich sorgt die Philosophie dafür, daß das Gottesbild der Offenbarung nicht durch die Brille des Zeitgeistes betrachtet und entsprechend beschrieben oder durch subjektive Vorlieben verzerrt wird, daß der Gott der Offenbarung nicht zu einem Götzen, zu einer Projektion des Menschen wird.

Der Mensch kann von der Wirklichkeit des "numen divinum" die Augen verschließen, anders als vor den Erfahrungen des alltäglichen Lebens und vor den Ergebnissen der Naturwissenschaften, derer er sich in der Technik bedient. Er hat die Möglichkeit zu jener Haltung, die Karl Barth (+ 1968) die ontologische Gottlosigkeit genannt hat, zur absoluten Gottlosigkeit, zur Weigerung, Gott Gott und damit den Menschen Mensch, das heißt Geschöpf, sein zu lassen, vorübergehend oder gar für immer, wenn auch in innerer Unruhe, die zumindest von Zeit zu Zeit hervortritt, verkleidet oder offen. Das ist deshalb möglich, weil der Mensch nicht nur aus dem Intellekt, sondern auch aus dem Willen und dem Affekt besteht. Bestünde er nur aus dem Intellekt, so könnte er die Augen nicht vor der Wirklichkeit des "numen divinum" verschließen, dann wäre der Atheismus undenkbar. Allein der menschliche Geist ist nun einmal vielschichtig und differenziert.

Die rationale Gotteserkenntnis setzt voraus, daß die menschliche Vernunft auch metaphysische Sachverhalte erkennen kann, daß die letzten Denkgesetze auch Seinsgesetze sind, daß das Widerspruchsprinzip und das Kausalitätsprinzip metaphysische Geltung haben. Das Kausalitätsprinzip besagt, daß ein kontingentes Seiendes, ein nicht notwendiges Seiendes, ein Seiendes, das nicht immer war, eine Ursache für seine Existenz braucht. Da es auch nicht bestehen kann und faktisch einmal nicht bestanden hat, braucht es einen Grund, durch den es besteht, eine Ursache, durch die es ins Dasein getreten ist. Was nicht durch sich besteht, braucht etwas, durch das es besteht. Das wird einsichtig im Licht des Widerspruchsprinzips, denn etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein. Da nun alles, was ist, kontingent ist, gäbe es nichts, wenn es nicht das notwendige Sein, nämlich Gott, geben würde.

Der rationale Weg führt uns nur an die Außenseite des "numen divinum" heran. Damit erreichen wir Gott, sofern er der Endpunkt der Beziehung von den Welt dingen her ist. Wenn er aus der

Schöpfung erschlossen wird, so wird er nur dunkel erkannt, weil die endlichen Dinge, die den Zugang zum Dasein Gottes eröffnen oder ermöglichen, nur ein schwacher Widerschein des Schöpfers sind. Immerhin erkennen wir dabei aber, daß er mehr ist als ein verschwommener Weltgrund, als eine nebelhafte Weltseele, daß er notwendig Selbstbewußtsein und einen freien Willen hat. Darauf baut die Selbstoffenbarung Gottes im Alten und im Neuen Testament auf, die geschichtlich evolutiv und sukzessiv an die Menschheit ergangen ist. In der Gottesfrage begegnen sich somit die Philosophie und die Offenbarung. Der Gott des Glaubens ist kein anderer als der Gott der Philosophen. Das "être suprême", das höchste Wesen hat sich der Welt mitgeteilt und Gemeinschaft mit dem Menschen gesucht. Eine solche Selbstmitteilung ist möglich, weil die letzte und tiefste Ursache aller Dinge personalen Charakter hat. Wenn wir Gott personalen Charakter zuschreiben, so müssen wir selbstverständlich von den Unvollkommenheiten, mit denen Personen in unserem Erfahrungsbereich behaftet sind, abstrahieren. Das ist aber nicht überraschend, denn alle Aussagen, die wir über Gott machen, sind unvollkommen, so sehr, daß die Unähnlichkeit des Ausgesagten im Vergleich mit der unaussagbaren Wirklichkeit stets größer ist als die Ähnlichkeit, wie schon das IV. Laterankonzil festgestellt hat.

Durch die Schriften des Alten und des Neuen Testaments erfahren wir, daß Gott, die Ursache aller Dinge und der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit, uns nahe ist, daß er sich in alter Zeit ein Volk erwählt hat, mit dem durch die Geschichte gegangen ist, dem er so etwas gewesen ist wie ein Vater, eine Mutter, ein Hirt, um durch dieses Volk der ganzen Menschheit das Heil zu bringen, daß er endlich alle Menschen erlöst und mit allen Völkern einen Bund geschlossen hat, daß er die Gemeinschaft mit jedem einzelnen sucht, auch über den Tod hinaus, von ihm aber Hingabe, Vertrauen und Liebe erwartet.

Daß es wirklich Gott ist, der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit, der im Alten und im Neuen Testament die Kommunikation mit dem Menschen sucht, daß uns hier nicht Menschenwerk begegnet, das kann man aufzeigen, indem man die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Gottesbildes, das alle menschliche Erwartung durchkreuzt, und das Antlitz dieses Gottes, das sich stets gleich bleibt in der Geschichte der Offenbarung, beschreibt, indem man die übermenschliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth und das ethische und intellektuelle Niveau sowie die innere Konsistenz der Lehren des Alten und des Neuen Testaments, ihre Erhabenheit, ihre innere und äußere Harmonie darstellt. Dabei wird man daran erinnern, daß das Gottesbild,

das sich in der Offenbarungsgeschichte trinitarisch entfaltet, und das Geheimnis der Liebe Gottes, aber auch die übrigen Glaubensmysterien schwerlich vom Geist des Menschen erdacht und erträumt sein können. Man kann die Glaubwürdigkeit des Anspruchs der jüdisch-christlichen Offenbarung aufzeigen, weil Gott hat die Offenbarung innerlich und äußerlich mit besonderen Zeichen der Göttlichkeit ausgestattet hat.

