

B. Einzelthemen

Trinitarische Gotteslehre bei Leo Scheffczyk

Thomas Marschler

Leo Scheffczyks Auseinandersetzung mit der trinitarischen Gotteslehre, soweit sie uns in literarischen Beiträgen greifbar ist, umfasst praktisch die gesamten fünf Jahrzehnte seines langen theologischen Wirkens. Ausgangspunkt sind dogmengeschichtliche Studien, wie nach zwei frühen Festschrift-Aufsätzen¹ vor allem der monographische Beitrag zur Entwicklung der Trinitätslehre bezeugt, der 1967 als Teil des Handbuchprojekts „*Mysterium Salutis*“ erschien.² Scheffczyk hat sich damit nicht bloß das historische Fundament für alle weiteren Publikationen erarbeitet, die zur Trinitätstheologie folgen sollten, sondern formuliert in dem Text auch schon zentrale Thesen zu deren Hermeneutik und Systematik. Die 1968 erschienene Monographie „*Der eine und dreifaltige Gott*“, eine kompakte Darstellung des Themas für theologisch interessierte weitere Leserkreise, kann als Entfaltung des ausführlichen Lexikonartikels zum Gottesbegriff angesehen werden, den Scheffczyk für den im selben Jahr veröffentlichten zweiten Band des Lexikons „*Sacramentum Mundi*“ verfasst hat.³ Einem speziellen Aspekt der nachkonziliaren Debatten zur Gottesfrage wendet sich die 1974 erschienene Monographie „*Gottloser Gottesglaube*“ zu. In ihr setzt sich Scheffczyk kritisch mit ‚nicht-theistischen‘ Modellen im Raum christlicher Theologie auseinander, die – etwas weniger radikal als die zur gleichen Zeit florierende ‚Gott-ist-tot-Theologie‘⁴ – den Versuch darstellten, den Gottesbegriff von angeblichen anthropomorphen Verzeichnungen zu befreien. Wie intensiv Scheffczyk sich auch in der Folgezeit mit dem breiten Themenfeld der Gotteslehre befasst hat, bezeugen ca. 20 Artikel bis Mitte der 90er Jahre. Mit der umfangreichen Monographie „*Der Gott der Offenbarung*“, die den zweiten Band der in Zusammenarbeit mit Anton Ziegenaus konzipierten dogmatischen Lehrbuchreihe bildet,⁵ hat Scheffczyk 1996 die Summe seiner Überlegungen zum einen und dreifaltigen Gott vorgelegt. In diesem Band fließen – mit Erweiterungen und Vertiefungen – alle vorangehenden Denkbemühungen zusammen, die neben den erwähnten Publikationen natürlich auch die jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Traktat in akademischen Vorlesungen umfassen; diese bedürften auf der Basis der im Nachlass erhaltenen Materialien einer eigenen Untersuchung. Einige Artikel aus dem letzten

¹ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena* (1960).

² L. Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität* (1967).

³ L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968); ders., Art. „Gott“ (1968).

⁴ Auch mit ihr hat sich Scheffczyk ausdrücklich befasst; vgl. L. Scheffczyk, *Die „Gott-ist-tot“-Theologie* (1973); ders., *Der Irrweg der Gott-ist-tot-Theologie* (1977); ders., *Die Wirklichkeit Gottes* (1977).

⁵ L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996).

Lebensjahrzehnt, die keine wesentlich neuen Aspekte mehr hinzufügen, schließen Scheffczyks Arbeiten zur trinitarischen Gotteslehre ab.⁶ In der Rückschau darf sie zu den Zentralthemen in seinem umfangreichen Oeuvre gezählt werden. Unser nachfolgender Überblick muss sich auf wenige Bemerkungen zu der vom Verfasser verfolgten Methode, seiner exegetischen Fundierung und historischen Entfaltung der Gotteslehre sowie zu eigenen systematischen Schwerpunkten der Ausarbeitung beschränken, welche die Trinitätsthematik betreffen. Wir werden dabei meistens die Darstellung des Lehrbuchs von 1996 als ausführlichste und ausgereifteste Entfaltung seines Gedankens zum Ausgangspunkt nehmen, sie aber durch Inhalte weiterer Texte ergänzen.

1. Zur Methode theologischer Gotteslehre bei Scheffczyk

Scheffczyks Lehrbuch zur Gotteslehre ist in zwei Hauptteile gegliedert, die sich quantitativ im Verhältnis eins zu drei gegenüberstehen.

(1) *Der erste Teil*⁷ umfasst inhaltlich in etwa diejenigen Punkte, die auch zu Beginn der neuscholastischen *De-Deo-uno*-Traktate noch vor der Lehre über die Eigenschaften Gottes behandelt wurden. Allerdings diskutiert Scheffczyk sie mit dem Problembewusstsein der Gegenwart, wobei die Referenzautoren wesentlich dem deutschen Sprachraum entstammen, stets unter aufmerksamer Berücksichtigung der Beiträge aus der protestantischen Theologie. Die Themen dieses Einleitungsteils haben eher fundamentaltheologischen Charakter: Es geht um die Beschaffenheit unserer Gotteserkenntnis, um Möglichkeit und Relevanz von Gottesbeweisen, Regeln des theologischen Sprechens von Gott sowie die Atheismusproblematik.

(2) *Der zweite, wesentlich größere Teil* des Bandes⁸ weist deutlich auf die heilsgeschichtliche Neuausrichtung katholischer Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanum hin, der sich Scheffczyk methodologisch verpflichtet wusste. Wie sich schon in der knapperen Monographie und dem „*Sacramentum Mundi*“-Artikel von 1968 angedeutet hatte,⁹ folgt Scheffczyk dem in *Optatam totius* 16 empfohlenen Dreischritt der dog-

⁶ Vgl. L. Scheffczyk, *Gott – gleicherweise Vater und Mutter?* (2000); ders., *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis* (2001); ders., *Die Trinität* (2002).

⁷ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 13–108.

⁸ Ebd., 109–507.

⁹ Die Frage, in welcher Strukturierung und Gewichtung Scheffczyk die Gotteslehre in seinen Vorlesungen präsentiert hat, wäre, wie bereits angedeutet, eigens zu untersuchen. Eine einzelne von mir eingesehene (sorgfältige) Mitschrift einer Münchener Vorlesung „*Der Gott der Offenbarung*“ aus dem WS 1969/70 umfasst fünf Kapitel. Sie beginnt in Kap. 1 mit einem zeitdiagnostischen Problemaufriss (besonders zur Säkularisierungsproblematik und zu Gott-ist-tot-Theologien), Kap. 2 ist der Erkennbarkeit Gottes und der Gotteserkenntnis des Menschen gewidmet. Diese beiden Abschnitte decken zentrale Themen aus Kap. 1 des Lehrbuches von 1996 ab. Es folgt in der Vorlesung Kap. 3 zum Gott der Offenbarung (AT/NT, aber eher *De-Deo-uno*-Themen), das dem Anfangskapitel von Teil II des Lehrbuches bis § 9 entspricht. Das vierte Kapitel zur Eigenschaftslehre in systematischer Reflexion ist in der Vorlesung, da im direkten Anschluss an den biblischen *De-Deo-uno*-Teil platziert, gegen-

matischen Lehre, mit dem die Unverzichtbarkeit eigenständiger exegetischer und historischer Erarbeitungen aller Themen vor deren spekulativer Durchdringung anerkannt worden ist. An die alte Stelle der Lehre über Wesen und Eigenschaften Gottes, die in der Neuscholastik vorgängig und getrennt von der Trinitätstheologie entfaltet wurde, treten daher in der Darstellung Scheffczyks zwei Kapitel über das Gottesbild des Alten und Neuen Testaments. Es folgt – etwa in gleicher Länge – ein Teil zur Geschichte des Trinitätsdogmas. Mit dieser Anordnung wird zunächst die Untrennbarkeit der Aussagen über Gott als den Einen und Dreifaltigen unterstrichen. Das trinitarische Moment ist keineswegs eine bloße Hinzufügung zum unitarischen Gottesbild, wie es auch außerhalb der christlichen Theologie vertreten wird. Vielmehr bildet es in der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes die innere Mitte.¹⁰ Auf diesem Weg wird prinzipiell der Vorrang der zentralen theologischen Quellen (Schrift und Tradition) vor dem philosophischen Zugang zum Thema betont, der im *De-Deo-uno*-Traktat der Neuscholastik unübersehbar die Feder geführt hatte. An der neuscholastischen Gestalt der Gotteslehre hat Scheffczyk schon in seinen frühen Beiträgen den Ausgang von einer Metaphysik des göttlichen Wesens und die Vernachlässigung der biblisch-heilsoökonomischen Dimension kritisiert;¹¹ dies versucht sein eigener Entwurf zu korrigieren, indem er metaphysischen Reflexionen gegenüber den aus der Schrift gewonnenen Aussagen nur eine dienende Rolle zuweist.¹² Im Gegensatz zu anderen nachkonziliaren Dogmatiken hat sich Scheffczyk jedoch keineswegs von dem Traditionsgut scholastischer Theologie in der Gotteslehre verabschiedet, wie besonders gut die beiden letzten, systematisch ausgerichteten Kapitel seines Werkes belegen. In der „Theologie der Dreifaltigkeit“ kommen nach dem „Ausgang von der göttlichen Ökonomie“¹³ und dem Blick auf die Rolle der drei Personen im Offenbarungsgeschehen¹⁴ auch die traditionellen, auf metaphysische Terminologie zurückgreifenden Reflexionsmodelle der Trinitätstheologie eingehend zu Wort,¹⁵ und zwar nicht nur in Gestalt eines historischen Referats, sondern mit vielfacher Anerkennung der durch sie erreichten spekula-

über dem Lehrbuch an einer früheren Stelle zu finden. Erst im fünften und letzten Kapitel geht es in der Vorlesung um die Trinitätslehre, und zwar in einer Verbindung von bibeltheologischer Grundlegung, Diskussion möglicher nichtbiblischer Ableitungen, einer knappen dogmengeschichtlichen Übersicht und der abschließenden Entfaltung fundamentaler Aspekte der systematischen Ausdeutung. Insgesamt bleibt damit die Vorlesung deutlicher als das Lehrbuch der traditionellen *De-Deo-uno- / De-Deo-trino*-Gliederung verpflichtet, wenn auch unter den klaren Vorzeichen einer heilsgeschichtlich orientierten Dogmatik. Es wäre zu fragen, ob Scheffczyk diese Anordnung im Laufe der Jahre in seinen Vorlesungen variiert hat.

¹⁰ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 209 f.

¹¹ Vgl. z. B. L. Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 499 ff., sowie Hinweise in Anm. 19.

¹² Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 431.

¹³ Vgl. ebd., 294–312.

¹⁴ Vgl. ebd., 312–342.

¹⁵ Vgl. ebd., 342–392.

tiven Leistungen. Analoges gilt für die Lehre von Gottes Wesenseigenschaften,¹⁶ die bewusst dem Trinitätsthema nachgeordnet wird und deren heilsgeschichtliche Prägung durch die Behandlung der Relations- bzw. Tätigkeitsattribute vor den Seinsattributen zusätzliche Akzentuierung erfährt.¹⁷ Wir müssen, so der Autor, Gottes Wesen „im spezifischen Licht der Dreifaltigkeit verstehen, so daß auch die göttlichen Wesenseigenschaften vom trinitarischen Prozess Licht empfangen und nicht als Ableitungen aus einer gläubig getönten Metaphysik anzusehen sind“.¹⁸ Dennoch bleibt bei ihm die Eigenschaftslehre im Unterschied zu vielen anderen Lehrbüchern ein breit und sorgsam ausgearbeiteter Bestandteil.

(3) Scheffczyk hat die genannten Akzentverschiebungen innerhalb des Gottestrakts, die meistens schon in seiner Monographie von 1968 nachweisbar sind,¹⁹ gewiss nicht als erster vorgenommen. Die Forderung nach einer heilsgeschichtlichen Neuausrichtung der Dogmatik war bereits lange vor dem Zweiten Vatikanum laut geworden; man denke nur an den 1939 gemeinsam mit Hans Urs von Balthasar entwickelten Entwurf Karl Rahners, der eine wesentliche Grundlage des späteren „*Mysterium Salutis*“-Projekts bildete.²⁰ Eine konkrete Umsetzung dieses Programms konnte Scheffczyk bei seinem theologischen Lehrer Michael Schmaus kennenlernen. Dennoch hat Scheffczyks eigener Entwurf nicht bloß einen Beitrag zur endgültigen Durchsetzung dieses heilsgeschichtlichen Paradigmas geleistet, sondern setzt gegenüber den verschiedenen Fassungen des Schmaus-Lehrbuchs wie gegenüber dem 1978 erschienenen Handbuch des ebenfalls der Schmaus-Schule entstammenden Johann Auer durch eigene Akzente. Sie müsste man in einem Detailvergleich herausarbeiten, der hier nicht geleistet werden kann. Andreas Hirsch hat dazu bereits wichtige Beobachtungen zusammengetragen.²¹

2. Die exegetische Fundierung der Gotteslehre

(1) Der Primat des heilsökonomischen Zugangs lässt sich nicht nur im generellen Strukturplan der Gotteslehre Scheffczyks, sondern auch in ihren einzelnen Teilen nach-

¹⁶ Vgl. ebd., 419–507. Zur Entwicklung dieses Lehrstücks im katholischen Raum vgl. Th. Marschler, *Die Attribute Gottes* (2016).

