

MARKUS ENDERS

EIN GOTT IN DREI PERSONEN!?
PROVOKATION UND RELEVANZ DES CHRISTLICHEN
TRINITÄTSGLAUBENS FÜR DAS CHRISTLICHE GESPRÄCH MIT DEM
JUDENTUM UND DEM ISLAM¹

Einleitung und Aufbau

„*Deus est unus et trinus*“ – „Gott ist einer und dreifaltig“ – dieses lehramtlich für alle christlichen Konfessionen verbindliche und deshalb im christlichen Selbstverständnis normative Bekenntnis des Christentums zu dem Gott seines Glaubens drückt sowohl das Gemeinsame als auch das Unterscheidende im Gottesgedanken der drei monotheistischen Weltreligionen aus. Das Gemeinsame, sofern das lateinische Zahlwort „unus“ in dieser dogmatischen Bekenntnisformel die Einzigkeit und die Einheit des christlich geglaubten Gottes benennt. Denn die numerische Einheit qua Einzigkeit und die wesenhafte Einfachheit, d. h. Einheit, seiner Natur, sind die beiden Grundbedeutungen dieses adjektivisch bzw. attributiv gebrauchten Zahlworts in seiner Anwendung auf Gott. „*Deus est unus*“ – dieser Satz besagt also erstens: Gott ist einzig – es gibt nur einen einzigen Gott; und er besagt zweitens, dass Gott einfach ist in seiner Natur, d. h. dass er in sich Einheit und nicht Vielheit und damit auch nicht Andersheit und nicht Verschiedenheit ist.

Das monotheistische Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist das gemeinsame Fundament im Gottesverständnis der drei daher monotheistischen Weltreligionen. Im Judentum ist das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes am deutlichsten und für das jüdische Selbstverständnis auch am bedeutsamsten im sog. Sch'ema Jisrael in Dtn 6,4 ausgesprochen:

„Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist Einer“; das hier im Hebräischen stehende Zahlwort „Ächād“ bedeutet ebenso wie das lateinische Zahlwort „unus“ sowohl „einzig“ als auch „einer“ in der Bedeutung substantieller Einfachheit. Im Bekenntnis zur Einzigkeit und Einfachheit des Wesens Gottes kommen daher die jüdische und die christliche Religion vollkommen überein. Gleiches gilt für den Islam, dessen Bekenntnis zum sog. „tawhīd“, d. h. der Einzigkeit und der Einheit Gottes, sich vor allem in der dadurch berühmt gewordenen Sure 112 des Korans ausspricht: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers Sag: ‚Er ist Gott, der

¹ Dieser Beitrag stellt die für den Druck überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags des Verfassers auf dem Studientag im Rahmen der Jahrestagung des Josef-Kentenich-Instituts am 25.03.2017 in Schönstatt dar.

Eine. Gott, der Vollkommene. Nicht hat er gezeugt' und nicht ist er gezeugt. Und nicht gleich ist ihm einer!"²

Ob diese Sure bereits eine islamische ablehnende Reaktion auf den Trinitätsgedanken des christlichen Gottesbekenntnisses zum Ausdruck bringt, wenn sie das Zeugen und Gezeugtsein von Gott selbst verneint, könnte zwar der Fall sein, ist aber nicht eindeutig erweisbar, weil sie sich auch auf den Polytheismus der arabischen Länder im 5. und 6. Jahrhundert beziehen könnte, dem zufolge jeder Volkstamm einen Gott und eine oder mehrere Muttergottheiten hatte, so dass Götter durch geschlechtliche Vereinigung gezeugt worden sind.³ Denn allgemein lässt sich feststellen, dass der Monotheismus des Islams im Koran sowohl gegen den heidnischen Polytheismus als auch gegen die christliche Trinitätslehre formuliert wird.

„Deus est trinus“ – das christliche Bekenntnis zur Dreifaltigkeit Gottes stellt gleichsam das monotheistische Sondergut oder Alleinstellungsmerkmal des Christentums, das Unterscheidende seines Gottesgedankens im Vergleich zu dem der beiden anderen monotheistischen Weltreligionen dar, das von ihnen deutlich und entschieden abgelehnt wird. Im ersten Teil der folgenden Überlegungen soll auf die Gründe und Argumente eingegangen werden, welche die jüdische und die islamische Religion gegen die christliche Trinitätslehre anführen. Warum wird sie von ihnen so entschieden abgelehnt und verworfen? Dabei soll zugleich der Frage nachgegangen werden, ob die christliche Trinitätslehre von jüdischer und islamischer Seite überhaupt hermeneutisch angemessen, d. h. gemäß ihrem christlichen Selbstverständnis, verstanden wird. Zugleich sollen die von jüdischer und islamischer Seite gegen den christlichen Trinitätsglauben erhobenen Einwände hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts systematisch beurteilt werden.

In einem zweiten Schritt soll anhand eines Textes von Karl Rahner der christliche Trinitätsglaube hinsichtlich der Frage näher betrachtet werden, ob und inwiefern er mit einem streng monotheistischen Gottesverständnis vereinbar ist.