Wie bereits das Alte Testament, so entschied sich auch das junge Christentum für den Gott der Philosophen, gegen die Götter der Religionen, für den Logos, gegen den Mythos. Die urchristliche Mission knüpfte nicht an die Götterwelt ihrer heidnischen Umgebung an, sie identifizierte den Gott der Christen nicht etwa mit dem obersten Gott der Heiden, sondern lehnte die heidnischen Götter kategorisch ab. Den ganzen Kosmos der antiken Religionen schob sie entschlossen beiseite, betrachtete ihn als Trug und Blendwerk. Als den einzig möglichen Anknüpfungspunkt für ihre Verkündigung erachtete sie jenen Gott, von dem die Philosophen geredet hatten, auch wenn er abstrakt war und man nicht zu ihm beten konnte. Nur den Gott der Philosophen ließ die urchristliche Mission gelten, obwohl er in der Antike religiös nicht belangvoll war, obwohl er in der alter Zeit als eine außerreligiöse Wirklichkeit betrachtet wurde und daher in gewisser Weise für die Verkündigung des Evangeliums geradezu eine Belastung, ja, ein Ärgernis war. Wenn die urchristliche Mission beim Gott der Philosophen ansetzte, so bedeutete das im Religionsverständnis der Zeit soviel wie eine schlechthinnige Absage an die Religion. Nicht zuletzt deshalb wurden die Christen in den Verfolgungen der ersten Jahrhunderte der Religionslosigkeit und des Atheismus beschuldigt.

Wie bereits in Israel, so herrschte auch in der jungen Christenheit die Überzeugung, daß es der Gott der Philosophen war, der sich in der Offenbarung mitgeteilt hatte, der später im vollen Licht der Christusoffenbarung als der dreifaltige erkannt wurde. Das bedeutet, daß der Weg zum dreifaltigen Gott legitimerweise bei dem einen Gott beginnt. Am Anfang steht die göttliche Wesenheit, geschichtlich und erkenntnistheoretisch, als Gegenstand des rationalen Erkennens und auch des Glaubens, während die Erkenntnis der innergöttlichen Dreiheit eine Vertiefung der Gotteserkenntnis darstellt, die sich in der Geschichte der Offenbarung evolutiv entfaltet hat.

Abwegig ist daher die Meinung, die Gegenposition zum Atheismus sei nicht der Theismus, sondern die Trinitätslehre, der Theismus sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus, dem

modernen Atheismus könne man nicht mit dem philosophischen Monotheismus begegnen, sondern allein mit der christlichen Trinitätslehre. Im Kontext der Schrift und ihrer Entfaltung im Glauben der Kirche ist demnach die Rede von der "Häresie des Theismus" (Walter Kasper) verfehlt, verständlich freilich, wenn man die innere Zuordnung von natürlicher Erkenntnis und Glaubenserkenntnis in Frage stellt und das Verhältnis von Natur und Gnade nicht klar zu fassen vermag oder wenn man resigniert gegenüber der metaphysischen Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Gewiß kann man dem neuzeitlichen Atheismus mit dem trinitarischen Gott entgegen treten und dabei auf die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes hinweisen, aber das sagt dem Gottesleugner nicht viel, zumal wenn er seine Gottesleugnung rational begründet. Ein wirkliches Gespräch ist mit ihm nur möglich auf der Grundlage der philosophischen Gotteslehre. - Der Weg vom Theismus zum dreifaltigen Gott ist im übrigen nicht nur durch die Heilsgeschichte und durch die urchristliche Verkündigung legitimiert, sondern auch durch die Vernunft.

Das Äußerste, das die Vernunft über die göttliche Wesenheit erkennen kann, ist ihre personale Struktur. Aus den Wirkungen können wir nämlich die Ursache erschließen. Wir sind in der Lage, von der sichtbaren Schöpfung zum unsichtbaren Schöpfer aufzusteigen. Gott kann nicht personale Wesen schaffen, wenn ihm die Eigenart der Personalität nicht selber zukommt, das sagt uns das Gesetz vom zureichenden Grund. Wir erreichen in diesem Schlußverfahren aber nicht das Geheimnis des trinitarischen Gottes, denn in den Wirkungen Gottes nach außen werden die drei Personen stets gemeinsam tätig.

Durch Nachdenken und durch rationale Überlegungen erreichen wir nur den einen Gott und seine Personalität im allgemeinen, nicht aber die drei Personen. Daher können wir auch nur den einen und personalen Gott vor der Vernunft rechtfertigen, nicht aber das Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Rational ableitbar ist nur der eine Gott, nicht der dreifaltige. Was das Mysterium der Trinität angeht, kann man nur negativ zeigen, daß es nicht der Vernunft widerspricht. Steht nämlich etwas im Widerspruch zur Vernunft, so kann es nicht existent sein. Das gilt für die natürliche Ordnung wie auch für die übernatürliche. Beide Ordnungen haben Gott zum Urheber.

Weil wir rational nur das göttliche Wesen und dessen personale Struktur, nicht aber die drei göttlichen Personen erreichen, deshalb können wir auch von dem Ternar, von der Dreiheit, die uns überall in der Mythologie, in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte begegnet und die

die ganze menschliche Kultur prägt, nicht auf den dreifaltigen Gott schließen. Wir können sie als Analogie des dreifaltigen Gottes verstehen, als ein Bild, das eindrucksvoll ist, nicht jedoch als eine Wirkung des Schöpfers, aus der wir die innertrinitarischen Relationen in Gott erschließen können. Erst der zum Glauben an das Trinitätsgeheimnis Gekommene wird darin einen Spiegel des ungeschaffenen göttlichen Seins erkennen.

Der eine Gott ist Gegenstand der natürlichen Theologie. Ihn kann ich erschließen aus den Spuren, die er in seinem Werk, in der Schöpfung, hinterlassen hat. Er wird nicht geglaubt, sondern gewußt. Von dem dreifaltigen Gott hingegen erfahre ich nur aus der übernatürlichen Offenbarung, er ist ein Gegenstand des Glaubens. Daher weiß ich um den Gott der Philosophen und glaube an den Gott der Offenbarung. Hier ist eine klare Begrifflichkeit vonnöten, die man nicht selten in der Verkündigung oder auch in fachtheologischen Publikationen vermißt.

Eine rationale Ableitung des dreifaltigen Gottes würde das erste und grundlegende Geheimnis der Offenbarung zu einem Gegenstand des Wissens machen, sie würde es rationalistisch mißdeuten und die übernatürliche Ordnung mit der natürlichen identifizieren, damit aber aus der Theologie Philosophie machen und den Geheimnischarakter der Offenbarung zerstören. Das geschieht etwa bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831), wenn er, ausgehend von dem Dreischritt These - Antithese - Synthese, in seiner philosophischen Theologie die Trinität aus dem Leben des absoluten Geistes erklärt, der sich selbst zum Gegenstand macht und sich auf diese Weise sich selbst entgegensetzt, diesen Gegensatz aber dann in der Liebe überwindet und so erst vollkommen mit sich identisch wird. In die Richtung einer rationalen Erklärung des Trinitätsmysteriums geht auch Paul Tillich (+ 1965), wenn er in der Trinität ein Realsymbol des vollkommenen Lebens sieht, das immer nur in Polaritäten und polaren Spannungen verlaufen kann.