¹⁷ Vgl. zur Begründung Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 438 und schon ders., Art. „Gott“ (1968), 502 f.

¹⁸ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 210.

¹⁹ Hier begegnet man sowohl der Kritik an der metaphysisch geprägten traditionellen Gotteslehre (vgl. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* [1968], 17; 55) mit ihrer „abstrakten Denkweise“ (ebd., 64) wie der Umstellung innerhalb der Attributenlehre (vgl. ebd., 55 f.).

²⁰ Vgl. K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik* (1997); dazu die editorischen Bemerkungen A. Raffelts.

²¹ Vgl. A. Hirsch, *Gottes- und Trinitätslehre* (2014), 517–532 (die Arbeit ordnet Scheffczyks Gotteslehre zugleich in das Gesamt der katholischen Manualistik des 20. Jahrhunderts ein); ders., *Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre* (2015).

weisen. Innerhalb der bibeltheologischen Fundierung weist der Autor Versuche einer philosophischen Erklärung des JHWH-Glaubens²² ebenso zurück wie die in der neueren alttestamentlichen Exegese verbreiteten religionsgeschichtlichen Ableitungsmodelle.²³ Israels Glaube an den einen Gott sei vielmehr hervorgegangen „aus der Erfahrung des absoluten Herrseins des Bundesgottes, der keine andere gleichgeordnete Herrschaft neben sich duldet“.²⁴ Schon der alttestamentliche Gottesglaube wird von Scheffczyk also aus dem Ereignis der Selbstmitteilung eines *personalen* Gottes hergeleitet. Schlüssel ist das Exodus- und Bundesgeschehen, das JHWH auf besonders deutliche Weise in seinem „personal-ethischen Verhalten“²⁵ erkennbar werden lässt. Das Fehlen eines expliziten, reflektierten Personbegriffs wird als Argument gegen eine solche Interpretation nicht anerkannt.²⁶ Von diesem Ansatz her identifiziert Scheffczyk in der alttestamentlichen Rede über Gott bereits eine Offenheit für die trinitarische Perspektive:²⁷

„Offenbarung ist im tiefsten Sinne Selbstmitteilung. In ihr bleibt Gott Er selbst und gibt sich doch zugleich an die Menschen hin. Er ist der Eine, Ewige, Unfassbare und zugleich der sich von den Wirkungen seines Tuns Unterscheidende, er wird hier (nach einem Wort Fr. Rosenzweigs) als ein Gott der ‚Selbstunterscheidung‘ erkennbar.“

Auf diese Einsicht wird in der systematischen Reflexion zurückzukommen sein. Während sich die Vermittlung JHWHs in die Geschichte hinein zur Zeit des Alten Bundes zunächst in offenbarungsmediatorischen Größen wie denjenigen des Engels JHWHs, seines Wortes, seines Geistes oder seiner Weisheit konkretisiert,²⁸ erfolgt der explizite Schritt in das trinitarische Gottesbild durch die neutestamentliche Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth.

(2) Schon die bisherigen Feststellungen haben angedeutet, dass man Scheffczyk kaum den Vorwurf machen kann, die dogmatischen Trinitätsaussagen der Kirche in anachronistischer Weise und ohne hinreichende Würdigung der historisch-kritischen Exegese in die biblischen Quellen zurückzuprovozieren. Dies gilt auch für seine Urteile über den neutestamentlichen Textbefund. Nach Scheffczyk besitzen sowohl die Spitzenaussagen der Synoptiker als auch der paulinischen Schriften über Jesus von Nazareth als Sohn Gottes eine Offenheit, die sich einer eindeutigen Festlegung auf die späteren dogmatischen Formulierungen der Kirche noch entzieht und ebenso im Rahmen einer rein heilsökonomisch-funktionalen Christologie gedeutet werden könnte.

²² Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 38; 41; 43; 68; v. a. 113; 139.

²³ Vgl. ebd., 110 ff., besonders prägnant 112: „So kann das Vorhandensein eines Kernbestandes der monotheistischen Gottesauffassung für die Zeit der Väter begründet angenommen werden, auch wenn auf dieser Stufe eine eindeutige Ablehnung der Götter der Völker noch fehlt.“ Vgl. erneut ebd., 123. Für die These eines „Urmonotheismus“ gegenüber evolutionistischen Erklärungen votiert bereits Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 491.

²⁴ Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 59.

²⁵ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 124.

²⁶ Vgl. ebd., 119.

²⁷ Ebd., 144 f.

²⁸ Vgl. ebd., 148–153.

Folglich darf das biblische Kerygma „noch nicht mit einer förmlichen Trinitätslehre gleichgesetzt werden“.²⁹ Da vor allem die Erfassung der personalen Rolle des Geistes allein auf neutestamentlicher Grundlage nicht als abgeschlossen anzusehen ist, lautet Scheffczyk's Fazit, dass das kirchliche Trinitätsbekenntnis im Neuen Testament zwar in *heilsökonomischer* Hinsicht eindeutig fundiert sei und in dieser Hinsicht eigentlich „nie bestritten werden“³⁰ könne, der Schritt zum Bekenntnis einer *immanenten* Trinität als Möglichkeitsbedingung der ökonomischen dagegen im Neuen Testament selbst noch nicht vollendet sei.³¹ Er erkennt darum eine echte Entwicklung in der theologischen Entfaltung der Offenbarungstatsachen, die in die explizite Trinitätslehre der Kirche mündete, vorbehaltlos an:³²

„Die Heilsgeschichte erbringt noch nicht die Gewißheit, daß in ihr wirklich drei wesensgleiche göttliche Personen am Werke sind. Von den äußeren Phänomenen her könnte man auch drei Erscheinungsweisen des einen Gottes (zugunsten eines solitären Monotheismus) annehmen (das Extrem des Modalismus) oder an eine Stufung von Mittelwesen (Subordinationismus) denken, wenn nicht gar die Versuchung einer tritheistischen Lehre auftritt.“

Auf einen reinen ‚Schriftbeweis‘ darf man in der Trinitätstheologie nicht hoffen,³³ sondern muss die vom Geist geleitete Reflexion des biblischen Zeugnisses in der Glaubensgemeinschaft der Kirche in Rechnung stellen. Diese Positionierung dokumentiert eine Differenzierung exegetisch-historischer und dogmatischer Urteile, wie sie neuscholastischen Autoren zumeist noch fremd war.

(3) Den Prozess der Ausbildung eines ausdrücklichen trinitarischen Bewusstseins beschreibt Scheffczyk allerdings als früh beginnend³⁴ und (wie schon den Weg des biblischen Gottesgedankens insgesamt) als nicht durch fremde Einflüsse – religionsgeschichtlicher oder philosophischer Provenienz³⁵ –, sondern durch die Offenbarungsvorgaben selbst angestoßen: als in sich schlüssige Entfaltung der „in der objektiven Heilsgeschichte“³⁶ auffindbaren Tatsachen. Gegen die seit den Anfängen der liberal-protestantischen Dogmengeschichte in immer neuen Varianten vorgetragene Hellenisierungsthese merkt er an, dass nicht Nicäa, sondern der Arianismus als „eine Form der Hellenisierung des Christentums“ anzusehen sei.³⁷ Dieses zentrale Urteil aus

²⁹ Ebd., 210.

³⁰ Ebd., 192.

³¹ Vgl. schon Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 110.

³² Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 342; sehr ähnlich nochmals ebd., 347 f.

³³ Vgl. Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 508; ders., *Trinität* (1977), 156: „Wer heute nicht an die Trinität und an ihre Heilsbedeutung glaubt, wer z. B. nicht davon überzeugt ist, daß es sich hier um eine schriftgemäße Heilswahrheit handelt, der wird auch durch einen ausgefeilten Schriftbeweis und eine tiefgründige theologische Argumentation nicht zu diesem Glauben geführt werden.“

³⁴ Vgl. L. Scheffczyk, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre* (1991), 90–96.

³⁵ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 221 mit der Feststellung, dass „der Hellenismus allgemein nicht als Formkraft des Trinitätsverständnisses ausgegeben werden kann“.

³⁶ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 204.

³⁷ Ebd., 239. Scheffczyk folgt damit der von Forschern wie Grillmeier oder Ricken eingeschlagenen Richtung.

Scheffczyks „*Mysterium Salutis*“-Beitrag³⁸ ist auch drei Jahrzehnte später in seiner Theologie präsent geblieben. Gleiches gilt für die Kritik, die eine zu starke Betonung ‚spätjüdischer‘ Konstitutivfaktoren in der Herausbildung der Trinitätslehre erfährt, wie sie etwa im Modell einer ursprünglichen ‚Engelchristologie‘ maßgeblich sind.³⁹ Was den letztgenannten Punkt betrifft, wäre zu diskutieren, ob Scheffczyk die Parallelen trinitarischen Denkens zur Annahme ‚vermittelnder‘ Instanzen JHWHs in der Schöpfung, wie sie das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels kannte, nicht zu rasch verwirft. Dieser Erklärungsversuch wird auch in der Gegenwartsdebatte um die neutestamentlichen Wurzeln der Christologie (und damit der Trinitätslehre) weiterhin häufig vertreten.⁴⁰

3. Ein Seitenblick auf die theologiehistorische Erschließung des Trinitätsthemas

Im Rahmen dieses Beitrags, der Scheffczyks Trinitätstheologie nur an ausgewählten Punkten auszuleuchten vermag, ist eine Analyse seiner Darstellung des dogmenhistorischen Entwicklungsgangs, welche die Auswahl der Referenztexte ebenso in den Blick nimmt wie ihre Auswertung und Beurteilung, kaum möglich. Ein eingehenderer Vergleich zwischen dem Lehrbuch von 1996 und der dogmengeschichtlichen Darstellung in „*Mysterium Salutis*“ würde vermutlich keine grundlegenden Änderungen, aber doch partielle Verschiebungen in der Bewertung einiger Quellen konstatieren können. Hier seien nur zwei schlaglichtartige Beispiele herausgegriffen. Augustins Trinitätstheologie wird in der älteren Darstellung Scheffczyks tendenziell kritischer bewertet als in der späteren Gotteslehre.⁴¹ Mit Blick auf das von Augustinus wesentlich begründete ‚geist-metaphysische‘ Modell lautet 1996 sein Urteil, dass es „für ein tieferes Verständnis des Dogmas wohl nicht zu entbehren“ sei,⁴² auch wenn er selbst, wie wir noch sehen werden, weiterhin eher alternative Analogien für die Explikation bevorzugt. Über Thomas von Aquin sagt Scheffczyk in seinem Lehrbuch, dass er „der Trinitätslehre eigentlich keine neue originelle Fassung verleiht, sie aber doch mit seiner synthetischen Kraft inhaltlich überzeugend koordiniert“.⁴³ Auch diese Charakterisierung klingt etwas positiver als das Urteil in „*Mysterium Salutis*“, wo der scholastischen Trinitätsspekulation recht pauschal ein Verlust der „Verbindung zum heilspraktischen Glauben“ sowie eine Neigung zur Theoretisierung vorgeworfen⁴⁴ und diese in langweiliger Betrachtung

³⁸ Vgl. etwa Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität* (1967), 183–187.

³⁹ Vgl. dazu ebd., 155 ff., und ders., *Der Gott der Offenbarung* (1996), 203.

⁴⁰ Vgl. die bei M. W. Bates, *The Birth of the Trinity* (2015), 19–26 gesammelten Beispiele.

⁴¹ Vgl. dazu Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität* (1967), 202–205; ders., *Der Gott der Offenbarung* (1996), 251–258.

⁴² Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 354.

⁴³ Ebd., 272.