Schließlich sollen in einem dritten und letzten Schritt Ansätze im jüdischen und im islamischen Gottesgedanken identifiziert werden, die, wenn man sie gleichsam systematisch zu Ende denken wollte, zu einem trinitarischen Gottesverständnis führen könnten. Damit soll zumindest in einigen wenigen Aspekten die positive Relevanz des christlichen trinitarischen Gottesverständnisses für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam aufgezeigt werden, ohne damit eine proselytische Missionierungsabsicht zu verbinden. Vielmehr soll dadurch das Verständnis auf jüdischer und auf islamischer Seite für die Wahrheitsfähigkeit und damit sowohl für die logische als auch für die reale Möglichkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses geweckt und gefördert werden.

² Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde, Freiburg/Basel/Wien 2009,

³ Vgl. hierzu R. Caspar, Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung, in: Concilium 21 (1985), 46–54, hier: 47; zur koranischen Anspielung auf eine „Gefährtin“ Gottes vgl. Koran 6,101 u. 72,2.

Die jüdische und die islamische Kritik an der christlichen Trinitätslehre

Beginnen wir mit dem ersten Schritt, d. h. mit der jüdischen und der islamischen Kritik an der christlichen Trinitätslehre und ihren wichtigsten Begründungen. Dabei kann in diesem Rahmen ohnehin nur Exemplarisches und das auch nur in verdichteter Form entfaltet werden.

Die jüdische Kritik an der christlichen Trinitätslehre

Zuerst soll die jüdische Kritik am christlichen Trinitätsglauben berücksichtigt werden, und zwar vor allem anhand des Artikels „Dreifaltigkeit“ von Clemens Thoma; erschienen in dem von Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma selbst herausgegebenen Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.⁴ Diesem Artikel zufolge sind vor allem fünf kritische jüdische Argumentationslinien gegen den christlichen Trinitätsglauben zu nennen:

Erster Einwand: Die Unmöglichkeit einer Menschwerdung Gottes – und seine Widerlegung

1. Gott neigt sich nach jüdischem Glauben zwar den Menschen zu, neigt sich zu ihnen gleichsam herab; doch er ist nicht Mensch geworden, ja er könne dies auch nicht, weil dies seine Göttlichkeit aufheben würde.⁵ Eine genauere Begründung für diese These sucht man in der jüdischen Tradition über den Hinweis hinaus, dass sich eine Bezeugung der Göttlichkeit Jesu in der genuin jüdischen Tradition nicht finden lasse,⁶ vergebens, offensichtlich, weil sie sachlich als selbstevident gilt. Dass sie dies aber nicht ist, soll später im zweiten Schritt gezeigt werden. Dabei wird von jüdischer Seite der christliche Trinitarismus nicht selten als ein Tritheismus, d. h. als eine Drei-Götter-Lehre, missverstanden und diskreditiert. Jüdische Gelehrte wie der große Religionsphilosoph Moses Maimonides im Mittelalter⁷ oder Schalom ben-

⁴ Vgl. Clemens Thoma, Art. Dreifaltigkeit, in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma (Hrsg.), Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg/Basel/Wien 1989, 90–95, hier: 90–93.

⁵ Vgl. C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit (wie Anm. 3), 90f.: „Gott neigt sich zwar zu den Menschen herab, er ist aber nicht Mensch geworden. [...] Meistens wird jüdischerseits betont, Gott *könne* unmöglich Mensch werden; dies würde seine Göttlichkeit aufheben.“

⁶ Vgl. C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit (wie Anm. 3), 91: „Selbst wenn man nicht bestimmen kann, welche Herabneigungsfähigkeiten in Gott liegen, kann man doch mit Sicherheit sagen, daß Gott nicht Mensch geworden ist. Die glaubensverbindliche jüdische Tradition sagt nämlich nichts dergleichen.“

⁷ Moses Maimonides hat im 50. Kapitel seines religionsphilosophischen Hauptwerks „Führer der Unschlüssigen“ das trinitarische Bekenntnis des Christentums als Vielgötter-

Chorin und Pinchas Lapide⁸ im vergangenen Jahrhundert halten die christliche Trinitätslehre für etwas rational nicht Nachvollziehbares, Absurdes, weil sie, so etwa Moses Maimonides, dem Kontradiktionsprinzip, d. h. dem Satz zu vermeidenden Widerspruch als dem Basisaxiom allen Verstandesdenkens, widerspreche. Denn nach diesem könnten nicht in ein und derselben vollkommen einfachen Wesenheit (Gottes) drei verschiedene Personen zugleich anwesend sein – zu diesem Einwand sei hier nur so viel gesagt: Das Kontradiktionsprinzip besagt, dass dasselbe Prädikat nicht demselben Gegenstand zur gleichen Zeit und in dergleichen Hinsicht zu- und abgesprochen werden darf.⁹ Unter Zugrundelegung der Gültigkeit dieses Prinzips allen Verstandesdenkens folgert daher Maimonides, dass nicht drei verschiedene Personen zugleich Gott und damit ein einziger Gott sein könnten, m. a. W.: Dass die christliche Trinitätslehre mit dem Monotheismus unvereinbar sei. Dabei gebraucht Maimonides den trinitarischen Gottesbegriff des Christentums allerdings wie einen Verstandesbegriff, der jedoch nur auf endliche, empirische Größen anwendbar ist. Maimonides übersieht dabei, dass es sich bei dem trinitarischen Gottesbegriff um einen Vernunftbegriff handelt, der nur auf unendliche, über-