Der Rationalismus, der die Glaubensgeheimnisse plausibel machen möchte und sie naturalisiert, geht heute hinsichtlich des Trinitätsgeheimnisses allerdings im allgemeinen andere Wege, wenn er den alten Modalismus wieder aufgreift und die drei Personen zu drei Offenbarungsweisen Gottes oder zu einer dreifachen Erfahrung Gottes herabstuft. Dann werden Vater, Sohn und Geist identisch und die Rede vom dreifaltigen Gott wird zu einer bildhaften Rede, die kein "fundamentum in re" oder in der "realitas" hat. In einer gewissen Polarität zu dieser Verfä-

schung des Trinitätsgeheimnisses steht jene andere, die aus den drei Personen drei Götter macht.

Während die wissenschaftliche Theologie eher der Gefahr des Modalismus erliegt, verfällt der Volksglaube eher dem Tritheismus. Im einen Fall wird die Einheit Gottes überakzentuiert, wodurch die Wahrheit von der Dreipersonlichkeit Gottes in Gefahr gerät, im anderen Fall wird die Dreiheit in Gott überakzentuiert, wodurch die Wahrheit von der Einheit Gottes in Gefahr gerät.

3. VERBORGENE HINWEISE AUF DAS TRINITÄTSGEHEIMNIS IM ALTEN TESTAMENT.

Zum Trinitätsglauben führen uns verschiedene Texte des Alten und vor allem des Neuen Testaments, in denen das Geheimnis des dreifaltigen Gottes in wachsender Deutlichkeit hervortritt. Während im Alten Testament der Schwerpunkt der Selbstoffenbarung Gottes auf der einen Wesenheit Gottes liegt, obgleich auch das Alte Testament schon trinitarische Texte hat, steht im Neuen Testament die Dreiheit der Personen im Mittelpunkt. Wenn das Gottesbild des Alten Testaments betont monotheistisch und transzendent ist, hebt es sich damit in eindrucksvoller Weise ab von dem Gottesbild der Umwelt Israels, das polytheistisch und anthropomorph ist. Die Personalität Gottes ist dabei keine Frage, denn personal wird das "numen divinum" in den allermeisten Religionen konzipiert, ob monotheistisch oder polytheistisch.

Der Gott des Alten Testaments ist für den frommen Israeliten zunächst der Schöpfer der Welt. Dieser Gedanke begegnet uns nicht erst in der Spätzeit des Alten Testaments im Buch der Weisheit (Weish 13), er ist vielmehr ein durchgehendes Thema der alttestamentlichen Schriften. Gott wird aus der Schöpfung erkannt, aus ihr werden seine entscheidenden Eigenschaften erschlossen. Es ist bezeichnend, wenn es Jes 40,26 heißt: "Hebt eure Augen in die Höhe und seht: Wer hat die Sterne dort oben erschaffen? Er ist es, der ihr Heer täglich zählt und heraufführt, der sie alle beim Namen ruft. Vor dem Allgewaltigen und Mächtigen wagt keiner zu fehlen." Ähnlich lesen wir Jes 40,28: "Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf. Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht." Der gleiche Tenor begegnet uns in den Schöpfungspsalmen (Ps 8, Ps 19, Ps 89, Ps 104), teilweise auch in den Thronbesteigungspsalmen (Ps 95; Ps 96) und bei Daniel (Dan 3,51-90). Mit dem Staunen vor der Größe Gottes verbinden sich die Anbetung und der Dank.

Das Alte Testament hält wie das Neue die Erkenntnis Gottes mit Hilfe der Vernunft aus der Schöpfung für selbstverständlich. Die ganze Offenbarung geht davon aus, daß sich Gott in der erfahrbaren und erkennbaren Schöpfung nicht unbezeugt gelassen hat, daß die Menschen ihn auch ohne die Offenbarung suchen und finden können (vgl. v. a. Weish 13,15; Rö 1,18-23; Apg 14,15-17; 17,24-28).

Der Israelit begegnet Gott aber nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in den Erfahrungen der Geschichte. Der Schöpfer der Welt ist für ihn zugleich der Herr der Geschichte und der Retter seines Volkes (Jes 41,14; 43,3-11; 45,5; 62,11; Hos 2,21 ff; Jer 31,2-14; Ez 34,23-31; 31,3; 31,7).

Der erste Schritt auf dem Weg zur Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses ist im Alten Testament die Offenbarung der Vaterschaft Gottes. Zunächst begegnet sie uns als Vaterschaft in einem allgemeinen Sinn und wird dann immer mehr eingeschränkt auf eine besondere Vaterschaft, die dann im Neuen Testament als einzigartige Vaterschaft Gottes gegenüber dem Messias hervortritt. So wird Israel als Sohn Jahwes, Jahwe also als Vater des auserwählten Volkes bezeichnet (Ex 4,22 f; Deut 32,6). Jahwe bleibt der Vater des auserwählten Volkes auch in dessen ärgster Bedrängnis und Heimsuchung (Jes 63,16; 64,7). Jeremias spricht von der kindlichen Verehrung, die das Volk seinem Vater, Jahwe, schuldet (Jer 3,19-22). In besonderer Weise ist Jahwe der Vater der Gerechten und Frommen, weshalb diese in den Psalmen zu einem außergewöhnlichen Vertrauen zum Vatergott ermuntert werden (z. B. Ps 73,22-28). Endlich wird Jahwe in den messianischen Weissagungen in einzigartiger Weise als Vater des verheißenen Messias angesprochen (Jes 9,6; Ps 2,7; 89,27-30; 110,1 [vgl. Mt 22,41-46]; Ps 44,7; Spr 8,24 f; 8,22-31; Sir 24,3-22; Weish 7,22-8,1; 8,3-8).

Auch begegnet uns im Alten Testament bereits der Geist Jahwes, der "Ruach Jahwe". Er erscheint als göttlich, aber noch nicht als eine selbständige Person. Er ist das Lebensprinzip, die Kraft und Einsicht der Propheten und Führer des Volkes. Er bewirkt die Weissagungen (1 Sam 19,20-23; Num 11,17; vgl. Gen 1,2; Jes 61,1; 63,10; Ez 11,5) und ist vor allem die Gabe der messianischen Zeit (Jes 11,1-10; 42,1-7; 61,1 ff; Joel 3,1-3; Apg 2,16-20).