⁴⁴ Vgl. Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität* (1967), 192.

sogar als Ursache für den noch problematischeren Rationalismus in der Gotteslehre des 18. und 19. Jahrhunderts angesehen wird.⁴⁵ Demgegenüber hat Scheffczyk, wie bereits angedeutet, in seinem späteren Werk Kernbegriffe der metaphysischen Trinitätstheologie, wie sie in Patristik und Scholastik etabliert wurden, ausdrücklich verteidigt.⁴⁶ Besonders wohlwollend fällt die Einschätzung der thomasischen Trinitätslehre in einem 1995 erschienenen Aufsatz aus. Scheffczyk verteidigt sie darin gegen häufig erhobene Einwände (wie die angebliche Ableitung der Dreiheit aus der Einheit)⁴⁷ und hebt ihre Stärken gerade im Vergleich mit einigen prominenten Trinitätstheologien der Gegenwart (Jüngel, Moltmann, Balthasar) hervor: Während diese allesamt zu der These neigten, dass die göttliche Wesenseinheit erst in einem trinitarischen Vermittlungsprozess zustande komme, zeige Thomas sehr deutlich, „daß nicht das göttliche Leben die drei Personen hervorbringt oder erzeugt, sondern daß sie dieses Leben *sind* in dreifach verschiedener Weise des Selbstandes und seiner Ursprünglichkeit“.⁴⁸ Auch weitere in modernen Ansätzen erkennbare Mängel, wie der Verzicht auf die Seinsfrage in der Gotteslehre, eine mangelnde Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität mit einer zu schnellen Akzeptanz von Veränderlichkeit und Leidenschaft Gottes oder die Vernachlässigung des Geheimnischarakters unserer Gottesrede sowie des methodischen Analogieprinzips, werden aus der Perspektive des thomasischen Entwurfs kritisch reflektiert.⁴⁹ Bestimmte Vorbehalte gegenüber Thomas sieht Scheffczyk aber auch jetzt noch als berechtigt an; sie betreffen u. a. den stark spekulativen, formalistisch wirkenden Ansatz der Personbestimmung, in dem „die eigentlich personalen Kategorien wie Mitsein, Austausch, Dialog und Sich-Hingeben“ vernachlässigt würden.⁵⁰ Allerdings können diese Schwächen nach Überzeugung des Autors mit Hilfe einer „personologischen Erweiterung“⁵¹ des relationalen Personbegriffs überwunden werden.

4. Systematische Schwerpunkte der Trinitätstheologie Scheffczyks

Deutlicher als in den Arbeiten zur Dogmengeschichte begegnen uns die Anliegen und *Propria* der Trinitätstheologie Scheffczyks in den systematischen Kapiteln seiner einschlägigen Werke. Ich möchte im Folgenden den Blick auf zwei eng miteinander verzahnte Themenfelder lenken.

⁴⁵ Vgl. ebd., 197.

⁴⁶ Vgl. etwa Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 349.383 f.

⁴⁷ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Trinitätslehre des hl. Thomas* (1995), 172 ff.

⁴⁸ Vgl. ebd., 184.

⁴⁹ Vgl. ebd., 188.

⁵⁰ Vgl. ebd., 186.

⁵¹ Vgl. ebd.

4.1 Das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität und das Grundproblem der Transzendenz und Immanenz Gottes

Wir haben bereits festgestellt, dass für Scheffczyk die Darstellung christlicher Trinitätstheologie sachgemäß nur im Ausgang vom geschichtlichen Offenbarungsereignis, wie es die Heilige Schrift bezeugt, erfolgen kann. Die soteriologische Bedeutung, die mit dem Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in der Welt verbunden ist, bleibt dabei entscheidender Maßstab – dogmatische Erkenntnis ist für Scheffczyk ganz generell stets „Heilswissen“ in Abhebung von jedem anderen „Sach-, Gebrauchs- und Herrschaftswissen“.⁵² Diese Neuausrichtung gegenüber der neuscholastischen Darstellung der Gotteslehre ist in der katholischen Theologie seit Mitte des 20. Jahrhunderts auf breiter Front bejaht worden. Geringer fällt dagegen der Konsens bei der Beantwortung der Frage aus, in welchem Umfang und mit welchem Recht überhaupt noch eine ‚immanente‘ Trinität von einer ‚ökonomischen‘ unterschieden werden kann und muss.

(1) Scheffczyk widmet sich diesem Thema häufig im Ausgang von Karl Rahners berühmtem ‚Grundaxiom‘: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“.⁵³ Er möchte diese Aussage weder rundum verwerfen noch bejahen,⁵⁴ sondern plädiert für eine stärkere Differenzierung, wie sie ganz ähnlich auch andere, sogar Rahner näher stehende Autoren eingefordert haben.⁵⁵ Während Rahner korrekt darauf hingewiesen habe, dass „es keine zwei verschiedene ‚Trinitäten‘ geben kann“,⁵⁶ verdecke seine Formel die Tatsache, dass „gemäß unserem Denken und der heilsgeschichtlichen Erfahrung“⁵⁷ die beiden Ebenen nicht einfachhin zusammenfallen. Eine Unterscheidung bleibt insofern notwendig, als die immanente Trinität zur ewigen Selbstidentität Gottes gehört und so notwendig ist wie sein Wesen, während es eine ‚ökonomische Trinität‘ nur aufgrund des freien göttlichen Entschlusses gibt, sich nach außen, in eine Schöpfung hinein, mitzuteilen.⁵⁸ Die ökonomische Trinität ist Erkenntnisgrund für die immanente, diese muss jedoch als Möglichkeitsbedingung jeder freiwilligen Erscheinung in ihrer theologisch vorgeordneten Stellung anerkannt werden.⁵⁹ Wird diese Differenz verwischt, gerät man fast unweigerlich in die Konsequenz, den Weltbezug als notwendig für Gottes trinitarische Konstitution anzusehen oder in

⁵² Vgl. L. Scheffczyk, *Grundlagen des Dogmas* (1997), 215.

⁵³ Vgl. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte* (1965), 328.

⁵⁴ Vgl. auch Scheffczyk, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre* (1991), 94 f.; ders., *Gott, der Eine und Dreieine* (1991), 124 f.

⁵⁵ Vgl. etwa W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (1983), 368 f. Zur Diskussion der These vgl. S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität* (2008), 68–92, mit Einbeziehung der Reaktion Scheffczyks (86 ff.).

⁵⁶ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 295.

⁵⁷ Ebd., 296.

⁵⁸ Vgl. ebd., 298.

⁵⁹ Vgl. ebd., 304.

der Offenbarungsgestalt Gottes sogar eine Projektion des Menschen zu erkennen.⁶⁰ Damit würden Schöpfer und Geschöpf vermengt und die innertrinitarischen Relationen⁶¹

„ihrer Göttlichkeit, ihrer Einzigartigkeit und ihrer Ausschließlichkeit beraubt. Der notwendig auf die Welt bezogene Gott wäre nicht der Dreieinige, der allein in dieser Dreieinigkeit vollendet und selig lebt, sondern einem Zwitterwesen vergleichbar, das sein Leben nicht in sich selbst und aus sich selbst führen kann, weil es auf etwas Anderes seiner selbst, auf etwas Endliches und Relatives angewiesen bleibt.“

Vor allem die hier benannte Tendenz ist nach Scheffczyk in zahlreichen Modellen der philosophischen wie theologischen Gotteslehre der Moderne zur Geltung gekommen.

(2) In seiner Auseinandersetzung mit ihnen begegnet die Frage nach einer tragfähigen Verhältnisbestimmung von Immanenz und Transzendenz Gottes durchgängig als entscheidendes Kriterium. Schauen wir auf einige Beispiele.

(a) Ein ‚Werden‘ Gottes in der und durch die Geschichte hindurch kennen die von Hegel beeinflussten Entwürfe des 19. Jahrhunderts, aber auch die an den Mathematiker und Philosophen Whitehead anknüpfenden ‚Prozesstheologien‘ der Gegenwart, mit denen sich Scheffczyk in einer Aufsatzpublikation der 80er Jahre eigens beschäftigt hat.⁶² Ein Aufgehen Gottes in der Immanenz scheint dabei unvermeidbar zu werden.

(b) Eine ältere, ganz anders motivierte Abwendung vom ‚An-sich‘ Gottes hin zu seinem geschichtlichen ‚Für uns‘ prägt nach Scheffczyks Wahrnehmung seit ihren Anfängen die reformatorische Theologie, die in ihren Aussagen über Gott meist den durch die Rechtfertigungslehre gesteckten funktionalen Rahmen nicht verlassen will.⁶³ In prominenten trinitarischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts verbindet sich diese Linie nicht selten mit Einflüssen des philosophischen Idealismus, so dass erneut eine problematische Immanentisierung Gottes die Konsequenz darstellt. Dies gilt auch für pointiert trinitarisch gestaltete Entwürfe. Häufig kritisiert Scheffczyk beispielsweise den ‚sozialen‘ Ansatz Jürgen Moltmanns dafür, dass dieser die „Geschichte der Gottesherrschaft auf Erden als das ewige Leben der göttlichen Dreieinigkeit“⁶⁴ verstehe und auf diese Weise Gott der Geschichtlichkeit und damit auch dem Mangel der Zeit un-

⁶⁰ Vgl. ebd., 307: „Man kann darum auf das In-sich-Sein des dreipersönlichen Gottes nicht verzichten, wenn man die heilsökonomische Trinität nicht zu einer menschlichen Projektion machen will.“

⁶¹ Ebd., 299.

⁶² Vgl. L. Scheffczyk, *Prozesstheismus und christlicher Gottesglaube* (1984), 103: „Der Prozesstheismus setzt an Stelle der wahren Immanenz Gottes einen Immanentismus, der die wesentliche Andersheit Gottes nicht wahr, so aber auch seine innerste Nähe in den Geschöpfen nicht begründen kann und nicht zum Augustinischen ‚deus interior intimo meo‘ gelangt.“ Dazu ausführlich M. Lugmayr, *Gottes erstes Wort* (2005), 127–185.

⁶³ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 302.

⁶⁴ Ebd., 406.

terwerfe.⁶⁵ Mit seinem „idealistischen Typ einer geschichtlichen Trinitätslehre“⁶⁶ ziehe Moltmann das göttliche Leben notwendig in die menschliche Geschichte hinein und mache diese Geschichte zu einer „Epiphanie des Göttlichen“.⁶⁷ Andererseits bleibe das Verhältnis Gottes zum Menschen in dieser Theologie ein moralisch-äußerliches; eine echte ‚Einwohnung‘ Gottes im Menschen könne nicht gedacht werden.⁶⁸ Auch bei Eberhard Jüngel hebt Scheffczyk vor allem die Gefahr hervor, dass die Transzendenz Gottes durch die Annahme eines ökonomisch-immanenten Werdens des Dreifaltigen, wie es Jüngel von seiner staurologischen Theologiebegründung her annimmt, verlorengelange, zumal auch er dazu neige, keine Erkenntnisse über Gott ‚an sich‘, sondern nur ‚für uns‘ anzuerkennen.⁶⁹

(c) Aber nicht nur bei diesen dem Protestantismus entstammenden Theologen sieht Scheffczyk die immanente Trinität zu radikal in die ökonomische hinein aufgehoben. Ähnliche Vorbehalte äußert er gegen die Theologie Hans Urs von Balthasars, obwohl dieser bekanntlich die ‚prozesshafte‘ Konstitution der Einheit Gottes bewusst in die Zeitlosigkeit der immanenten Trinität verlegt,⁷⁰ die in der trinitarischen Heilsoökonomie nur ihre Abbildung findet. An dieses Konzept einer innertrinitarischen Vorwegnahme der Heilsgeschichte kann einerseits die Frage gerichtet werden, ob die Rede von einer ‚innergöttlichen Kenosis‘ nicht inakzeptable Konsequenzen mit sich bringt;⁷¹ zumindest scheint sie als Ausdruck einer Tendenz zu unsicherer Spekulation sowie einer Anthropomorphismusanfälligkeit theologischer Sprache verbucht werden zu müssen.⁷² Andererseits bleibt unklar, ob nach Balthasars Modell „der Weltprozeß nicht abgerufen werden mußte, wenn er im innertrinitarischen Geschehen schon vorgebildet ist und aus der ‚innertrinitarischen Bereicherungsidentität‘ erklärt wird“.⁷³ Dann aber würden die Grenzen zwischen dem Notwendigsein Gottes und der Kontingenz des Weltgeschehens wiederum verschwimmen. Es überrascht daher nicht, dass Scheffczyk in seiner eigenen Lehre über die Eigenschaften Gottes das Attribut der Unveränderlichkeit mit der Tradition in einer recht starken Weise zu verteidigen sucht.⁷⁴

⁶⁵ Vgl. ebd., 345; 406 ff.

⁶⁶ L. Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 141.

⁶⁷ L. Scheffczyk, *Trinität* (1977), 158.

⁶⁸ Vgl. Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 141. Zu Moltmann auch: L. Scheffczyk, *Un diálogo judío-cristiano sobre la Trinidad* (1981), 308 ff.; 310–315 (mit Bezug auf den Dialog Moltmanns mit dem jüdischen Theologen P. Lapide).

⁶⁹ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 404 f.