rei missverstanden, weil er fälschlicherweise annahm, dass die Zuschreibung von Wesenseigenschaften an Gott die Einfachheit seines Wesens zerstören würde, vgl. Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier, Hamburg (Philosophische Bibliothek Bd. 184) 1995², 154: „Wer aber glaubt, daß er (sc. Gott) Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ich zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit, wie die Christen, welche sagen, Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, diese drei seien jedoch Einer. Dasselbe sagt nun derjenige, der behauptet, daß Gott Einer sei, aber viele Attribute besitze, daß jedoch er und seine Eigenschaften eine Einheit bilden, wiewohl er zugleich an die Unkörperlichkeit Gottes und an dessen vollkommene Einheit glaubt.“ Zur radikalen Einheitsmetaphysik und negativen Theologie des Maimonides vgl. Vf., *Deus est unus omnibus modis* (>Gott ist einer in jeder Weise<). Meister Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides, in: Meister Eckhart interreligiös (Meister-Eckhart-Jahrbuch Bd. 10), hg. v. Christine Büchner/Markus Enders/Dietmar Mieth, Stuttgart 2016, 241–263, insb. 241–248, hier: 243: „Dabei (sc. in seinem Ausschluss aller möglichen Eigenschaftsgruppen vom Wesen Gottes) geht Maimonides von der irrtümlichen Annahme aus, dass Eigenschaftsprädikate entweder nur akzidentelle, d. h. zu einem Wesen hinzukommende, kontingente Zustände desselben bezeichnen könnten oder nur eine bloße Tautologie wie etwa >Der Mensch ist ein Mensch< oder eine Namensklärung des Wesens selbst seien wie etwa in dem Satz >Der Mensch ist das vernünftige Lebewesen<, dessen Prädikat >vernünftiges Lebewesen< dieselbe Bedeutung besitze wie dessen Subjekt, d. h. wie das Wesen des Menschen.“

⁸ Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Der unbekanntete Gott* (Unterwegs, Bd. 15), Berlin 1963, 15; P. Lapide, *Jüdischer Monotheismus*, in: P. Lapide/J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre* (Kaiser Traktate, Bd. 39), München 1979, 9–31.

⁹ Zu dessen klassischer Formulierung bei Aristoteles vgl. *Metaphysik* 1005 b 19f.

empirische Größen anwendbar ist, so dass der Kritik des Maimonides ein begrifflicher Kategorienfehler zugrunde liegt.

Die jüdische Kritik am christlichen Trinitätsgedanken wendet sich mit dem im Grundsatz gleichen Argument auch gegen den christlichen Glauben an die Gottessohnschaft Jesu Christi, d. h. an seine göttliche Natur. Denn es wird argumentiert, dass die Christologie gegen den Satz zu vermeidenden Widerspruch verstoße, weil sie ein und derselben Person, nämlich Jesus von Nazareth, einander kontradiktorisch ausschließende, streng entgegengesetzte Eigenschaften wie veränderlich und unveränderlich, allmächtig und nicht allmächtig, allwissend und nicht allwissend etc. zuschreibe. Daher behaupte der christliche Glaube an den Gottmenschen Jesus von Nazareth etwas Denk- und daher auch Realunmögliches.¹⁰ Diesen prima facie gewichtigen Einwand können wir zunächst durch eine Hinsichten-Unterscheidung entkräften. Denn das Kontradiktionsprinzip wird von der Christologie genau genommen gar nicht verletzt, weil die zuvor exemplarisch genannten einander kontradiktorisch ausschließenden Eigenschaften wie veränderlich und unveränderlich etc. nicht von derselben Natur, sondern von zwei verschiedenen Naturen in Christus, nämlich einmal, wie etwa die Eigenschaft der Veränderlichkeit, von der menschlichen Natur und das andere Mal, wie etwa die Eigenschaft der Unveränderlichkeit, von der göttlichen Natur Christi, ausgesagt werden, auch wenn sie auf Grund der sog. Idiomenkommunikation zwischen beiden Naturen in Christus von der Einheit der Person des Gottmenschen als ganzer ausgesagt werden können. Da die Person des Gottmenschen auf Grund der ihr einwohnenden göttlichen und damit aktuell unendlichen Natur aber nicht zur Welt endlicher Vielheit als dem Geltungsbereich des Kontradiktionsprinzips gehört, handelt es sich bei dem Gottmenschen – gegen den Einwand des Maimonides – um kein logisch unmögliches, sondern um ein logisch durchaus mögliches Wesen – womit allerdings die Realität des Gottmenschen in Jesus von Nazareth noch nicht bewiesen ist.