In diesen Andeutungen des trinitarischen Gottesgeheimnisses erschöpft sich das Alte Testament

noch nicht, es gibt noch weitere. So begegnet uns etwa der Plural im Gottesnamen "Elohim", in der Regel mit einem Prädikat in der Einzahl und mit dem Plural "wir" verbunden (Gen 1,26 f; 3,22; 11,7), die Berufungsvision des Jesaja mit dem "dreimal heilig" (Jes 6), die dreimalige Wiederholung des Gottesnamens "Adonai" im aaronitischen Priestersegen (Num 6,24), die Gotteserscheinung vor Abraham in der Gestalt von drei Männern (Gen 18), der "Engel Jahwes" (Gen 16,7-13; Ex 3,2-14; Jes 9,6; Mal 3,1), die göttliche Weisheit (Spr 8,24 f; 8,22-31; Sir 24,3-22; Weish 7,22-8,1; 8,3-8) und der Geist Gottes oder der heilige Geist als eine von Gott ausgehende Kraft (Gen 1,2; Ps 32,26; 103,30; 138,7; Jes 61,1; 63,10; Ez 11,5; Weish 1,5.7). All diese Stellen werden jedoch erst verständlich im Licht des Neuen Testamentes.

4. ENTFALTUNG DES TRINITÄTSGEHEIMNISSES IM NEUEN TESTAMENT.

Der entscheidende Weg zum Geheimnis des trinitarischen Gottes führt über die Person Jesu Christi, über das Selbstbewußtsein des Mannes von Nazareth. Der Angelpunkt dieses Geheimnisses ist das einzigartige Gottesverhältnis Jesu. Davon zeugen zunächst die Evangelien. Aber auch in den anderen Schriften des Neuen Testamentes wird so über Jesus geredet, daß man ihn nicht mehr einen bloßen Menschen nennen darf. Mit wachsender Klarheit tritt es hervor, daß er in seiner ganz einmaligen Weise auf der Seite Gottes steht, ohne daß dadurch Einzigkeit Gottes in Frage gestellt wird.

Jesus verkündet Gott als den Vater aller Menschen (Mt 5,45; 6,11-13.25-34; 10,28-31) und vor allem der Gerechten (Mt 5-7), versteht ihn aber gleichzeitig in einzigartiger Weise als **seinen** Vater, wenn er insgesamt zwanzigmal von "meinem und eurem Vater" (vgl. Mt 7,21; Jo 20,17) spricht und niemals zusammen mit seinen Jüngern zu Gott betet (Mk 1,35; 6,46; Jo 17,1). Gott ist der Vater Jesu in einer anderen Weise als er der Vater der Menschen ist (Mk 12,1-12; Mt 21,33-44). Die einzigartige Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus tritt vor allem im Johannes-Evangelium hervor (Jo 5,17; 5,26; 10,29 f; 14,10; 17,10). Im Prolog wird Jesus als der Logos bezeichnet, und es wird klar von ihm gesagt, daß er Gott ist (Jo 1). Es fällt auf: Mit Jesus ist die "Basileia Gottes" gekommen und gegenwärtig (Mt 12,28; Lk 11,20). In der Stellung, die der Mensch ihm gegenüber einnimmt, fällt für ihn die Entscheidung über Heil und Unheil (Mk 13,9-13; 9,34-38; 10,17-27). Jesus bindet an seine Person, nicht an das Gesetz, und seine Jünger **bleiben** Jünger, nie werden sie Rabbis. Er interpretiert das Gesetz authentisch (Mk 2,23-28; 3,1-

6) und erhebt einen göttlichen Anspruch (Mk 10,28-31; 11,27-33; 12,1-12.35-44). Die Evangelien sprechen von seiner "exousia", von seiner außergewöhnlichen Vollmacht und stellen so seine beispiellose Überlegenheit heraus (Mk 1,22 par Mt 7,29; Mt 11,25; Lk 4,32; Mt 8,5 ff par Lk 7,1 ff; Lk 11,20; Jo 9,32). Sie gebrauchen den Terminus "exousia" für seine Lehre wie auch für sein Wunderwirken. Es ist konsequent, wenn es bei ihm kein Überlegen gibt, kein Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kein Straucheln und Schwanken, keine Furcht vor Irrtum, keinerlei Unsicherheit über den Weg und den Sinn des menschlichen Daseins, keinen Irrtum und keine Schuld, nicht einmal die Fähigkeit dazu (Jo 16,3).

Wie Paulus bezeugt, versteht die Urgemeinde Gott als den "Vater unseres Herrn Jesus Christus" (Rö 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; vgl. Eph 1,3) und Jesus als Ebenbild des Vaters (2 Kor 4,4), als präexistent und Gott gleich (Phil 2,6). Paulus bekennt ihn als Gott wie den Vater (Rö 9,5), als den Sohn, den der Vater gesandt hat (Gal 4,4). Mit der Bezeichnung Jesu als des "Kyrios" übernimmt die Urgemeinde einen Terminus, der in der Septuaginta an die Stelle des hebräischen Gottesnamens "Jahwe" tritt (Rö 6,3-11; 10,9; 1 Kor 1,30 f; 12,3; Phil 2,11).

Der Sohn, den der Vater in die Welt gesandt hat, sendet nach Auskunft der verschiedenen Schriften des Neuen Testaments den Geist (Jo 16,7.14), damit er den Menschen das von dem Sohn geschaffene Heil vermittelt und dessen Erlösungswerk fortsetzt (Jo 14-16). Dieser Geist wirkt auf mannigfache Weise in Christus, aber auch in den Jüngern (Mt 1,18.20; 3,11.16; 4,1; 12,18.28; 12,31 f; 28,19; Mk 1,8.10.12; 3,29; 13,11; Lk 1,15.35.41.67; 2,26 ff; 3,22; 4, 1.14; 12,10). Er soll sie in die ganze Wahrheit einführen (Jo 14,26; 16,13 f). Vor seiner Himmelfahrt verspricht Jesus den Jüngern die Sendung des Heiligen Geistes (Apg 1,8) und erfüllt diese seine Verheißung am Pfingsttag (Apg 2,1-5). Demgemäß ist es nach Paulus der Geist, der die Erlösung bewirkt und vermittelt (1 Thess 4,7.8). Das Wirken des Geistes in den Gläubigen ist für Paulus eines der Grundthemen seiner Briefe.