⁷⁰ Vgl. ebd., 346 f.; 409 f.

⁷¹ Vgl. L. Scheffczyk, *Die Trinität* (2002), 363.

⁷² Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 410.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Vgl. ebd., 492–500; bezeichnend ist seine Kritik an Rahners Satz: „Gott kann etwas werden, der an sich Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein“ (495).

(d) Scheffczyk hat den „Zug zur radikalen Immanentisierung Gottes“⁷⁵ nicht nur mit Blick auf moderne Trinitätsentwürfe mit Sorge beobachtet. Er konstatiert dieses Problem bereits 1968 in seiner Auseinandersetzung mit radikalen Existenzialtheologien,⁷⁶ in denen der Begriff Gottes häufig so sehr auf eine Funktion des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses reduziert wird, dass von einer echten Personalität und Freiheit Gottes keine Rede mehr sein kann.⁷⁷ Wichtig und originell ist in Scheffczyks Monographie über die nichttheistischen Theologien von 1974 der Aufweis, dass viele dieser Modelle als Reaktionen auf die dialektische Theologie Karl Barths angesehen werden müssen. Mit den Worten eines ihrer Vertreter (W. Hamilton) kann man „die ‚Gott-ist-tot‘-Theologie“ geradezu „als Strandgut vom Schiffbruch der Neuorthodoxie K. Barths“ ansehen.⁷⁸ Scheffczyk zeigt, wie die radikale Trennung von Gott und Welt beim frühen Barth auf dem Weg über die Reaktion Bultmanns bei Theologen wie Herbert Braun⁷⁹ geradezu in ihr Gegenteil verkehrt wurde: Statt die entschiedene Betonung des göttlichen Herr-Seins aufrecht zu erhalten, wird Gott so sehr in das Anders-Sein gegenüber der Schöpfung entrückt, dass eine autonomisierte, gewissermaßen mit theologischen Mitteln entgöttlichte Welt zurückbleibt, in der das Wort ‚Gott‘ nur noch als Chiffre für Aspekte des weltimmanenten menschlichen Existenzvollzugs seinen Platz behält. Ein derart funktional gewordener Gottesbegriff aber löst sich am Ende selbst auf; er ist nach Scheffczyk wie ein Placebo-Medikament, das seine Wirkung verliert, sobald die Strategie vom Patienten durchschaut wurde.⁸⁰ Den Zirkel der Immanenz, in den man so gerät, kann auch die zurückbleibende Berufung auf einen praxisorientierten Jesuanismus bestenfalls verschleiern, aber nicht durchbrechen.⁸¹

⁷⁵ Scheffczyk, *Trinität* (1977), 160.

⁷⁶ Vgl. die Ausführungen bei Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968) gegen J. A. T. Robinson (11; 29; 56 f.; 91 f.), Bultmann, Braun und Tillich (21 f.); die Vorbehalte finden ihre Zusammenfassung in dem Satz (121): „Ein ‚Existenzial‘ meiner Verfaßtheit kann ich nicht anbeten.“

⁷⁷ Vgl. ebd., 57: „Die Leugnung des Personalitätscharakters des biblischen Gottes wäre keine neue Interpretation der Heiligen Schrift mehr, sondern die Aufstellung eines völlig neuen ‚Evangeliums‘, von dem man nicht mehr anders urteilen könnte, als daß es das Religiöse in der Menschheit im Grunde wieder auf eine primitive Stufe zurückführte. Das Zeugnis der Schrift, das über tausend Sätze enthält, in denen Gott als personales Ich erscheint und redet, kann hier durch keine existenziale Interpretation entkräftet werden.“ Einer Reduktion des „An-sich“ Gottes auf ein bloßes „Für-uns“ ist also entgegenzutreten, wenn auch nicht durch eine bloße Rückkehr in die alte metaphysische Theologie; vgl. ebd., 10; 26 ff.

⁷⁸ Zit. bei L. Scheffczyk, *Der Irrweg der Gott-ist-tot-Theologie* (1977), 146. Vgl. L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 84; 89.

⁷⁹ Zu ihnen vgl. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 90–112; 113–128.

⁸⁰ Vgl. ebd., 46; 124.

⁸¹ Vgl. ebd., 126 f.

4.2 Die christliche Trinitätstheologie als überzeugende Vermittlung von Transzendenz und Immanenz Gottes

So entschieden, wie Scheffczyk die unbefriedigende Vermittlung von Transzendenz und Immanenz Gottes als Problem vieler theologischer Gegenwartskonzepte ausmacht, benennt er die korrekt ausbuchstabierte christliche Trinitätslehre als Korrektiv für die Fehlentwicklungen.

(1) In Scheffczyks Entfaltung des trinitarischen Dogmas spielt der anthropologische Zugang eine wichtige Rolle. Grundlegend ist für ihn die phänomenologische Feststellung, dass der Mensch Gott nicht als dem absolut Fremden und Anderen gegenübersteht, sondern sich auf ihn in einer ursprünglichen Relation verwiesen weiß. Das traditionelle, durch die boethianische Definition geprägte Personverständnis, das die Person vor allem als ‚Selbstandswesen‘ definiert hatte, bedarf nach Scheffczyk in theologischer Hinsicht und mit Berufung auf Einsichten des dialogischen Personalismus im 20. Jahrhundert einer Korrektur. Geschöpfliche Personalität ist durch „ein ursprüngliches und bleibendes *Beziehungsverhältnis* zum *Absoluten selbst*“ zuinnerst geprägt.⁸² Dieser Ansatz bei der „responsorische[n] Verfassung des Menschen“⁸³ besitzt bei Scheffczyk durchaus die Funktion einer „transzendentalen“ Grundlegung der Gotteslehre:⁸⁴ Dem Menschen ist eine „konkave metaphysische Struktur“ eigentümlich, „die aber nicht identisch ist mit Gott, sondern die nur die Form ist, die für das Göttliche bereit und aufgeschlossen ist“.⁸⁵ Damit übernimmt Scheffczyk eine These, die vor allem thomistisch orientierte Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegen allzu strikte Natur-Gnade-Trennungen in Erinnerung gerufen hatten. Im Gegensatz zu starken transzendentaltheologischen Begründungsmodellen geht diese Position allerdings davon aus, dass die im Menschsein erkennbare Ausrichtung als solche die Existenz eines Absoluten (und damit die Erfüllung des natürlichen menschlichen Strebens nach ihm) keineswegs zu beweisen vermag. Erst in der Annahme einer historisch-faktisch ergangenen göttlichen Offenbarung kann nach Scheffczyk der Mensch Sicherheit darüber erlangen, dass es sich im „Ruf“, der an ihn ergeht, nicht bloß um „ein Echo auf die Stimme des menschlichen Seins“, also um ein im Zirkel der eigenen Endlichkeit gefangenes Streben, sondern tatsächlich um einen Ausgriff auf das Absolute handelt.⁸⁶ Allerdings impliziert der Ausgangspunkt bei der *conditio humana*,

⁸² L. Scheffczyk, *Der Mensch als Berufener und Antwortender* (1980), 119. In der „Entwicklung eines neuen Verständnisses von Personalität“ (ders., *Trinität* [1977], 160 f.), das auf die Trinitätsoffenbarung hin geöffnet ist, sieht der Theologe die beste Antwort auf die modernen Zweifel an der Personhaftigkeit Gottes.

⁸³ Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 492.

⁸⁴ Diese Bezeichnung verwendet Scheffczyk selbst; vgl. L. Scheffczyk, *Dogma der Kirche* (1973), 129.

⁸⁵ Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 197.

⁸⁶ Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 492; vgl. ders., *Dogma der Kirche* (1973), 129: „Das Gottesverständnis ist in der Weise einer transzendentalen Ausrichtung des Geschöpfes auf den Schöpfer im Menschen angelegt, aber es wird erst durch die Erfahrungen seiner Existenz und durch die Entscheidung seines Willens in die Empirie gehoben und kategorial erfassbar.“

wie Scheffczyk sie versteht, eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis des sich offenbarenden Gottes. Der Mensch ist auf Erfüllung durch ein „personales Du“ ausgerichtet, „das aber nicht vom menschlichen Du sozusagen besetzt werden kann, sondern das ein absolutes Du an Sinn und Wert sein muß“.⁸⁷ Konzepte, die Gott selbst Personalität absprechen, könnten dieser Anforderung nicht gerecht werden – hier wird das tiefste Anliegen hinter Scheffczyks Kritik an allen nicht-theistischen Theologien erkennbar. In der Monographie von 1974 schreibt er:⁸⁸

„Wenn zum menschlichen Personsein auch Beziehmlichkeit und das dialogische Moment der Ausrichtung auf das Du gehört, so würde die Aberkennung der Personalität Gottes auch zur Leugnung von wirklichen Beziehungen innerhalb und außerhalb des göttlichen Seins führen. Gott würde zu einer antilichlosen, blinden Macht, zu einem gestalt- und formlosen Unendlichen, das ohne Selbstand auch keine Fähigkeit zum Dialog besäße.“

Somit bestätigt der anthropologische Zugang zur Gottesfrage jene „Verpflichtung auf die Kategorie des Personalen“, die sich, wie wir schon hörten, gleichermaßen von den biblischen Offenbarungsquellen her nahelegt.⁸⁹ Sie hat Scheffczyk auch in seiner Lehre von den göttlichen Wesenseigenschaften konsequent zur Geltung gebracht, indem er die Zuschreibung unverkürzter personaler Eigenschaften an Gott verteidigt hat.⁹⁰

(2) Nun würde dieses Kriterium göttlicher Personalität bereits derjenige Theismus erfüllen, der Gott als einzige, absolute Person versteht, die sich dem Menschen durch Offenbarung zuwendet. Ein solches Bild von Gott herrscht nicht nur in allen außerchristlichen Monotheismen vor, sondern hat auch das christliche Denken der Neuzeit oft maßgeblich geprägt. In diese Kategorie ordnet Scheffczyk prominente theologische Ansätze ein, die zwar von einer trinitarischen Struktur Gottes sprechen, in Wirklichkeit aber ein monopersonales Gottesbild zugrundelegen. Als Beispiele aus dem 20. Jahrhundert behandelt er einflussreiche Gotteslehren aus der protestantischen Theologie, etwa diejenigen von Paul Tillich⁹¹ oder Heinrich Ott.⁹² In Konzeptionen dieses Typs konstatiert Scheffczyk allerdings fundamentale Mängel, die letztlich so

⁸⁷ Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 197.

⁸⁸ Ebd., 219.

⁸⁹ Vgl. Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 498.

⁹⁰ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 422: „Der ‚Gott ohne Eigenschaften‘ verliert seine Subjekthaftigkeit, seine Wirklichkeit und Lebendigkeit für den Menschen. Er wird zum ‚abwesenden Gott‘ der ‚Gott-ist-tot-Theologie‘, die dann nach einem ‚Stellvertreter‘ suchen muß.“

⁹¹ Vgl. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 21 f.

⁹² Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 141 f., identifiziert einen „personalistischen oder existentialistischen Typus“ moderner Trinitätstheologie, der sein Thema durchaus „von der Phänomenologie der personalen Begegnung entwickelt“ (141). Die drei „Personen“ markierten dabei allerdings nur drei Aspekte in der Begegnung des eigentlich monopersonalen Gottes mit dem Menschen. „Dahinter steht eine Art Modalismus, der die Trinität nur benutzt, um die Begegnung Gottes mit dem Menschen zu erklären: Sie geschieht als Forderung Gottes an den Menschen („Vaterschaft“), als Gabe („Sohnschaft“) und als Einladung („Heiliger Geist“).“ (142). Als Vertreter wird Heinrich Ott genannt. Kritik an Otts Modalismus findet sich auch schon in früheren Publikationen; vgl. etwa Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 235 f.

schwer wiegen, dass seinem Urteil nach ein „solitärer Monotheismus . . . , der wirklich mit allen Konsequenzen zu Ende gedacht würde, . . . an seinen inneren Widersprüchen scheitern“ müsste,⁹³ ja dass „gerade der allgemeine, religionsgeschichtlich gefärbte christliche Monotheismus das Christentum in eine Identitätskrise gestürzt hat“.⁹⁴ Wenn ich recht sehe, begründet Scheffczyk sein Urteil auf dreifache Weise:

(a) Erstens kommt seiner Ansicht nach ein monopersonaler Gott zwar als Gegenüber des Menschen und damit als Subjekt der von diesem ersehnten Begegnung in Frage,⁹⁵ aber ein echtes Ergriffenwerden durch diesen Gott scheint nicht möglich zu sein. Die ‚Einwohnung‘ Gottes im Menschen, von der das Christentum als höchster Form der Zuwendung Gottes spricht, bleibt unmöglich – ein unitarischer Gott wäre letztlich auch in personaler Unmittelbarkeit der für den Menschen unerreichbar Transzendente, eine ihn bloß konfrontierende, ihm letztlich fremd bleibende Instanz. „Zu einem solchen Gott vermag der Mensch auch nicht zu beten; denn eine göttliche Monas muss dem Menschen gegenüberbleiben. In eine Monade kann der Mensch nicht eingehen.“⁹⁶

(b) Der zweite Einwand ist uns schon bekannt: Ein monopersonaler Gott, wenn er denn als liebender gedacht werden soll, scheint auf ein geschöpfliches Gegenüber angewiesen zu sein, damit ihm echte Gemeinschaft in Liebe möglich wird. Damit aber droht erneut jene Gefahr der Immanentisierung Gottes und seiner Vermischung mit der Schöpfung, für die wir bereits verschiedene Beispiele angeführt haben.