¹⁰ Hierzu vgl. C. Thoma, Jüdische Bewertungen der christlichen Gotteslehre und -Gottesverehrung, in: Ders./M. Wyschogrod (Hrsg.), Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen (Judaica et Christiana 7), Bern etc. 1984, 49–90, ders., Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982; als Grund für die Entfremdung zwischen dem Christus des christlichen Glaubens und dem jüdischen Verständnis Jesu Christi identifiziert Dietrich Wiederkehr, Christusglaube und Glaube an den Einen Gott. Zum Spannungsverhältnis zwischen dem Monotheismus und Trinitätslehre, in: Clemens Thoma/Michael Wyschgorod (Hrsg.), Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen (Judaica et Christiana, Bd. 7), Bern/Frankfurt a.M./New York 1984, 131–155, hier: 139: „... die systematische Trennung der beiden dogmatischen Traktate (Trinitätslehre und Christologie) sowie die Überspielung der biblischen Zeugnisse des Glaubens und Gehorsams, sowie des Gebetes Jesu ...“. Zu den Einwänden von jüdischer Seite gegen die Christologie vgl. auch H. Sonnemans, Der einzige und drei-eine Gott. Trinität im Disput mit Judentum und Islam, in: Zion. Ort der Begegnung, Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 90), Bodenheim 1993, 272–294, hier: 276–284.

Zweiter Einwand: Die schlechten Früchte des christlichen Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Christus im Leben von Christen

Ein weiterer häufiger Einwand von jüdischer Seite ist der folgende: Die von den Christen behauptete Menschwerdung habe schlechte Früchte hervorgebracht. Immerhin seien doch im Namen der angeblichen Menschwerdung Gottes judenfeindliche Pogrome und Zwangstauften durchgeführt worden. Juden wurden zur Preisgabe ihres Glaubens gezwungen. Das widerlege aber die Behauptung, die Christen hätten Anteil am Volk und an der Wahrheit Gottes. Denn eine Religionsgemeinschaft, die ein Herd des Antisemitismus ist, könne keinen Anteil am Volk Gottes und damit auch nicht an der Wahrheit von Gott haben.¹¹

Dieses zuletzt genannte Argument *ex effectibus*, dass man an seinen schlechten Früchten in der Lebenspraxis von Christen die Unwahrheit des christlichen Inkarnations- und folglich auch Trinitätsglaubens erkennen soll, überzeugt nicht. Denn die empirische Lebenspraxis von religiös Gläubigen ist grundsätzlich kein sicherer und verlässlicher Maßstab für die objektive Wahrheit oder Unwahrheit ihrer religiösen Glaubensüberzeugung.

Dritter Einwand: Die christliche Verfälschung des Monotheismus durch den Abfall in eine „Mischverehrung“ („shittuf“) von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi

Ein dritter jüdischer Einwand gegen den christlichen Trinitätsglauben stellt sich wie folgt dar: Der Trinitätsglaube habe die wahre Gottesoffenbarung des einen und einzigen Gottes am Sinai mit hellenistischen und heidnischen Zusätzen verbunden und so die monotheistische und monolatrische Gottesverehrung des Judentums verfälscht. Vor allem die rabbinischen Traditionen haben vor der Gefahr einer Abschwächung der reinen monotheistischen Gottesverehrung durch die Vermischung von Wahrem mit Falschem, Widergöttlichen gewarnt. Diese sog. Mischverehrung, vor der die jüdische Kritik am Christentum warnt, wird hebräisch „shittuf“ genannt. Dabei handelt es sich um eine die ganze jüdische Geschichte durchziehende Warnung nicht nur an die Christen, sondern auch und vielleicht sogar mehr noch an die Juden selber, den Glauben an den Einen Gott nicht mit anderen Bezugsgegenständen der religiösen Verehrung zu vermischen. Immerhin wird der Glaube an die Einzigkeit Gottes in seinem Wesen und in seiner Herrschaft, d. h. in seinem Wirken, als die wichtigste und kostbarste jüdische Glaubenstradition angesehen, für die berühmte jüdische Gläubige wie etwa der große Rabbi Akiba (im Jahr 135 n. Chr.) den Märtyrertod auf sich zu nehmen bereit waren. Allerdings wird auch gesagt, dass man den Nichtjuden wegen dieser Mischverehrung keinen Vorwurf machen

¹¹ Vgl. hierzu C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 91.

könne. Immerhin waren sie nicht dabei, als Gott seine Gebote am Sinai gegeben habe.¹²

Dieser Vorwurf des christlichen Abfalls von der wahren monotheistischen Gottesverehrung zu einer Mischverehrung von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi besitzt jedoch argumentationslogisch gesehen den Charakter einer *petitio principii*, d. h. eines vitiösen Zirkelschlusses. Denn er setzt die Wahrheit des eigenen, jüdischen Monotheismus und die Falschheit des christlichen Monotheismus bereits unbewiesen voraus, anstatt diese mit Argumenten zu erweisen.