Der Geist tritt im Neuen Testament zum einen als eine Kraft auf, die spezifische Wirkungen hervorruft, zum anderen als ein persönliches Wesen, das die Christen leitet in ihrem Tun. Er begegnet uns unpersönlich, aber auch als Person. Einerseits ist er eine Gabe Gottes an die Menschen, andererseits tritt er als Handelnder auf, als Handelnder, dem göttliche Attribute zuerkannt werden (Rö 7,6; 8,4 ff; 1 Kor 6,17; 2 Kor 12,18; Gal 5,16-25; Apg 1,8; 2,38; 2,4; Rö 8,9-

11; 1 Kor 3,16; 1 Kor 6,11; Eph 2,22; Rö 8,27-34; 1 Kor 12,4-11; Jo 14,26; Rö 8,26 f; 8,9-11; Gal 4,6, 4,4; 1 Kor 6,19, 3,16). Er wohnt in dem, der mit Christus verbunden ist (Rö 8,9-11; 1 Kor 3,16), rechtfertigt ihn (1 Kor 6,11), heiligt ihn (Eph 2,22) und tritt für ihn ein (Rö 8,27-34). Nicht anders als der Sohn ist er in die Herzen der Jünger gesandt (Jo 14,26; Rö 8,26 f; 8,9-11; Gal 4,6; 4,4; 1 Kor 6,19; 3,16). Nach Auskunft des Neuen Testaments ist er eine Person, daran gibt es keinen Zweifel, und mehr noch, er ist eine göttliche Person, verschieden vom Vater und vom Sohn, und zwar in wachsender Akzentuierung (Mk 3,28 f; Mt 10,20; 12,31 f; Lk 12,10; Jo 14,16.26; 15,26; Apg 1,16; 5,3 f; 28,25; 1 Kor 3,16; 6,19). Besonders deutlich tritt die Personhaftigkeit des Geistes hervor im ersten und zweiten Korintherbrief und im Römerbrief. Zuweilen identifiziert Paulus Christus selbst mit dem Geist, wenngleich er ihn jedoch im allgemeinen klar vom Geist unterscheidet.

Es gibt drei wichtige trinitarische Stellen bei den Synoptikern. Die erste im Kontext der Verkündigung an Maria: Lk 1,35, die zweite bei der Taufe Jesu: Mk 1,9-11 (parr Mt 3,16 f; Lk 3,21 f), und die dritte im Taufbefehl oder im großen Missionsbefehl: Mt 28,19. Die letztere nimmt einen hervorragenden Platz innerhalb der Evangelien ein. Wenn Vater, Sohn und Geist hier durch ein zweimaliges "und" verbunden werden, so bezeugt das den gleichen Seinsrang und die gleiche Personalität der Drei. Auf ihre Einheit verweist die Tatsache, daß die Taufe im Namen (Singular!) der drei Personen erfolgen soll, nicht in den Namen (Plural!) der drei Personen.

Wenn Christus der vollkommene Offenbarer einerseits des Vaters, andererseits des Heiligen Geistes ist, so setzt er sich zu beiden in ein bestimmtes Verhältnis, ohne jedoch den alttestamentlichen Monotheismus, die Einzigkeit Gottes, in Frage zu stellen. Damit enthüllt er eine Trias, eine Dreiheit, die bestimmte metaphysische Tatbestände bekundet, die später, in der entwickelten Trinitätslehre der Kirche ihre Synthese finden. Es ist bezeichnend, wenn Jesus um seines Gottesbildes willen, als Frevler an der alttestamentlichen Gottesvorstellung, hingerichtet wird, wenn sein entscheidendes Vergehen darin besteht, daß er das überkommene Gottesbild in Frage gestellt hat.

Die Dreiheit, die uns im Neuen Testament begegnet, die in der Heilsgeschichte von fundamentaler Bedeutung ist, speziell für das Werk Christi, ist "keine ungeordnete oder beliebig aneinander gereichte", die drei Namen und ihre Träger sind vielmehr "von gleicher Bedeutung für das Heil"

(L. Scheffczyk). Sie haben die gleiche Würde, die gleiche Kraft und die gleiche Lebensfülle. Sie sind "eine seinshafte Einheit ..., die in sich doch differenziert ist" (L. Scheffczyk) .

5. DIE ENTFALTUNG DES TRINITÄTSGEHEIMNISSES IN NACHAPOSTOLISCHER ZEIT.

Im Neuen Testament begegnet uns Gott als Vater, Sohn und Geist, ohne daß zunächst darüber reflektiert wird, wie diese verschiedenen Gegebenheiten miteinander zu verbinden sind. Einerseits tritt hier deutlich die Dreiheit der göttlichen Personen hervor, andererseits die Einheit Gottes. Dabei bleibt das Verhältnis der Dreiheit zur Einheit ungeklärt. Diese Tatsache machte der nachapostolischen Zeit schon bald zu schaffen, ja schon der apostolischen Zeit. Die einen verstanden die Dreipersonalität Gottes funktional und sagten: Gott handelt als Dreipersonlicher, ist aber nicht ein Dreipersonlicher - dann lag es nahe, Jesus nur einen Scheinleib zuzuschreiben -, die anderen machten aus dem überkommenen Monotheismus einen Tritheismus. Beides widersprach jedoch dem Zeugnis der Schrift, die eindeutig am Monotheismus festhielt, trotzdem aber den präexistenten Logos als Gott bezeichnete, als ein vom Vater, dem Gott des Alten Testaments, verschiedenes Du, und ihm den Heiligen Geist als ein weiteres Du nebenordnete.

Angesichts des unumstrittenen Monotheismus bot sich als Lösung zunächst der Subordinatianismus an. Subordinatianische Tendenzen finden wir in der Tat bei allen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts. Seine klassische Ausprägung erhielt der Subordinatianismus in der Irrlehre des Arius (+ 336), worin die faktische Ungleichheit der Personen ein theoretisches Fundament erhielt.

Während der Arianismus die Gleichheit der Personen leugnete, leugnete der Modalismus, der uns auch in der Gestalt des Sabellianismus und des Patripassianismus begegnet, die Dreiheit und der Tritheismus die Einheit der Personen. Das waren Verfälschungen, denen sich die Väter in wachsender Entschiedenheit widersetzten. Später erhielten diese Verfälschungen, im Grunde jeweils verschiedene Ausprägungen des Rationalismus, immer wieder eine Neuauflage, bis in die Gegenwart hinein. Eine kirchenamtliche Klärung brachten das Konzil von Nizäa (325) und das I. Konzil von Konstantinopel (381). Ersteres definierte das Verhältnis des Sohnes zum Vater, letzteres das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn. Mit Hilfe der Begriffe "ousia" und "hypostasis" gelangte man zur Wesenseinzigkeit und Personengleichheit. Die

theologische Arbeit dieser Konzilien hat ihren Niederschlag gefunden im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, im großen Credo der heiligen Messe. Auf dieser Grundlage konnte nun eine Vertiefung und Entfaltung des Geheimnisses erfolgen, wobei sich Augustinus (+ 430), Boethius (+ 524) und Thomas von Aquin (+ 1274) besondere Verdienste erworben haben.