(c) Drittens verweist Scheffczyk darauf, dass der monopersonale Gott der Philosophen durch seine rationale Ableitbarkeit aus der Welt den Charakter des Geheimnisses einbüßt. „Als bloße Spitze einer Pyramide oder als die Eins in der Zahlenreihe, die in allen Zahlen enthalten ist, liegt dieses Eine immer im Bereich des Möglichen, wenn nicht sogar des Notwendigen.“⁹⁷ Idealistisch geprägte Lehren von dem sich ausfaltenden Einen erreichen Gott als *fascinosum et tremendum* daher gegen alle Behauptung nicht und landen am Ende bei einem rational nachkonstruierbaren „naturalistischen Weltgesetz“.⁹⁸ Scheffczyks Kritik erinnert in diesem Punkt durchaus an Barths Vorbehalte gegen die klassische *analogia entis*-Lehre, sofern in ihr Gott allein als *primum analogatum* einer durch die natürliche Vernunft überschaubaren Ableitungsreihe gedacht wird. Die Skepsis gegenüber einem Denken, das Gott primär in einer direkten Linie mit der Welt betrachtet, teilt der Katholik Scheffczyk, weil auf diesem Wege Gottes radikal unableitbare, heilige Andersheit, die sich allein in dessen freier Offenbarungstat entbirgt, ignoriert würde. Dass man Scheffczyk wegen der in seiner Gottes-

⁹³ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 413.

⁹⁴ Scheffczyk, *Trinität* (1977), 157.

⁹⁵ Vgl. Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 142: „Eine Person kann der anderen nur begegnen.“

⁹⁶ L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt* (2008), 139.

⁹⁷ Scheffczyk, *Die Trinität* (2002), 372; ähnlich ders., *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis* (2001), 128 f.

⁹⁸ Scheffczyk, *Die Trinität* (2002), 370 f.; vgl. auch ders., *Katholische Glaubenswelt* (2008), 139.

lehre durchgängig präsenten pointierten Betonung des Offenbarungsstandpunktes⁹⁹ dennoch kaum als ‚katholischen Barthianer‘ bezeichnen kann, beweisen zahlreiche Distanzierungen vom Denken des dialektischen Theologen an anderen Stellen der Gotteslehre.¹⁰⁰

(3) Vermittelbar werden Immanenz und Transzendenz Gottes nach Scheffczyk Überzeugung, wenn wir Gott trinitarisch denken – und zwar unter Anerkennung der unverkürzten Personalität von Vater, Sohn und Geist, wie sie in der Praxis katholischer Liturgie und Frömmigkeit belegt sind.¹⁰¹ Die Brücke vom bereits angesprochenen dialogischen Personbegriff, der den Menschen in einer ursprünglichen Relation zum absoluten Du Gottes bestimmt, hin zum Gedanken einer göttlichen Dreipersonalität schlägt Scheffczyk in folgender Weise: Wenn Gott vom Menschen her als „schöpferisch-rufendes Ur-Ich“¹⁰² erkennbar wird, wenn zugleich aber ein Ich nie ohne korrespondierendes Du als Person gedacht werden kann, dann muss es dieses Du auch für Gott selbst geben. Eine menschliche Person kommt als dieses Gegenüber nicht in Frage, weil sonst Gott selbst erst durch sie Person und damit verendlicht würde. Also gilt: „Das Ich der Personalität Gottes, das auch relational gedacht werden muß, kann dann nur durch ein innergöttliches, naturhaftes Wortgeschehen konstituiert sein, in dem sich Gott unabhängig von jedem Weltbezug in seinem immanenten Selbstvollzug dialogisch ‚vollbringt‘.“¹⁰³ Gott ist folglich kein ‚einsamer Gott‘; er lebt „in sich schon in personaler Beziehung“¹⁰⁴ von Vater und Sohn. „Nur so ist die für das personale Mitsein notwendige Entsprechung gewahrt, und zwar auf gleicher Ebene, auf der Ebene des einen göttlichen Lebensvollzuges.“¹⁰⁵ Die Öffnung dieses zunächst nur eine Zweiheit implizierenden Ich-Du-Verhältnisses auf die dritte Person des Heiligen Geistes hin begründet Scheffczyk häufig mit Verweis auf die personalistische Trinitätslehre des Jesuiten August Brunner,¹⁰⁶ in der das bekannte Argument des mittelalterlichen Theologen Richard von Sankt Viktor nachhallt,

⁹⁹ Vgl. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 17; 36; ders., *Der Gott der Offenbarung* (1996), 174 ff.

¹⁰⁰ Einerseits erscheint Scheffczyk Barths Ableitung der Trinität aus der offenbarungstheologischen Kernwahrheit „Gott redet“ zu abstrakt; sie erweckt den Anschein einer apriorischen Deduktion, in der die konkreten „Worte und Taten Gottes in der Offenbarungsgeschichte“ (Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* [1996], 176) als eigentlicher Ausgangspunkt in den Hintergrund treten (vgl. erneut ebd., 179). Vorbehalte äußert Scheffczyk gelegentlich auch gegenüber der christologisch zugespitzten Variante, in der Barth die calvinische Prädestinationslehre vorträgt; vgl. ders., *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 82.

¹⁰¹ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 309 f. mit Hinweisen auf liturgische Zeugnisse wie das Dreifaltigkeitsfest. Kurz zuvor (ebd., 308) zitiert Scheffczyk den Dominikanertheologen Yves Congar mit dem Satz: „Was kann eine Kommunikation der drei Personen mit uns noch sein, wenn sie nicht vorerst drei Personen sind?“

¹⁰² Scheffczyk, *Der Mensch als Berufener und Antwortender* (1980), 121.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., 121 f.

¹⁰⁵ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 412.

¹⁰⁶ Vgl. A. Brunner, *Dreifaltigkeit* (1976).

auf den Scheffczyk ebenfalls zustimmend verweist:¹⁰⁷ Selbstsein und Mitsein müssen mit einer besonderen Zustimmung verbunden werden, die im Geschehen der Ich-Du-Begegnung als solcher noch nicht garantiert ist, da dieses auch konfrontativ geschehen könnte:¹⁰⁸

„Dieses Dritte ist ein neues Gut gegenüber der zwischen beiden ausgetauschten Liebe. Es ist die Reinheit oder das Edelmütige der Liebe, das die beiden ersten Personen aneinander bindet und sie so erst richtig zusammenschließt, woraus dann erst selige Gemeinschaft entsteht.“

Die hier angesprochene gegenseitige Zustimmung der Liebe, das Sich-einander-Schenken in personaler Form, ist der Heilige Geist, der in Gott das Ich und Du von Vater und Sohn zu einem wahren Wir, einem „dreifachen Füreinander“¹⁰⁹ vollendet. Die Nähe dieses (u. a. von Heribert Mühlen¹¹⁰ stark gemachten, von vielen neueren Theologen geteilten) Modells zur Analogie der menschlichen Familie¹¹¹ ist Scheffczyk ebenso bewusst wie die Tatsache, dass es notwendig die drei Personen als Ich-Subjekte denken und sich in diesem Punkt von schwächeren Personbestimmungen abgrenzen muss.¹¹² Unser Theologe sieht darin jedoch eine legitime Fortschreibung von Basisüberzeugungen der trinitätstheologischen Tradition.¹¹³ Da Scheffczyk den zuletzt skizzierten Gedankengang mit kleinen Variationen von seinen frühen Beiträgen bis zu den spätesten in auffälliger Häufigkeit wiederholt hat,¹¹⁴ darf man in ihm wohl die innerste Mitte seiner trinitarischen Gotteslehre sehen. Es sei nur beiläufig bemerkt, dass diese Argumentation die spekulative Rolle des *Filioque* tendenziell noch stärker betont als geistmetaphysisch ansetzende Trinitätsanalogien in der Tradition des Augustinus oder Thomas.¹¹⁵ Scheffczyks Tendenz zu einem personologisch-sozialen Trinitätsmodell

¹⁰⁷ Vgl. etwa Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 265 ff.

¹⁰⁸ Scheffczyk, *Die Trinität* (2002), 375.

¹⁰⁹ Scheffczyk, *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis* (2001), 135. Den Begriff übernimmt Scheffczyk möglicherweise von H. Schell; vgl. ebd., 132.

¹¹⁰ Vgl. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (1988), v. a. 143–169.

¹¹¹ Vgl. etwa L. Scheffczyk, *Die dogmatischen Grundlagen der Katechese über das Trinitätsgeheimnis* (1984), 6034 f.

¹¹² Vgl. seine Kritik an den bekannten Reformulierungsvorschlägen K. Barths („Seinsweisen“) und K. Rahners („distinkte Subsistenzweisen“). Scheffczyk sieht damit die Gefahr „einer tiefgreifenden Verarmung des Gottesverständnisses“ (Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* [1996], 375) und eine Bedrohung christlicher Gebetspraxis verbunden, die echte, je für sich ansprechbare Personen voraussetze; vgl. ebd., 375 f. Zur Bedeutung liturgischer Zeugnisse in dieser Frage vgl. auch ebd., 309 f.

¹¹³ Vgl. Scheffczyk, *Ungelöste Traditionen der Trinitätslehre* (1991), 111: „So wäre es den hochspekulativen Argumentationen nie eingefallen, ein innergöttliches Gespräch der Personen zu leugnen, wenn sie auch die Frage, ob es in Gott ein dreifaches ‚Ich‘ gibt, nicht thematisieren.“

¹¹⁴ Vgl. nur – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 117; 120 f.; ders., *Trinität* (1977), 167–169; ders., *Die dogmatischen Grundlagen der Katechese über das Trinitätsgeheimnis* (1984), 6034–6038; ders., *Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens* (1993), 154 f.; ders., *Der Gott der Offenbarung* (1996), 379 f.; ders., *Die Trinität* (2002), 374 f.; ders., *Katholische Glaubenswelt* (2008), 138.

¹¹⁵ Vgl. L. Scheffczyk, *Der Sinn des Filioque* (1991), 141: „Von hier aus gibt das Filioque seine personalisierende Bedeutung für die gläubige Erkenntnis der Trinität zu erkennen. Es verbürgt die schlechthin personale Fassung des Geheimnisses (im Unterschied von einer mehr naturhaft-organischen). Da-

wird auch dadurch bestätigt, dass er die für dieses Paradigma typische Vermittlung von Individuum und Gemeinschaft im menschlichen Bereich mit Rekurs auf das trinitarische Urbild zu begründen sucht, wenigstens im ekklesiologischen Kontext.¹¹⁶ Eine Ausweitung dieser trinitarischen Exemplarizität in den allgemein-gesellschaftlichen Bereich hinein, wie er mit deutlichen politischen Imperativen bei anderen Vertretern kommunialen Trinitätsdenkens zu finden ist, unterstützt er jedoch nicht. Zudem ist festzuhalten, dass Scheffczyk – zumindest in seinem ausführlichen Lehrbuch – auch auf die mit der interpersonalen Dreifaltigkeitsanalogie verbundenen Grenzen hinweist und die Berechtigung alternativer Verstehensansätze zugibt.¹¹⁷ Anders als radikale Unterstützer einer sozialen Trinitätstheologie bejaht er die Lehre des IV. Lateranums, wonach Gott *una summa res* genannt werden müsse, und äußert sich sogar vorsichtig zustimmend zur These von der absoluten Subsistenz Gottes,¹¹⁸ die normalerweise für Unterstützer dieses Ansatzes prinzipiell inakzeptabel ist. Ob man diese Feststellungen als Beleg theologischer Ausgewogenheit oder eher als Ausweis einer Neigung verbuchen will, schwer Vereinbarendes zu harmonisieren, bleibt wohl umstritten; leider legt Scheffczyk in diesem Punkt keine vertiefende spekulative Erläuterung vor.