Vierter Einwand: Die christliche Verfälschung des Gottesgedankens durch die Einführung einer körperlichen Bestimmung Gottes im Inkarnationsglauben

Ein weiterer, vierter jüdischer Einwand gegen die christliche Trinitätslehre lautet nach Clemens Thoma wie folgt: Das Christentum habe durch die Trinitätstheologie, insbesondere durch die Theologie der Inkarnation, eine physische, körperliche Komponente in den Gottesgedanken eingetragen. Dadurch aber werde der rein geistige, freie, unabhängige Gott beschränkt. Denn Körperlichkeit schließe Veränderung, Beschränktheit und Vielheit ein. Ein solcher Gott wäre nicht mehr der wirkmächtige Gott der hebräischen Bibel. Dies führte in den zunehmend kämpferischer werdenden Auseinandersetzungen gelegentlich zu der jüdischen Polemik, den Sohn Gottes als „Verführer“ und den Heiligen Geist als „Geist der Unreinheit“ zu verhöhnen, weil sie Zeichen der körperlichen Gottesverfälschung der Christen seien.¹³

Auch diese Kritik am christlichen Trinitarismus lässt sich sachlich leicht widerlegen und zurückweisen. Denn der christliche Inkarnationsglaube verunreinigt und verfälscht nicht den Gottesgedanken, weil eine Mensch- bzw. Fleischwerdung Gottes nicht dessen Vermischung mit der körperlichen, vergänglichen, beschränkten und vielheitlichen Natur eines Menschen bedeutet. Vielmehr vereinigen sich beide Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, in der einen Hypostase des Gottmenschen Jesus von Nazareth nach der christologischen Formel von Chalcedon in unvermischter und ungetrennter Weise, so dass die körperlose Geistnatur Gottes auch in ihrer hypostatischen Union mit der körperlichen menschlichen Natur Jesu gänzlich gewahrt und erhalten bleibt.

Fünfter Einwand: Der christliche Unglaube zeigt sich in der christlichen Trinitätsspekulation

Der fünfte und letzte Einwand von Seiten des Judentums gegen das Christentum lautet wie folgt: Gott ist ein Gott der Geschichte, wie er sich besonders im Exodus und am Sinai gezeigt hat. Diese Geschichte des göttlichen Wirkens läuft darauf

¹² Hierzu vgl. C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 92.

¹³ Vgl. hierzu C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 92.

hinaus, dass Gott sich am Ende der Geschichte „unverfälscht und unverstellt“ als der eine und einzige Gott Israels offenbaren wird. Jüdische Tradition hat gegen gnostische Gottesspekulationen festgehalten, dass ohne eine Offenbarung Gottes nichts von Gott ausgesagt werden könne. Bei den Rabbinern heißt es, dass Gott nach seinen Taten genannt werde. Jehuda Hallevi schreibt entsprechend in seinem *Kushari* (I,77): „Du darfst es überhaupt nicht für unwahrscheinlich halten, dass erhabene göttliche Spuren in dieser niederen Welt sichtbar werden, wenn diese Stoffe imstande sind, sie aufzunehmen. Hier ist die Wurzel des Glaubens und des Unglaubens“. Denn Unglaube liegt dort vor, wo der Mensch sich in Spekulationen über Gottes inneres Wesen ergeht. Dies aber liege auch im christlichen Trinitätsglauben vor.¹⁴

Dieser Vorwurf, das Christentum würde sich in seinem Trinitätsglauben ein Wissen über Gottes innere Seinsweise anmaßen, das es nicht aus der göttlichen Offenbarung, sondern nur aus menschlichen Vernunft-Spekulation gewonnen habe könne und das deshalb falsch sei, weil wir über Gottes immanente Seinsweise nur das wissen können, was Gott von sich selbst geoffenbart habe, wiegt deutlich schwerer als die drei vorangegangenen Einwände. Denn von diesem Vorwurf wird die christliche Apologetik indirekt dazu aufgefordert, den Nachweis dafür zu liefern, dass die Wurzeln und Quellen des christlichen Trinitätsglaubens sich in der christlich geglaubten Offenbarung, d. h. in der Person Jesu Christi, identifizieren lassen, die von der Bibel als der ersten und nach protestantischer Überzeugung auch einzigen Offenbarungsquelle zugänglich gemacht wird. Darüber hinaus aber stellt sich die Frage, ob wir von Gottes eigener Seinsweise wirklich nur das wissen können, was er selbst uns darüber geoffenbart hat. Denn die jüdische Religionsphilosophie, allen voran ihr bedeutendster Vertreter Moses Maimonides, hat vieles über Gott mit rationalen Beweisgründen ausgesagt, was sich in der jüdisch geglaubten Offenbarung Gottes nicht finden lässt.