Komplex blieb das Mysterium allemal. Nach wie vor kann man es verschieden akzentuieren. Noch heute ist die westliche Trinitätsauffassung stärker geprägt von der Einheit des göttlichen Wesens, während in der östlichen Trinitätsauffassung mehr die Dreiheit der Personen hervortritt. Während im einen Fall der Eindruck entsteht, daß sich der religiöse Akt, das Gebet, an das eine Wesen richtet, was ja nicht möglich ist, da die Kommunikation nur unter Personen möglich ist, ergibt sich für den anderen Fall das Problem der Wahrung der Einzigkeit Gottes. Dabei ist allerdings wohl zu sehen, daß in der römischen **Liturgie** eher die griechische Denkweise maßgebend geworden ist.

6. VERSUCH EINER ERKLÄRUNG DES MYSTERIUMS.

Auch nach erfolgter Offenbarung bleibt die Trinität unbegreifbar und unerklärbar in ihrem Dasein und in ihrem Wesen, wobei das Was noch geheimnisvoller ist als das Daß. Die Lehre der Kirche über den trinitarischen Gott ist eine Absage an eine rationalistische Auflösung des Gottesgeheimnisses. Sie unterstreicht, daß wir nur dann in rechter Weise von Gott reden können, "wenn wir aufs Begreifenwollen verzichten und ihn als den Unbegreiflichen stehen lassen" (J. Ratzinger). Weder die Existenz noch die Inhaltlichkeit dieses Geheimnisses kann erschlossen, abgeleitet oder postuliert werden. Dennoch kann die vom Glauben erleuchtete Vernunft die Dunkelheit ein wenig lichten und eine gewisse Einsicht in das Geheimnis erlangen. Das I. Vaticanum spricht von "aliqua mysteriorum intelligentia", von irgendeiner Einsicht in die Mysterien, und bezeichnet sie als "fructuosissima", als äußerst fruchtbar.

Gewiß, die philosophischen und theologischen Versuche zur Erklärung des trinitarischen Geheimnisses sind in der Gefahr, die übernatürliche Glaubenswahrheit zu naturalisieren. Gleichwohl ist das Verstehen des Glaubens, soweit es möglich ist, legitim und notwendig. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft muß das Mysterium im Rahmen des Möglichen zu verstehen suchen, sie muß den wahren Sinn des Dogmas richtig auffassen und darstellen, das Geheimnis

erläutern und es gegenüber den gegen seine Wirklichkeit vorgebrachten Einwänden verteidigen.

Auf zweifache Weise kann man sich dem Trinitätsgeheimnis nähern. Man kann es in seiner biblischen Entfaltung nachzeichnen oder von der entfalteten Trinitätslehre der Kirche her erklären. Im einen Fall wird es von außen betrachtet, wie es uns gnoseologisch zur Kenntnis gebracht wird, induktiv, im anderen Fall sucht man es als solches geistig zu durchdringen, deduktiv. Demgemäß sprechen wir von einer heilsgeschichtlichen oder ökonomischen und von einer immanenten oder innergöttlichen Trinitätslehre. Die immanente Trinitätslehre entfaltet das trinitarische Geheimnis von oben nach unten oder von innen nach außen, die ökonomische entfaltet es von unten nach oben oder von außen nach innen. Entsprechend der Skepsis gegenüber der Spekulation und gegenüber dem abstrakten Schlußfolgern bevorzugt man heute den letzteren Weg. Allein die ökonomische Trinität **ist** die immanente. Es hätte keinen rechten Sinn, wenn Gott sich in der Heilsgeschichte dreifach offenbarte, diese Erscheinungsdreiheit jedoch keine Entsprechung hätte im immanenten Sein Gottes. Wenn Gott sich nach außen hin in drei Personen geoffenbart hat, so existiert er auch in sich, unabhängig von der Offenbarung und vor aller Offenbarung, in drei Personen. Gott ist so, wie er sich zeigt.

Während die Einheit in Gott die göttliche Substanz betrifft, das göttliche Wesen, besteht die Vielfalt in den Relationen, die ihrerseits die Personen bedingen. Die Relation kommt hier allerdings nicht jeweils zu der Person hinzu, wie das in der geschaffenen Welt der Fall ist, sondern sie ist die Person, und die Person ist die Relation.

Wir sprechen bei der Trinität von zwei innergöttlichen Hervorgängen. Der Terminus "Hervorgang" knüpft an Jo 8,42 und Jo 15,26 an, wo von der Sendung des Sohnes und des Geistes in die Welt die Rede ist. Diese zeitlichen Sendungen werden, wenn wir von den innergöttlichen Hervorgängen sprechen, als ein Spiegelbild der ewigen Hervorgänge in Gott betrachtet, deren Subjekt im aktiven wie im passiven Sinne die göttlichen Personen sind.

Die zweite göttliche Person geht aus dem Vater hervor auf dem Wege der Zeugung, die dritte geht vom Vater und vom Sohn aus auf dem Wege der Hauchung. Auch die Termini "Zeugung" und "Hauchung" nehmen Bezug auf die Schrift (Zeugung: Ps 2,7; Hebr 1,5; Ps 109,3 - Hauchung: Jo 5,18; Rö 8,32; Jo 1,14.18; 3,16.18; 1 Jo 4,9; Mt 3,17; 17,5; 1 Jo 5,20; Rö 8,29) bzw.

auf die Termini, mit denen sie die Personen bezeichnet. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist eine rein intellektuelle, ein Erkenntnisakt, ein ewiger geistiger Vorgang, in dem der Vater sich selbst erkennt. Der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor, und zwar durch ewige Hauchung auf Grund der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn. Wie die Zeugung des Sohnes ein Erkenntnisakt ist, so ist die Hauchung des Geistes ein Liebesakt. Darum wird der Sohn auch "verbum" genannt, der Geist "amor" oder auch "caritas", "dilectio", "vinculum amoris" und "osculum amoris".

Auf Grund der Hervorgänge unterscheiden wir drei reale Relationen in Gott. Sie konstituieren die Personen. Es handelt sich hier um die Relationen der Vaterschaft, der Sohnschaft und der passiven Hauchung. Eine reale Verschiedenheit gibt es in Gott also nur in den Relationen, die die verschiedenen Personen begründen, die ihrerseits bedingt sind durch den Unterschied in den Ursprungsbeziehungen. Dabei sind die göttlichen Personen und die göttliche Wesenheit real identisch, virtuell aber verschieden. Real identisch, das bedeutet identisch in re, virtuell verschieden, das bedeutet verschieden in ratione. Der Wesenheit nach sind die drei Personen einander gleich, der Relation nach verschieden.

Das trinitarische Dogma meint, daß das eine Gottwesen sich in dreifach verschiedener Weise selbst besitzt, nämlich als Vater, Sohn und Geist.

Wenn die erste Person der Trinität "Vater" genannt wird, so ist das selbstverständlich analog zu verstehen. Damit ist in keiner Weise ein geschlechtliche Differenzierung ausgesprochen. Er hätte auch Mutter genannt werden können in anderen kulturellen Verhältnissen. Auch die Bezeichnungen "Sohn" und "Heiliger Geist" sind analog zu verstehen.