(4) In der so verstandenen inneren Relationalität Gottes sieht Scheffczyk das entscheidende Plus des christlichen Gottesverständnisses gegenüber allen monopersonalen Konzepten. Durch den Trinitätsglauben werde erklärbar, wie Gott echte Relationen nach außen, zu seinen Geschöpfen, einzugehen vermag, ohne in Abhängigkeit zu diesen zu geraten.¹¹⁹ Vielmehr wird der trinitarische Gott in sich selbst als Urbild seines Weltbezugs offenbar. Gott kann nur Liebe zwischen sich und den Menschen schaffen, weil er „selbst Subjekt der Liebe ist, das menschliche Liebe ermächtigt, trägt und durchwaltet“.¹²⁰ Indem Gottes Beziehung zur Schöpfung in der sichtbaren Menschwerdung des Sohnes und der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes ihre Vollen-

mit aber entfaltet es auch schon eine besondere Kraft in Richtung auf das Verständnis der Trinität als vollkommener personaler Gemeinschaft.“

¹¹⁶ Vgl. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt* (2008), 176, mit Hinweis auf *Lumen gentium* 4 und einschlägige Väteraussagen.

¹¹⁷ Vgl. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 391. Über anerkennende Aussagen in diesem Buch zu Augustins intra-psychisch ansetzenden Analogien sprachen wir bereits.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 383 f.

¹¹⁹ Vgl. Scheffczyk, *Prozesstheismus und christlicher Gottesglaube* (1984), 104: „Die trinitarische Lebens- und Liebesfülle Gottes schließt eine Ergänzung von der Welt her, sei es in Freude oder im Leid, aus“; ders., *Der Gott der Offenbarung* (1996), 300: „Ein Gott aber, der der Welt bedarf, wäre ein abhängiges Wesen und nicht mehr der absolute Gott, sondern ein Halbott oder Heroe. So ist allein auch der in sich selbst trinitarisch vollendete Gott ein Garant gegen den Pantheismus und seine Vermischung von Gott und Welt. Allein das Geheimnis der Trinität setzt den Unterschied zu jedem emanationistischen, pantheistischen und idealistischen Gottesverständnis, das schon philosophisch unklar ist, aber theologisch zerstörerisch wirkt.“

¹²⁰ Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 218.

„dung findet, ist jenes höchste Eingehen des transzendenten Gottes in die Welt erreicht, das dem nicht-trinitarischen Gott unmöglich bleibt.¹²¹ Scheffczyk bemerkt daher:¹²²

„So wird das ‚Du‘ Gottes, die geheimnisvolle Transzendenz des Vaters uns durch das mittlere Sein des Sohnes nahegebracht und durch das verinnerlichende Sein des Geistes zu der den Menschen wie eine Atmosphäre umgreifenden und durchherrschenden Wirklichkeit. Nur der trinitarische Gott erlaubt eine Gottbegegnung des Menschen, in der Gott dem Menschen in einzigartiger Weise nahe ist: als Transzendenz, als Immanenz und als das Umgreifende.“

Das universalistische Anliegen in Scheffczyks Verständnis des trinitarischen Mysteriums wird hier besonders deutlich. Das Problem von Transzendenz und Immanenz Gottes wird seinem Urteil nach auf diesem Wege vollständig aufgelöst: Die drei Personen stehen für die beide Aspekte verbindenden Dimensionen menschlicher Gottesbegegnung,¹²³ deren Verabsolutierung bzw. Trennung voneinander die Schwäche nicht-trinitarischer bzw. unbefriedigender trinitarischer Gotteskonzepte ausmacht. Der Überlegenheitsanspruch des christlichen Gottesverständnisses, den Scheffczyk hier formuliert, richtet sich nicht bloß gegen monopersonale Gottesbilder der Philosophen, insofern „die Position eines geläuterten Theismus derjenigen des Nichttheismus noch einmal überlegen“¹²⁴ sei. Er wendet sich gleichermaßen gegen die monotheistischen Theologien des Judentums und des Islams.¹²⁵ Diese Religionen, so Scheffczyk,

¹²¹ Vgl. Scheffczyk, *Gott, der Eine und Dreieine* (1991), 126: „Der Mensch steht aufgrund der Trinität nicht mehr nur in einem bloßen Gegenübersein zu Gott. Eine unitaristische Gottesvorstellung kann dieses bloße Gegenübersein niemals überwinden. Weil die zweite Person, die schon in der Gottheit vermittelt, die Vermittlung zur Welt übernommen hat, weil sie der Immanuel, der ‚Gott-mit-uns‘ ist und bleibt und weil die dritte Person der ‚Gott in uns‘ ist und bleibt, kann das Verhältnis des gläubigen Menschen zu Gott eine ganz andere Innigkeit und Tiefe erreichen, als es das Verhältnis zu einem rein monotheistischen Gott ergeben und besagen könnte.“

¹²² Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 415. Ähnlich schon ders., *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 239.

¹²³ Scheffczyk hat diese eher „funktionalen“ Beschreibungen der Trinität in verschiedenen sprachlichen Variationen vorgetragen. So spricht er von der Trinität als „Gott über uns – für uns – mit uns“; vgl. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 106; ähnlich in der Katechese (ders., *Dreifaltigkeit* [1995]); ders., Art. „Gott“ (1968), 508; leicht verändert ders., *Die Trinität* (2002), 379: Gott in uns – mit uns – vor/über uns. In der „Dialektik des Offenbarungsgeschehens“ macht er die drei Momente der „Verhüllung, Enthüllung und Universalisierung des Gottesgeheimnisses“ aus (ders., *Der Gott der Offenbarung* [1996], 178), in denen das differenzierte Wirken der drei Personen erfasst werden kann.

¹²⁴ Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube* (1974), 217.

¹²⁵ Diese Abgrenzung datiert er bereits in die früheste Phase christlicher Gotteslehre zurück; vgl. Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität* (1967), 161: „Die griechischen Apologeten haben in ihrer Auseinandersetzung mit dem jüdischen Monotheismus wie mit dem heidnischen Polytheismus deutlich werden lassen, daß die christliche Dreieinigkeit im strengen Gegensatz zum Gottesgedanken der Alten Welt steht und daß sie in gewisser Weise die Gegensätze in einer höheren Einheit verbindet. Sie kamen aber nicht dazu, diese innere Einheit positiv zu formulieren und gedanklich zu sichern.“ In systematischer Hinsicht hat er auf den deutlichen Unterschied des christlichen zum jüdischen und islamischen Gottesverständnis noch in seinen späten Publikationen zum Thema mit Nachdruck hingewiesen; vgl. Scheffczyk, *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis* (2001), 123 f.

seien aufgrund der „Härte‘ der Gottesvorstellung“, die sie kennzeichne, nicht in der Lage, „ein solches Ereignis der Liebe, wie es die Christen in der Menschwerdung Gottes anerkennen und verehren“,¹²⁶ zu akzeptieren. Gegen ihr Offenbarungskonzept richtet er die in der früher referierten Kritik am Unitarismus bereits angelegten Fragen: „Wie kann sich ein monadischer Gott, der in sich selbst keine interpersonale Bewegung ist, überhaupt zu einem Menschen hinbewegen? Wie kann er sich zur Menschheit hinneigen, wenn er nicht selbst Liebesbewegung und Hinneigung ist?“¹²⁷ Dass sie nur eine negative Beantwortung erfahren können, ergibt sich aus der Feststellung, dass der christliche Trinitarismus den „Monotheismus der ‚Heiden‘ und der Juden ... erretten und erlösen“ könne.¹²⁸ Obgleich Scheffczyk mit solchen Urteilen auch in der zeitgenössischen katholischen Dogmatik keineswegs allein steht,¹²⁹ dürfte die bei ihm anzutreffende Kontrastierung zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesbild durch die Begriffe „Macht und Größe“ einerseits, „Gnade und Liebe“ andererseits¹³⁰ nicht nur bei Exegeten auf Vorbehalte stoßen.

(5) Für Scheffczyk freilich ist der Zusammenhang zwischen trinitarischem Gottesverständnis und christlicher Heils- bzw. Gnadenzusage zentral. Nur wenn der wahrhaft personale Charakter von Vater, Sohn und Geist gewahrt und die Alternative einer modalistischen „Scheintrias“¹³¹ ausgeschlossen wird, ist die „Vollständigkeit des Heils“¹³² im christlichen Sinn garantiert. Sie besteht in der von Ewigkeit her durch Gott gewollten Aufnahme der Schöpfung „in den ‚Innenraum‘ der Trinität“¹³³ bzw. (aus der Perspektive Gottes) in einer „gnadenhafte[n] Ausweitung der Trinität auf den Menschen“,¹³⁴

¹²⁶ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 414. Er urteilt sogar: „Selbst wenn der rein unitarisch gedachte Gott, der Deus solitarius, Mensch würde, so könnte er in diesem Geschehen seine grundsätzliche, ihm als Gott wesentlich zukommende Einsamkeit und Isolation nicht überwinden. Die Kontaktnahme mit den Menschen bliebe ihm irgendwie äußerlich“ (*Trinität* [1977], 171).

¹²⁷ Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt* (2008), 197.

¹²⁸ Scheffczyk, *Trinität* (1977), 169.

¹²⁹ Vgl. nur H. U. v. Balthasar, *Theologik* (1985), 165 f.: „Wenn es in Gottes Identität den Andern gibt, der zugleich noch Bild des Vaters und damit Urbild alles Erschaffbaren ist, wenn es in dieser Identität den Geist gibt, der freie, überschwengliche Liebe des ‚Einen‘ und ‚Andern‘ ist, dann wird das Andere der Schöpfung, das sich am Urbild des göttlichen Anders ausrichtet, und ihr Überhaupt-Sein, das sich der innergöttlichen Liberalität verdankt, in ein positives Verhältnis zu Gott gerückt, das von keiner nichtchristlichen Religion (Judentum und Islam miteingeschlossen) erträumt werden kann, denn wo Gott (auch als Jahwe oder Allah) nur der Eine sein kann, bleibt jede befriedigende Erklärung für das Andere unfindbar: dort, wo philosophisch gedacht wurde (was in Judentum und Islam nicht ernstlich geschah), konnte die Welt als das Andere und Viele nur als Herausfall aus dem einzig in sich seligen Einen gedacht werden. Damit rücken göttliche und geschöpfliche Differenz immerhin schon in eine gewisse Vergleichbarkeit.“

¹³⁰ Vgl. Scheffczyk, *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Welsgeheimnis* (2001), 129.

¹³¹ Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 509; vgl. auch ders., *Die dogmatischen Grundlagen der Katechese über das Trinitätsgeheimnis* (1984), 596f.

¹³² Scheffczyk, Art. „Gott“ (1968), 509.

¹³³ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 416.

¹³⁴ L. Scheffczyk, *Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens* (1993), 158; auch ders., *Der eine und dreifaltige Gott* (1968), 73; ders., *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Welsgeheim-*

die in dessen übernatürlicher Berufung erkennbar wird. Das sich *ad extra* kommunizierende trinitarische Leben¹³⁵ ist im christlichen Verständnis Inbegriff von ‚Gnade‘.¹³⁶ Wenn also Gnade „als inneres Verbundensein des gläubigen Menschen mit jeder der drei göttlichen Personen verstanden und als Einwohnung der drei göttlichen Personen in begnadeten Menschen geglaubt werden“¹³⁷ darf, als unser „Eingehen in die Gemeinschaft Gottes“,¹³⁸ „in das differenzierte Zusammenleben der drei Personen“,¹³⁹ „bildlich gesprochen“ als Einbezogenwerden in den „Kreis innertrinitarischen Lebens von Personen“,¹⁴⁰ dann scheint die Konsequenz nahezuliegen, dass den drei Personen je eigene, nicht bloß appropriierte Beziehungen zur Schöpfung, namentlich zu den im Bund mit Gott lebenden Menschen, zuzusprechen sind. Am deutlichsten lässt sich nach Scheffczyk diese These von Maria, dem zuhöchst begnadeten Menschen her, belegen. Von ihrer Beziehung zur Trinität aus, so lautet die Konklusion einer expliziten Untersuchung zum Thema, sei „ein neues Argument für die eigenpersönliche Beziehung der göttlichen Personen zum Gerechtfertigten zu gewinnen“.¹⁴¹ Noch exakter positionieren sich Scheffczyks Aussagen im Dogmatik-Lehrbuch von 1996. Eine „separate Beziehung“¹⁴² des Heiligen Geistes zu den Gläubigen, so stellt er differenzierend klar, gibt es nicht im wirkursächlichen Sinn:¹⁴³

„Sie erreicht nicht den Charakter der hypostatischen Einigung des Sohnes mit einem Menschen und der Menschheit. Aber sie kann verstanden werden als besondere moralisch-akzidentelle Einigung, die dem Menschen eine einzigartige Innigkeit, Beseeltheit und Tiefe seines Gottverhältnisses vermittelt.“

Was unter einer „moralisch-akzidentellen“ Einigung verstanden werden soll, wird vom Autor nicht näher erläutert, kann aber von einer ähnlichen Formulierung Scheebens her erschlossen werden.¹⁴⁴ An den Kölner Theologen schließt sich Scheffczyk in dieser

nis (2001), 142 f. Schon hier deutet sich Scheffczyks Rekurs auf Scheeben an, dem wir im Folgenden noch deutlicher begegnen werden.