Auf dem Hintergrund dieser jüdischen Kritik am christlichen Trinitätsgedanken verwundert es nicht, wenn jüdische Gelehrte wie etwa Pinchas Lapide die Christen dazu auffordern, „von dem philosophischen Trinitarismus der ersten Kirchenkonzile“¹⁵ abzurücken. Und es verwundert ebensowenig, wenn jüdische Gelehrte wie etwa der Jerusalemer Rabbiner A. Steinsaltz eine Verständigung des Judentums mit dem Islam für wahrscheinlicher halten als mit dem Christentum, weil der Trinitätsglaube des Christentums als eine Aufweichung des strengen Monotheismus be- und verurteilt wird.¹⁶

¹⁴ Vgl. hierzu C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 92f.

¹⁵ P. Lapide, in: P. Lapide/J. Moltmann (Hrsg.), *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre*, 55.

¹⁶ A. Steinsaltz, *Jüdische Fragen an Jesus Christus*, in: *Sonntagsblatt* vom 15.01. 1961.

Die islamische Kritik am christlichen Trinitätsglauben

Das biologische Missverständnis der innergöttlichen Zeugung des Sohnes durch den Vater

Wie aber sieht es mit der islamischen Kritik am christlichen Trinitätsglauben aus? Diese hat bekanntermaßen bereits ein starkes Fundament im Koran, und zwar auch in Verbindung mit einer Ablehnung der Göttlichkeit Jesu. So fragt etwa in der Sure 5,116 Allah Jesus:

„Oh Jesus, Sohn der Maria, hast Du gesagt zu den Menschen: ‚Nehmt mich und meine Mutter als zwei Götter außer Gott?‘“¹⁷ Hier wird von Gott, Maria und Jesus als einer Dreiheit von Göttern gesprochen, die in Bezug auf Maria jedoch auch das Christentum ablehnt. Im geschichtlichen Hintergrund dieser falschen Zuschreibung der Göttlichkeit an die Mutter Jesu dürften die geschichtlichen Auseinandersetzungen um den „Theotokos-, d. h. Gottesgebälerin,-Titel Marias stehen. Der Antwort Jesu auf die Frage Allahs wird der islamische Monotheismus gleichsam in den Mund gelegt:

„Nichts sagte ich zu ihnen als was Du mir befehlost: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn‘“¹⁸ (Sure 5,117).

Jesu ist nach dem Koran nicht Gottes Sohn, weil Gott keine Kinder braucht¹⁹ (Sure 2,116) und weil er keine Gefährtin hat, mit der er Kinder zeugen könnte, vgl. Sure 6,101:

„Schöpfer der Himmel und der Erde, woher sollte er ein Kind haben, wo Er keine Gefährtin hat?“²⁰

Das hier dokumentierte biologische Verständnis der innergöttlichen Zeugung des Sohnes durch den Vater wird aber auch vom Christentum nicht vertreten. Zeugung bedeutet innerhalb der christlichen Trinitätstheologie vielmehr einen rein geistigen Hervorgang des göttlichen Logos aus seinem innergöttlichen Ursprung, d. h. von relational Verschiedenem, aber Wesensidentischem, weil dieser Hervorgang bzw. diese Geburt des göttlichen Sohnes aus dem göttlichen Vater innerhalb derselben, göttlichen Natur stattfindet.

Zur Gottessohnschaft Jesu lesen wir im Koran weiterhin (Sure 9,30): „Und die Juden sagen: ‚Esra ist Gottes Sohn‘, und die Christen sagen: ‚Der Messias ist Gottes Sohn‘“²¹. Der Koran weiß also um die christliche Glaubensüberzeugung der Gottessohnschaft Jesu, auch wenn er diese, wie wir sahen, im Sinne einer biologischen Sohnschaft missversteht. Gleichwohl weiß der Koran um den christlichen Glauben an die göttliche Natur in Christus und lehnt ihn dezidiert ab.

¹⁷ Der Koran, 102.

¹⁸ Der Koran, 102.

¹⁹ Vgl. Der Koran, 16 (Sure 2, 116).

²⁰ Der Koran, 113.

²¹ Der Koran, 154.

Der christliche Glaube an die Göttlichkeit Jesu als polytheistischer Unglaube

Diese Ablehnung der göttlichen Natur Jesu Christi spricht der Koran unmissverständlich in Sure 5,17 aus:

„Wahrlich die, welche leugnen, sagen: ‚Gott, Er ist der Messias, der Sohn der Maria‘. Sag: Wer vermag wohl etwas gegen Gott, wenn er vernichten will den Messias, den Sohn der Maria, seine Mutter und auf der Erde alle? Gottes ist die Herrschaft dem Himmel und der Erde und was zwischen beiden. Er erschafft, was er will. Und Gott ist aller Dinge mächtig.“²²

Denjenigen, die an die Göttlichkeit Jesu glauben und sich damit des sog. *shirk*, d. h. wörtlich der Beigesellung zu Gott, mithin des Polytheismus, schuldig machen, gelten dem Koran durch ihren Abfall vom Monotheismus als Ungläubige; ihnen werde Gott daher den Zugang zum Paradies verwehren und sie in die Hölle führen, wie der Koran in Sure 5,72 sagt:

„Geleugnet (sc. den wahren, monotheistischen Glauben) haben die, die sagen: ‚Gott, Er ist der Messias, der Sohn der Maria‘, während der Messias aber selbst sagte: ‚O ihr Kinder Israels, dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn. Wer neben Gott Anderes stellt (= shirk begeht), dem hat Gott verwehrt den Garten (sc. des Paradieses). Das Feuer (sc. der Hölle) ist seine Lagerstätte. Die tun Übles, haben keine Helfer.“²³

Hier wird also der christliche Glaube an die göttliche Natur in Christus als polytheistischer Unglaube gebrandmarkt. Diese Wertung aber widerspricht dem christlichen Selbstverständnis als einer monotheistischen Religion, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes bekennt.

Menschliche Bedürfnisse Jesu als Indiz seiner (ausschließlich) menschlichen Natur

Der Koran sieht in Jesus ausschließlich einen von Gott wunderbar erschaffenen Menschen, der von der Jungfrau Maria geboren worden ist.²⁴ Deshalb wird Jesus im Koran fast durchgängig als ‚Sohn Marias‘ bezeichnet, der ein Prophet, d. h. ein Gesandter Gottes, sei und wie seine Mutter eine rein menschliche Natur besitze, vgl. Sure 5,75:

„Der Messias, der Sohn der Maria, ist ein Gesandter nur. Vorausgegangen sind vor ihm Gesandte. Seine Mutter: eine Wahrhaftige. Zu speisen pflegten beide.“²⁵

Das menschliche Bedürfnis der Nahrungsaufnahme wird hier als ein Erweis der rein menschlichen Natur Jesu gedeutet – ein in der islamischen Kritik an der Christologie wiederholtes, etwa auch von dem großen ashairitischen Theologen Al-

²² Der Koran, 89.

²³ Der Koran, 96.

²⁴ Vgl. Sure 19,20ff., in: Der Koran, 250.

²⁵ Der Koran, 96.

Ghazzāli, verwendetes Argument.²⁶ Es ist jedoch nicht dazu geeignet, das gleichzeitige Vorhandensein einer göttlichen Natur in Jesus, die nicht dem Zwang zur Nahrungsaufnahme unterliegt, zu widerlegen.

Zur koranischen Überzeugung von einer Jungfrauengeburt Jesu

Ferner: Dass der Koran den Glauben an die jungfräuliche Geburt Jesu durch Maria bezeugt (vgl. Sure 19,19–22), Jesu göttliche Herkunft aber zugleich ablehnt, ist sachlich inkonsequent: Denn in der Religionsgeschichte der Menschheit wird eine jungfräuliche Geburt, d. h. eine Geburt ohne Zeugung durch einen menschlichen, aber mit Zeugung durch einen göttlichen Vater, sonst nur bei einzigartig herausragenden Persönlichkeiten bzw. Vertretern ihrer Art – seien dies nun weltliche Herrscher wie etwa dem jeweiligen König in den Hochkulturen des Alten Orients bzw. dem Pharao im Alten Ägypten (aus dem Samen eines Gottes, im Alten Ägypten dem des Gottes Amun-Re) oder im antiken Griechenland bei Alexander dem Großen (mit Zeus als seinem göttlichen Vater), seien es einzigartige Geistesgrößen wie etwa bei Platon (als Sohn seiner menschlichen Mutter und des Gottes Apoll als seinem Vater) – angenommen. Mit anderen Worten: Wenn der Koran bekennt, dass Jesus durch eine jungfräuliche Geburt seiner Mutter Maria auf die Welt gekommen ist, dann müsste er ihn auch als den größten Propheten bekennen. Es ist dem Verfasser bewusst, dass dies kein Argument mit zwingender Beweiskraft darstellt, wohl aber ein sog. Konvenienzargument, d. h. ein Argument, das einen sachlichen Angemessenheitsgrund, aber keinen zwingenden, notwendigen Beweisgrund, benennt. Der jüdische Glaube ist hier konsequenter als der Islam: Er lehnt die Jungfrauengeburt Jesu – wie überhaupt jede Jungfrauengeburt von Menschen – von Anfang an kategorisch ab. Daher bestritten die Rabbiner die Gottessohnschaft Jesu und die Jungfräulichkeit Marias, indem sie seit etwa 100 n. Chr. Jesus polemisch als uneheliches Kind darstellten, gezeugt von einem römischen Legionär namens Panthera (die sog. Panthera-Legende).²⁷ Im Frühmittelalter wurde diese Talmudpolemik in den *Toledot Jeschu*, einer vermutlich bereits vor dem 8. Jahrhundert entstandenen jüdischen Sagensammlung über das Leben Jesu, auf eine Unreinheit Marias ausgedehnt.²⁸

²⁶ Hierzu vgl. Vf., Exkurs: Al-Ghazzālis Kritik an der Christologie und der christlichen Trinitätslehre, in: Ders., Gott der Eine oder Gott der Dreieine? Philosophische Begründungsformen für die Inkarnation und die Trinität Gottes im christlichen Mittelalter als Antwort auf die Herausforderung des islamischen Monotheismus, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd. 31 (2012), 49–72, hier: 60–63.