Das Trinitätsgeheimnis hat seine tiefsten Wurzeln in der Christusoffenbarung. Deshalb sind das Geheimnis des dreifaltigen Gottes und das Christusgeheimnis nicht voneinander zu trennen. Die Trinitätslehre wird zu einer leeren Formel, wenn Jesus nur ein Mensch ist. Wenn er nicht der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne ist, so verliert sie ihren Sinn. Dann ist sie nicht mehr als eine Chiffre des unbegreiflichen Gottes.

Das Trinitätsgeheimnis bildet zusammen mit dem Geheimnis der Inkarnation den Kern der

christlichen Offenbarung, wobei das Trinitätsgeheimnis dem Geheimnis der Inkarnation sachlich vorgeordnet ist.

Am 21. Februar 1972 veröffentlichte die Glaubenskongregation eine Erklärung zum Schutz des Glaubens an die Wahrheiten der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Dreipersönlichkeit Gottes. Darin wird festgestellt, das Geheimnis der Dreifaltigkeit zerrinne zusammen mit dem Geheimnis der Inkarnation und wenn diese beiden Grundgeheimnisse nicht mehr angenommen würden, gerate die ganze göttliche Offenbarung ins Wanken.

Während die Christen durch das Bekenntnis zu dem einen Gott mit den Juden und mit den Moslems ineins gehen, macht das trinitarische Wesen dieses Gottes das unterscheidend Christliche des Gottesbildes sichtbar. Mit Recht stellt Karl Barth (+ 1968) fest, die Trinitätslehre sei es, die die christliche Gotteslehre als christlich charakterisiere und von den Religionen unterscheide. Trotz aller Skepsis bei den reformatorischen Christen gegenüber der theologischen Reflexion über die Trinität und gegenüber der begrifflichen Formulierung des Dogmas gilt auch für sie, um mit Emil Brunner zu reden: "Das Trinitätsproblem **ist** von der Bibel gestellt; es **ist** Aufgabe der theologischen Reflexion, es zu lösen, soweit es lösbar ist". Brunner unterscheidet zwischen dem Kerygma von der Trinität und der Reflexion darüber, woraus die Lehre hervorgeht. Er wirft Karl Barth allerdings vor, er überschätze die Trinitäts**lehre** und gefährde oder verfälsche damit ein wichtiges biblisches und reformatorisches Anliegen.

Der Weltkirchenrat bezeichnet in seiner Basisformel von 1948 den Trinitätsglauben als das einigende Band der verschiedenen Mitgliedskirchen. Das ist eine wichtige Festlegung, wenngleich sie heute praktisch nur noch von geringer Bedeutung ist. Papst Johannes Paul II. betont in seinem Schreiben vom 25. März 1981 anlässlich der 1600-Jahr-Feier des I. Konzils von Konstantinopel nachdrücklich, das Nicaeno-Constantinopolitanum sei ein Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der ganzen Christenheit. In der Theorie gilt das noch weithin in den verschiedenen christlichen Denominationen, obgleich die Praxis hier häufig nicht mehr der Theorie folgt.

7. DIE TRINITÄT IM LEBEN DES CHRISTEN.

Die Offenbarung ist nicht um ihrer selbst willen ergangen, sondern um unseres Heiles willen.

Das gilt auch für das Geheimnis der Trinität. Es geht hier um Übereignung und Vereinigung, um die Übereignung des Getauften an den dreifaltigen Gott und seine Vereinigung mit ihm (Mt 28,19 f). Im Licht des Trinitätsgeheimnisses erkennen wir, wie Gott in sich Gemeinschaft, interpersonale Begegnung ist, wie er sich zum Menschen hin neigt und ihn in sein Leben einbezieht. Das trinitarische Dogma zeigt uns, daß der christliche Gott im tiefsten Leben und Liebe ist. Was er aber in sich ist, das will er auch für uns sein. Sein Leben und seine Liebe sind seine Seligkeit, in die er auch den Menschen hineinnehmen möchte.

Die Tatsache, daß Gott in solcher Weise in sich Liebe ist, macht es für den Glauben verständlich, daß er diese Liebe auch nach außen hin offenbart in der Erschaffung der Welt und des Menschen und wiederum in der Erlösung. Das heißt jedoch nicht, daß die Schöpfung und die Erlösung erfolgen mußten. Aber wenn Gott schon in sich Liebe ist, wenn die Innenseite seines Wesens die liebende Verbundenheit der drei göttlichen Personen ist, wird es verständlicher, daß er einen lebendigen Bezug zur Welt sucht und hat. So wird dann auch die Anteilnahme des Menschen am göttlichen Leben möglich.

Das Trinitätsdogma sagt uns, daß Gott nicht in erhabener Einsamkeit lebt, sondern im Dialog. In ihm gibt es ein dreifaches Du. Der eine Gott führt eine dialogische, besser trialogische Existenz. Weil er in sich Gemeinschaft ist, hat er auch den Menschen, sein Ebenbild, als ein Wesen geschaffen, das auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Im Licht der Trinität erkennen wir, daß auch die menschliche Person als solche nicht eine abgeschlossene Monade ist, "die im isolierten Selbstsein" aufgeht, daß sie vielmehr "zugleich auch geistige Erstreckung auf ein Du" (L. Scheffczyk) ist und ihre letzte Überhöhung in einem das Ich und das Du übergreifenden Wir findet, daß die Person auf die Gemeinschaft angewiesen ist, wie die Gemeinschaft ihrerseits von der Person her lebt, daß die Person um so mehr an Eigensein und innerer Macht gewinnt, je mehr sie sich der Gemeinschaft öffnet.

Das Zueinander von Person und Gemeinschaft ist vorgebildet durch das Trinitätsgeheimnis. Von daher erhält auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in der Kirche seine Relevanz. Die Trinität prägt "die kirchliche Existenz als volkhafte, als gemeinschaftsbestimmte Existenz" (L. Scheffczyk), weshalb das II. Vaticanum feststellt: "So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk" (Lumen gentium, Art. 4).