¹³⁵ Zur Verwurzelung kirchlicher ‚Mission‘ in den trinitarischen Sendungen vgl. L. Scheffczyk, *Trinidad y misión* (1981), hier besonders die Kernthese 386.

¹³⁶ Vgl. Scheffczyk, *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis* (2001), 137: Gnade „ist zuletzt das inntrinitarische Leben Gottes selbst, das auf uns übergreift oder besser: das uns in sich hineinzieht“. Damit bestätigt Scheffczyk eindeutig den für die neuere katholische Theologie kennzeichnenden Primat der ungeschaffenen vor der geschaffenen Gnade.

¹³⁷ Ebd., 138.

¹³⁸ Ebd., 141.

¹³⁹ Scheffczyk, *Die Trinität* (2002), 379.

¹⁴⁰ Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt* (2008), 139 f.

¹⁴¹ Vgl. L. Scheffczyk, *Der trinitarische Bezug des Marienmysteriums* (1975), 131. Diese Einschätzung bestätigt er nochmals in *Die Trinität* (2002), 378 f. mit Verweis auf die Beschreibung des Maria-Christus-Verhältnisses durch das Bild der ‚Brautchaft‘.

¹⁴² Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 364.

¹⁴³ Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* (1996), 365.

¹⁴⁴ Vgl. M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (1941), 141. Scheeben erläutert die Verfügung des Heiligen Geistes über die menschliche Seele als „moralischen Besitz“ in Abgrenzung zum „physischen“ Besitz der geschaffenen Natur durch die Person des Sohnes. Allerdings sei jene Inbesitznahme schwächer als diese, da der Geist die Seele als ihm eigenen Tempel nicht für sich allein beansprucht,

Frage an, ohne dass er in gleich intensiver Weise wie dieser nach einer spekulativen Vermittlung der Lehre von einer ‚Eigenwirksamkeit‘ der göttlichen Personen mit dem Axiom der ‚ungeteilten göttlichen Wirksamkeit nach außen‘ suchen würde. Das Anliegen, Gottes Handeln in der Schöpfung als dreifaltiges über die Grenzen der traditionellen Lehre von den Appropriationen hinaus ernst zu nehmen, wird allerdings sehr deutlich. Scheffczyk bestätigt es in einem eigenen Abschnitt seines schöpfungstheologischen Lehrbuchs¹⁴⁵ wie auch in bestimmten Aussagen zur Christologie.¹⁴⁶

(6) Dem von modernen ‚Geistchristologien‘ gerne betonten Problem, dass in der heilsgeschichtlichen Ordnung der Sohn in gewisser Hinsicht vom Wirken des Geistes abhängig zu sein scheint (und daher offenbar eine ‚Inversion‘ der immanent-trinitarischen Ursprungsordnung vorliegt), hat sich Scheffczyk in einer eigenen spekulativen Erörterung gewidmet, welche zugleich die bereits angesprochene proprietäre Geistbeziehung aller Christen tiefer zu fundieren versucht.¹⁴⁷ Konkret stellt sich die Problemlage wie folgt dar: In der Inkarnation tritt der ewige Sohn in eine „eigenpersönliche Beziehung“ zu derjenigen Menschheit, die er in die hypostatische Union aufnimmt. „Die Sohnschaft des Logos dehnt sich sozusagen auf die angenommene Menschheit aus.“¹⁴⁸ Daraus folgt zugleich eine Ausweitung der Beziehung des Vaters zum präexistenten Logos auf die ihm inkarnatorisch geeinte menschliche Natur, und sofern der Heilige Geist als Band der Liebe zwischen den beiden ersten Personen verstanden werden muss, weitet sich auch diese Beziehung auf Christus als Mensch aus. Diese Relation des Menschen Jesus von Nazareth zum Geist gründet also im innergöttlichen Relationsgeschehen und ist insofern nicht weniger als die Vater-Sohn-Beziehung vorgängiger Ermöglichungsgrund der Menschwerdung. Nun ist allerdings in heilsgeschichtlicher Perspektive eine klare Nachordnung der Geistsendung gegenüber der inkarnatorischen Sendung des Sohnes zu konstatieren: Als vom Heiligen Geist *erfüllter* wird er *Christós* genannt. Jürgen Moltmann hat aus dieser und weiteren Beobachtungen die These einer ‚offenen Trinität‘ abgeleitet, die im Verlauf der Geschichte ‚Wandlungen‘ unterworfen sei und erst in der eschatologischen Vollendung in ihre finale Ordnung finde.¹⁴⁹ Scheffczyk lehnt, wie wir früher sahen, eine solche radikale Verge-

sondern gewissermaßen als „Depositär“ auch für die übrigen Personen (vgl. ebd., 142). Die hier aus Scheeben zitierten Worte hat Scheffczyk in seinem eigenen Exemplar des Buches unterstrichen (freundl. Hinweis von J. Nebel).

¹⁴⁵ Vgl. L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heileröffnung* (1997), 114–133, hier besonders 121 f.; 132; weitere Aussagen bezieht Lugmayr, *Gottes erstes Wort* (2005), 253–251, ein. Die Frage bleibt allerdings auch hier, ob Scheffczyk die mit der Aufgabe der ‚appropriativen‘ Deutung der angeführten Schriftausagen entstehenden Probleme überzeugend auflöst.

¹⁴⁶ Vgl. die These, „daß alles Menschsein an Christus sich in besonderer (und nicht nur appropriierter Weise) dem Heiligen Geist verdankt“ (Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung* [1996], 340). Auch in *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 146, lehrt Scheffczyk eine „eigenpersönliche Einwohnung des Geistes“ im Menschen Christus.

¹⁴⁷ Vgl. Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980); *Der Gott der Offenbarung* (1996), 338 ff.

¹⁴⁸ Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 145.

¹⁴⁹ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (1994), besonders 107–111.

schichtlichung der Trinität, die den Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Ordnung verwischt, ab. Sein heilsgeschichtlicher Ansatz zwingt ihn allerdings dazu, die Problematik nicht einfach zu übergehen. Die Lösung, die er vorschlägt, läuft auf eine Unterscheidung zweier Dimensionen der Beziehung zwischen inkarniertem Sohn und Geist hinaus. Neben die erwähnte ermöglichende Funktion des Geistes für die Inkarnation des Logos stellt er die der Inkarnation nachfolgende Geistrelation des Menschen Jesus von Nazareth:¹⁵⁰

„Erst die Sendung des Heiligen Geistes bringt dem Menschen Jesus die personale Liebe Gottes und die besondere Beziehung zum Heiligen Geiste. Diese Beziehung kann natürlich nicht mehr zu einer hypostatischen Union führen, die in Christus bereits durch den Sohn oder das Wort vollzogen war.“

Während die Beziehung zum göttlichen Logos das personale Sein des Menschen Jesus betreffe, liege „die Vereinigung mit dem Geist dagegen ... in der Ebene der Heiligung, der messianischen Beauftragung, der Auswirkung auf die Welt in der Fülle des Göttlichen, in Gnade und Liebe“, die auch zu verstehen sei „als eigenpersönliche Einwohnung des Geistes in ihm“¹⁵¹. Dieser Aspekt sei in der heilsgeschichtlichen Ordnung sogar primär sichtbar geworden, bevor auf dem langen Weg der theologischen Reflexion die durch die Aufnahme in den Logos bestimmte personale Konstitution in den Blick geraten sei.

Dieses Modell der Einwohnung des Geistes im Gefolge der Logos-Förmigkeit des Menschen Jesus möchte Scheffczyk nun in analoger Weise auf alle Menschen übertragen, die Christus verbunden sind: Durch die Verbindung mit ihm werden sie zu Adoptivkindern Gottes, erhalten sie „ein Sohnsein *im* menschengewordenen Gottessohn“.¹⁵² Dieses Geschehen der „Einbeziehung in Christus“, der „eigenpersönliche[n] Einwohnung Christi in der individuellen Heilsgeschichte“, ereignet sich primär in der Taufe und vollendet sich in der Eucharistie.¹⁵³ Dazu tritt nun aber in der zuvor heilsgeschichtlich, mit Bezug auf das Christusereignis selbst abgeleiteten Reihenfolge auch bei allen Menschen die Einwohnung des Geistes. Seine Sendung ist ja „das Ergebnis und die Erfüllung des Erlösungswerkes Christi“.¹⁵⁴ Der Geist kann „den Menschen auch erst zukommen, wenn sie in gewissem Sinne Glieder Christi geworden sind. Wie der Heilige Geist in der Trinität das Prinzip der ‚Vollendung‘ des innertrinitarischen Lebens ist, so ist er es auch in der universalen und in der individuellen Heilsgeschichte.“¹⁵⁵ Wenn der Erlöser Christus uns seinen Geist verheißt, wird nicht etwas schlechthin Neues angekündigt, sondern der Geist „vermittelt uns den Herrn in einem neuen, verklärten, vergeistigten Wesen“.¹⁵⁶ Unsere Adoptivkindschaft, das durch Christus vermittelte Verhältnis zum Vater, wird durch den Geist, der auch vom Sohn gesandt wird,

¹⁵⁰ Scheffczyk, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben* (1980), 146.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd., 147.

¹⁵³ Ebd., 148.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., 148 f.

¹⁵⁶ Ebd., 149.

vollendet und besiegelt. Als traditionellen Begriff dafür zieht Scheffczyk denjenigen der ‚Freundschaft‘ heran. „So prägt der Geist das Sohnverhältnis zu einer neuen Intimität und Sublimität aus, indem er ihm den Charakter des Freundschaftlichen, damit aber auch des Zärtlichen, des Ergötzlichen und Köstlichen verleiht.“¹⁵⁷

Damit wird nach Scheffczyk besser erklärbar, warum der Geist als Grund personaler Gemeinschaft der Christen mit Vater und Sohn zu verstehen ist, in der zugleich ihre individuelle Gottesbeziehung eine ekklesiale Ausweitung erfährt. Ebenfalls kann man in dieser Geistgabe ein dynamisches, auf universale eschatologische Vollendung ausgerichtetes Prinzip sehen. Auf jeden Fall soll für alle Menschen ein Verhältnis zum Heiligen Geist anerkannt werden, indem dessen „personale Eigentümlichkeit“ in einer heilsgeschichtlich (und individualgeschichtlich) konkretisierten Weise hervortreten kann.¹⁵⁸

Wiederum nennt Scheffczyk als seinen Gewährsmann Scheeben.¹⁵⁹ Es würde zu weit führen, dieses Modell hier im Detail zu diskutieren. Die Kernfrage lautet wohl, ob sich Scheffczyk (wie auch Scheeben) nicht überhaupt erst mit dem Anliegen, eigenpersönliche Beziehungen von Sohn und Geist zu geschöpflichen Personen (und zuvor zur Menschheit Jesu) aus der Heilsgeschichte nachweisen zu wollen, dazu zwingt, Abstufungen im göttlichen Wirken *ad extra* entdecken zu müssen, die bei näherem Hinschauen künstlich erscheinen.

Hier hatte es die Trinitätstheologie der Vergangenheit leichter. Sie konnte die Reihenfolge der geschichtlichen Sendungen im strengen Sinn (des Sohnes und des Geistes) unterscheiden, ohne ihre Ordnung in allen Wirkungen Gottes in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung wiederfinden zu müssen. So hat die Mehrzahl der scholastischen Theologen weder die (habituelle) Gnade Christi noch die den Menschen geschenkte Taufgnade als Ausdruck eigenpersönlicher Relationen zum Logos oder Heiligen Geist verstanden, sondern solche Beziehungen nur *per appropriationem* zugegeben. Über die offenbarungstheologischen Differenzen der Modelle wie die unterschiedlichen Konsequenzen für die Rede von einem dreipersonalen Handeln Gottes in der Welt (und den Subjekten dieser Handlungen) wäre eingehender zu sprechen.

5. Schlussbemerkungen

(1) Scheffczyks Trinitätslehre ist – wie seine Theologie insgesamt – ein auf Vermittlung zwischen Altem und Neuem bedachter Entwurf katholischer Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit ähnlich ausgerichteten Theologen wie Schmaus und Auer verbindet Scheffczyk eine staunenswerte Breite dogmenhistorischer Kenntnisse wie auch die souveräne Erfassung aller systematischen Zusammenhänge inner-

¹⁵⁷ Ebd., 150.