Im Trinitätsgeheimnis lichtet sich endlich die Inkarnation, die ihrerseits, gnoseologisch betrachtet, der entscheidende Markstein in der Entfaltung der Trinitätslehre ist. Durch die verklärte Leiblichkeit des Auferstandenen wurde die menschliche Natur in das trinitarische Leben Gottes aufgenommen, wie im Geheimnis der Inkarnation Gott selber eine menschliche Gestalt angenommen hat. Daher wird jeder einzelne Gläubige, der am Leben des verklärten Christus teilnimmt, in jenes Verhältnis aufgenommen, in dem dieser zu Gott, seinem Vater, steht. Er wird aufgenommen in das Gottesverhältnis des Einen, der Gott und Mensch zugleich ist. Diese seinshafte Wirklichkeit hat allerdings appellativen Charakter. Das heißt: hier wird der Indikativ des Seins zum Imperativ des Sollens. Die in die Sohnschaft Gottes aufgenommen sind, müssen sich als Söhne Gottes bewähren. Gemäß dem Philipperbrief (Phil 2,5-11) bedeutet das vor allem Gehorsam bis in den Tod, Gehorsam freilich als Ausdruck der Liebe, einer Liebe, deren entscheidendes Paradigma der Tod Jesu am Kreuz ist, woraus zu folgern ist, daß die Liebe ihr Wesen nicht im Affekt oder im Gefühl erreicht, sondern in der Tat. Dabei gehören die Gottes- und die Nächstenliebe eng zusammen.

Die rechte Antwort des Glaubens auf die Offenbarung der drei göttlichen Personen ist die Anbetung und das Gebet zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, ein zentrales Motiv in der Liturgie. Deshalb begegnet das "Gloria Patri" uns immer wieder im Beten der Kirche, beginnen wir unsere Gottesdienste und unsere Gebete, sollten wir auch unsere profanen Unternehmungen im Namen des dreifaltigen Gottes beginnen.

8. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK.

Wenn man heute das Trinitätsgeheimnis nicht mehr recht würdigt und in seiner Heilsbedeutung erkennt, wenn man die Trinitätstheologie des Neuen Testaments als "Theologie dritten Grades" (E. Schillebeeckx) abtut, das Trinitätsgeheimnis nur als "hellenistische Formel" betrachtet und es im Zusammenhang mit den "Dreiergottheiten" von "Rom und Griechenland bis Indien und China" (H. Küng) sieht, wenn diese Glaubenswahrheit im Sog der Säkularisierung mehr und mehr versickert, verliert der christliche Glaube sein Proprium und sein tiefstes Fundament. Wenn Jesus allerdings nicht mehr ist als ein guter, aber gescheiterter Mensch oder ein Prophet und Gottgesandter, der ein beispielhaftes Gottesverhältnis hatte, oder ein "Sachwalter Gottes" (H. Küng), so erübrigt sich das Trinitätsgeheimnis, wie andererseits mit dem Wegfall dieses

Geheimnisses die Präexistenz Jesu und sein gottheitliches Sein verlorengelassen.

Angesichts der Tendenz, Jesus als einen gewöhnlichen Menschen oder den Heiligen Geist als die Kraft Gottes zu verstehen, ist die Versuchung des Modalismus, nicht die des Tritheismus oder des Subordinatianismus, die eigentliche Versuchung heute, zumal sie der Tendenz, den christlichen Glauben rationalistisch zu interpretieren, sehr entgegenkommt. Zudem empfiehlt sich diese Position im Hinblick auf einen ungestörten Dialog mit den Religionen.

Der dreifaltige Gott der Offenbarung ist kein anderer als der Gott der Philosophen. Er ist der Urgrund der Wirklichkeit, die "causa prima" (die erste Ursache), das "ens a se" (das unverursachte Seiende), der "actus purissimus" (der reinste Akt), das "ipsum esse" (das Sein selbst). Die jüdisch-christliche Offenbarung verbindet sich mit dem Gott der Philosophen. Der Gott der Offenbarung ist jenes "numen divinum", das der menschliche Geist erschließen kann, weshalb es in ihm nichts Widervernünftiges geben kann und die Unvollkommenheiten der Geschöpfe ihm in keiner Weise zukommen können. Die Leugnung der Tatsache, daß der Gott der Philosophen und der Gott der Offenbarung identisch sind, bedeutet eine Regression in den Mythos. Geschichtlich und erkenntnistheoretisch steht der dreifaltige Gott am Ende, nicht am Anfang. Zunächst wurde die göttliche Wesenheit geoffenbart, dann erst traten die göttlichen Personen hervor. Anders als der Gott der Philosophen zeigt sich uns der Gott der Offenbarung reicher, tiefer und geheimnishafter, er tritt uns entgegen als ein Gott für die Menschen, zwar übervernünftig, aber nicht widervernünftig, vor allem in Dimensionen, die die Möglichkeiten des menschlichen Geistes sprengen.

LITERATUR

J. Auer, Gott - Der Eine und Dreieine (Kleine katholische Dogmatik II), Regensburg 1978.

K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1: Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon-Zürich 1947.

B. Bosnjak, W. Dantine, J. Y. Calvez, I. Fetscher, Marxistisches und christliches Weltverständnis, Freiburg 1966.

A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976.

E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I, Zürich 1946.

Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Hrsg. von W. Jentsch u. a., Gütersloh⁴1982.

H. Fries, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung, München 1970.

Ders., Wir und die anderen. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung, Stuttgart 1966.

L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Sämtliche Werke, Bd. VII), Stuttgart 1960.

R. Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958.

D. von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Regensburg 1955.

J. Hirschberger, Der Gott der Philosophen. in: N. Kutschki, Hrsg., Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage, Mainz 1967.

F. Holböck, Ergriffen vom dreieinen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, Stein a. Rh. 1981.

E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977.

J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft I, Innsbruck 1963.

O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Frankfurt 1949.

Ders., Newmans Weg in die Kirche, in: J. Daniélou, H. Vorgrimler, Hrsg., Sentire Ecclesiam, Freiburg 1961.

W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.

Katholischer ErwachsenenKatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer etc. ²1985.

A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968.

Ders., Fundamentaltheologie II, Münster 1974.

H. Küng, Christ sein, München 1974.

A. Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957.

J. Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969.

J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972.

L. Ott, Grundriß der Dogmatik, Freiburg ²1954.

W. Pannenberg, Probleme einer trinitarischen Gotteslehre, in: W. Baier u. a., Hrsg., Weisheit Gottes - Weisheit der Welt I, Festschrift für J. Ratzinger, St. Ottilien 1987.

M. Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg 1952.

J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968

J. T. A. Robinson, Gott ist anders, München 1965.

L. Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977.

K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testamentes I, Düsseldorf 1968.

E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, Freiburg ³1975.

M. Schmaus, Art. Trinität, in: H. Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe IV, München 1970.

Ders., Vom Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, 28), Karlsruhe 1972.

H. J. Schultz, Hrsg., Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1977.

J. Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965.

G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse, Münster-schwarzach ²1965.

Ders., Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim ³1976.

P. Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart 1966.

G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit, Paderborn 1976.

W. Weischedel, Der Gott der Philosophen I, Darmstadt 1972.

H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, Stuttgart 1966.