¹⁵⁸ Ebd., 151.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 150, Anm. 16–17, mit Verweis auf Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (1941), 318 (relevant ist aber der ganze § 57 der „Mysterien“).

halb der Gotteslehre und die Fähigkeit, sie im Licht gegenwärtiger Debatten eigenständig zu explizieren. So deutlich bei ihm die Wende von der abstrakt-rationalen Methode der Neuscholastik hin zum heilsgeschichtlich-dynamischen Zugang vollzogen ist, so spürbar ist gleichzeitig das Bemühen, drohenden Einseitigkeiten dieser Neuorientierung zu entgehen. In der Gotteslehre bedeutet dies: Keine Auflösung der immanenten Trinität in die ökonomische hinein; kein Verzicht auf eine spekulative Reflexion des ursprünglich biblisch-historisch zu erhebenden Offenbarungszeugnisses über den dreifaltigen Gott; eine vorsichtige relational-dialogische Öffnung des theologischen Persondenkens ohne Bruch mit dem Erbe metaphysischer Theologie; eine Nachordnung und Neuakzentuierung, aber keineswegs eine Streichung der Lehre von den Eigenschaften des einen Gottes gegenüber der Darstellung seines dreipersönlichen Handelns und Seins. Scheffczyk ist damit Repräsentant eines die Tradition in eine neue Synthese übersetzenden Typus katholischer Dogmatik im 20. Jahrhundert, dessen Qualität bis heute nicht hinreichend gewürdigt und dessen Anliegen oft allzu einseitig als ‚konservativ‘ abgestempelt worden ist.

(2) Es ist kaum möglich, in Scheffczyks Publikationen zur trinitarischen Gotteslehre während ihrer Jahrzehnte überspannenden Entfaltung substantielle Entwicklungen auszumachen. Die systematischen Kernideen, die er Ende der 60er Jahre vertreten hat, finden sich bis in die letzten Schriften hinein wieder. Veränderungen betreffen primär Kontexte der konkreten Auseinandersetzung und Aspekte der materialen Ausarbeitung. Vielleicht kann man, wie wir etwa mit Bezug auf Thomas von Aquin sahen, beim späteren gegenüber dem jüngeren Scheffczyk ein verstärktes Interesse und eine insgesamt wohlwollendere Haltung gegenüber der scholastisch-metaphysischen Tradition der Gotteslehre konstatieren. Diese Akzentverschiebung könnte einerseits damit zusammenhängen, dass Scheffczyk erst mit der Abfassung seines Lehrbuches eine ausführliche Systematik des Trinitätstraktats vorzulegen hatte, bei deren Erarbeitung die Qualität großer Entwürfe der Vergangenheit deutlicher ins Licht treten musste. Sie scheint aber auch der zunehmenden Einsicht in Grenzen und Gefahren heilsgeschichtlicher Trinitätstheologien der Gegenwart geschuldet zu sein, in denen vor allem die Dimension der immanenten Trinität zu stark in den Hintergrund gedrängt und Einsichten der Tradition zu leichtfertig preisgegeben wurden. Scheffczyk erweist sich damit als Theologe, der bei aller Treue zu den eigenen Prinzipien die Fähigkeit zur kritischen Wahrnehmung der durch sie bedingten Entwicklungen niemals eingebüßt hat.

(3) Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Scheffczyks Trinitätstheologie müsste vor allem bei seiner personalistischen Auslegung des Dogmas und der starken Abgrenzung gegenüber nicht-trinitarischen Gottesvorstellungen ansetzen, die er daraus ableitet. So wäre einerseits zu fragen, wie gut sein Verständnis eines Ich-Du-Wir-Verhältnisses in Gott mit der Einheit Gottes (als unteilbares Subjekt seines Erkennens und Wollens) vereinbar ist; diesem Kernproblem ‚sozialer‘ Trinitätsmodelle ist Scheffczyk leider – soweit ich sehe – nicht explizit nachgegangen. Andererseits ließe sich das generelle Begründungspostulat diskutieren, das sich mit der beim Personbegriff ansetzenden Erschließung einer ‚dialogischen‘ Interpersonalität in Gott verbindet. Gewiss

will Scheffczyk damit keine apriorische Konstruktion des Dogmas präsentieren, sondern nur ein Nach-Denken der heilsgeschichtlichen Offenbarungsfakten.¹⁶⁰ Allerdings kann man den *sachlichen* Anspruch der Argumentation als stärker ansehen. Dafür spricht auch die Vehemenz, mit der Scheffczyk immer wieder auf die angebliche Inkonsistenz monopersonaler, ‚starrer‘ Theismen hinweist. Fragwürdig ist diese These nicht nur deswegen, weil sie das Christentum allzu weit von seinen jüdischen Wurzeln abrückt, sondern vor allem, weil die Begründungen nicht überzeugen und das Anliegen einer philosophisch legitimierbaren Rede über Gott mit zu starken trinitätstheologischen Superioritätsansprüchen unnötig geschwächt wird. Hier scheint mir das bescheidenere Urteil der scholastischen Tradition im Recht zu sein, die betont hat, dass wir mit der natürlichen Vernunft durchaus in der Lage sind, den schlüssigen Begriff „des einen, selbstständigen, unendlichen, persönlichen Gottes“ zu bilden, ohne dass dieser notwendig in Pantheismus oder andere Selbstwidersprüche führen müsste, sofern er sich nicht mit dem (allein aus der übernatürlichen Offenbarung zu begründenden) Trinitätsbekenntnis verknüpft.¹⁶¹ Von dieser Einsicht her könnte man zu Vergleichen zwischen dem trinitarischen Monotheismus der Christen und anderen Bekenntnissen zum einen Gott gelangen, in denen allzu scharfe Kontrastierungen, wie sie Scheffczyk zuweilen heranzieht, vermeidbar werden.

Literatur

- Auer, J., *Gott, der Eine und Dreieine* (Kleine Katholische Dogmatik Bd. 2), Regensburg 1978.
 Balthasar, H. U. v., *Theologik*, Bd. 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985.
 Bates, M. W., *The Birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and Early Christian Interpretations of the Old Testament*, Oxford 2015.
 Brunner, A., *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Einsiedeln 1976.
 Cichon-Brandmaier, S., *Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Regensburg 2008.
 Hirsch, A., *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts* (Theos Bd. 117), Hamburg 2014.

¹⁶⁰ Vgl. schon Scheffczyk, *Dogma der Kirche* (1973), 39, wo darauf hingewiesen wird, „daß das theologische Denken dieses Mysterium niemals erklären oder begreifen kann, weil keine Zurückführung seines Inhalts auf allgemeinere Prinzipien und Grundsätze möglich ist. Das gläubige Denken kann aber sehr wohl Sinn und Bedeutung dieses Geheimnisses verstehen, und dies nicht nur durch die seit der Patristik gebrauchten geschöpflichen Analogien (die auch heute nicht als bedeutungslos angesehen werden), sondern vor allem durch Bezugnahme auf die Heilsökonomie, in der sich Gott als Wort und Geist in vollendeter Weise der Schöpfung mitteilt. Aber auch die Beziehung zum Existenzvollzug des Menschen in den geistigen Grundakten der Erkenntnis und Liebe wie auch zur Beschaffenheit des Menschen als Für-sich-Sein und als Für-den-anderen-Sein macht dieses Geheimnis sinnhaft und bedeutungsvoll.“ Siehe auch Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt* (2008), 138 f.

¹⁶¹ Vgl. dazu die Bemerkungen bei dem von Scheffczyk hoch geschätzten Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (1941), 105 f. (Zitat ebd., 105).

- Ders., *Das Konzept der systematischen Wesens- und Eigenschaftslehre in den Dogmatiken von Johann Auer und Leo Scheffczyk*, in: Forum Katholische Theologie 31 (2015), 118–133.
- Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ²1983.
- Lugmayr, M., *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kißlegg 2005.
- Marschler, Th., *Die Attribute Gottes in der katholischen Theologie*, in: Th. Marschler – Th. Schärtl (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (STEP Bd. 6), Münster 2016, 3–34.
- Moltmann, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh ³1994.
- Mühlen, H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich – Du – Wir*, Münster ⁵1988.
- Rahner, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte*, in: J. Feiner – J. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln u. a. 1965, 317–347.
- Ders., *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in: Ders., *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie* (Sämtliche Werke Bd. 4), Freiburg 1997, 404–448.
- Scheeben, M. J., *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt* (Gesammelte Schriften Bd. 2; hg. von J. Höfer), Freiburg 1941.
- Scheffczyk, L., *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena. Untersuchungen ihrer traditionellen Elemente und ihrer spekulativen Besonderheit*, in: J. Auer – H. Volk (Hg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift für Michael Schmaus), München 1957, 497–518.
- Ders., *Die heilsoökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung*, in: J. Betz – H. Fries (Hg.), *Kirche und Überlieferung* (Festschrift für J. R. Geiselman), Freiburg 1960, 90–118.
- Ders., *Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität*, in: J. Feiner – M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln 1967, 146–217.
- Ders., *Der eine und dreifaltige Gott* (Unser Glaube Bd. 3), Mainz 1968.
- Ders., Art. „Gott“, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 2, Freiburg 1968, 491–510.
- Ders., Art. „Gott“, in: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Bd. 3, Freiburg 1972, 152–167.
- Ders., *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlin 1973.
- Ders., *Die „Gott-ist-tot“-Theologie*, in: H. Fries (Hg.), *Gott die Frage unserer Zeit*, München 1973, 120–131.
- Ders., *Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung*, Regensburg 1974.
- Ders., *Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnisses*, in: *Catholica* 29 (1975), 120–131.
- Ders., *Der Irrweg der Gott-ist-tot-Theologie* (1973), in: ders., *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 140–155.
- Ders., *Die Wirklichkeit Gottes und die menschlichen Vorstellungen von Gott* (1972), in: ebd., 119–139.
- Ders., *Trinität: Das Specificum Christianum*, in: ebd., 156–173.
- Ders., *Die Heiligkeit Gottes: Ziel und Form des Christenlebens*, in: ders. – H. Schlier – Th. Schnitzler (Hg.), *Gott der Heilige und das Heil* (Sinn und Sendung Bd. 6), St. Augustin 1979, 15–46.

- Ders., *Reflexión teológica sobre la inhabitación de la Trinidad en el hombre*, in: Estudios Trinitarios 13 (1979), 293–303.
- Ders., *Der Mensch als Berufener und Antwortender* (1971), in: ders., *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 113–136.
- Ders., *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben*, in: ebd., 137–152.
- Ders., *Un diálogo judío-cristiano sobre la Trinidad*, in: Estudios Trinitarios 15 (1981), 307–315.
- Ders., *Trinidad y misión en la teología católica*, in: Estudios Trinitarios 15 (1981), 379–390.
- Ders., *Die dogmatischen Grundlagen der Katechese über das Trinitätsgeheimnis*, in: Theologisches Nr. 173/174 (1984), 5963–5968; 6034–6038.
- Ders., *Prozesstheismus und christlicher Gottesglaube*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 35 (1984), 81–104.
- Ders., Art. „Gott“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, München 1989, 1581–1583.
- Ders., *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre* (1984), in: ders., *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien, 87–112.
- Ders., *Gott, der Eine und Dreieine. Überlegungen zur Gotteslehre des Erwachsenen-Katechismus* (1987), in: ebd., 113–127.
- Ders., *Der Sinn des Filioque* (1986), in: ebd., 128–141.
- Ders., *Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens*, in: G. Schwaiger (Hg.), *Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen*, St. Ottilien 1993, 151–168.
- Ders., *Die Trinitätslehre des hl. Thomas im Spiegel gegenwärtiger Kritik*, in: A. Piolanti (Hg.), *S. Tommaso Teologo (Studi Tomistici Bd. 59)*, Roma 1995, 163–190.
- Ders., *Dreifaltigkeit: Gott über uns und in uns (Röm 5,1–5)*, in: *Praedica Verbum* 100 (1995), 281–284.
- Ders., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (Katholische Dogmatik Bd. 2), Aachen 1996.
- Ders., *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik Bd. 1), Aachen 1997.
- Ders., *Schöpfung als Heileröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik Bd. 3), Aachen 1997.
- Ders., *Gott – gleicherweise Vater und Mutter?*, in: A. Ziegenaus (Hg.), *Mein Vater – euer Vater*, Buttenwiesen 2000, 59–77.
- Ders., *Der dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis*, in: F. Breid (Hg.), *Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende*, Steyr 2001, 1–22.
- Ders., *Die Trinität – das christliche Tremendum und Fascinosum Gottes*, in: Th. Buchheim – R. Schönberger – W. Schweidler (Hg.), *Die Normativität des Wirklichen (Festschrift f. R. Spaemann)*, Stuttgart 2002, 179–200.
- Ders., *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt (Aschaffenburg¹1977)*, Paderborn³2008.
- Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* Bd. 1, München⁶1960.