²⁷ Vgl. babylonischer Talmud, Schabbat XIV,4 und Tosefta Chullin II,22–24.

²⁸ Hierzu vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Jungfrauengeburt#Judentum> vom 05.04.2017.

Ablehnung des christlichen Trinitätsglaubens als Polytheismus durch den Koran

Der christliche Trinitätsglaube wird vom Koran bekanntermaßen kategorisch abgelehnt, und zwar am deutlichsten an den beiden Stellen, die im Folgenden zitiert seien, zuerst in der Sure 5,73:

„Geleugnet haben die, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von Dreien‘. Kein Gott außer Gott, dem Einzigen. Und wenn sie nicht ablassen von dem, was sie sagen, erwartet die unter ihnen, die leugnen, eine Strafe, eine schmerzliche.“²⁹

An dieser Stelle wird der christliche Trinitätsglaube erneut als Polytheismus be- und verurteilt, dem der strikte Monotheismus des islamischen Glaubens entgegengesetzt wird.

Noch bekannter ist die Ablehnung der christlichen Trinität in Sure 4,171:

„O ihr Leute der Schrift, nicht übertreibt in eurer Religion und sagt nichts von Gott als die Wahrheit! Wahrlich, der Messias, Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er hat Maria entboten, und Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten! Und sagt nicht: Drei! Hört auf, das ist besser für euch! Wahrlich, Gott ist Gott, der Eine! Preis ihm! Dass ihm sei ein Kind! Sein ist, was auf den Himmeln und was auf der Erde. Und Gott genügt als Sachwalter.“³⁰

Zu den kuranischen Jesus-Prädikationen als „Wort Gottes“ und als „Geist Gottes“

Dieser vielzitierte Vers zeigt erstens ein tritheistisches Missverständnis der christlichen Trinität, m. a. W.: Ein Missverständnis der Trinität als eines polytheistischen Glaubens an drei verschiedene Götter („Und sagt nicht: Drei!“). Zweitens werden in diesem Vers interessanterweise die Prädikationen „Wort Gottes“ und „Geist Gottes“ – wie auch an mehreren anderen Stellen im Koran (vgl. Koran 3,39; 40; 45) – von Jesus bejaht und behauptet, obwohl seine Göttlichkeit und infolge dessen auch die trinitarische Seinsweise Gottes unter Berufung auf den strengen Monotheismus zugleich abgelehnt wird. In diesem Umstand hat die christliche Kontroversapologetik im Mittelalter gegenüber dem Islam seit Johannes Damascenus³¹

²⁹ Der Koran, 96.

³⁰ Der Koran, 84f.

³¹ Vgl. Vf., Gott der Eine oder Gott der Dreieine?, 57: „Wie schon in seiner Häresiologie versucht Johannes auch hier die koranische Prädikation Christi als des Wortes und des Geistes Gottes (Koran 3,34; 3,40; 4,169) zum Ansatz- und Ausgangspunkt einer rationalen Widerlegung der islamischen Bestreitung der göttlichen Natur Jesu Christi zu machen, indem er die islamische Annahme der Geschaffenheit des Wortes Gottes in den Selbstwiderspruch zu führen versucht: Denn wenn der Muslim auf die Frage des Christen, ob das Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen ist, antworte, es sei ungeschaffen, dann habe er implizit die Göttlichkeit dieses Wortes und damit Christi anerkannt. Antworte er jedoch, es sei geschaffen, dann behaupte er, Gott sei vor seiner Schöpfung ohne Geist und ohne Wort und damit ohne seine göttlichen Wesensattribute gewesen,

über Petrus Abaelardus, Thomas von Aquin, Raimundus Lullus bis hin zu Cusanus daher auch einen Widerspruch identifiziert: Denn wie kann Jesus widerspruchsfrei als ‚Wort Gottes‘ und sogar als ‚Geist Gottes‘ bezeichnet und zugleich als ein Geschöpf verstanden werden? Wie können das Wort und der Geist Gottes wesensverschieden sein von ihrer Trägersubstanz, d. h. von Gott selbst? Zu dieser Frage bemerkt der große Kenner der christlich-islamischen Kontroversliteratur im Mittelalter, Ludwig Hagemann, Folgendes:

„Christliche Herkunft (sc. der koranischen Prädikation Jesu als des Wortes Gottes) und nichtchristliche Deutung (sc. im Koran) schließen einander in keiner Weise aus. Darum kann diese Formulierung auch nicht als kur’anischer Beleg für die Göttlichkeit Jesu und damit für eine trinitarische Gottesvorstellung herangezogen werden. Mit Recht hebt darum Th. O’Shaughnessy hervor, daß >kalima< (sc. Wort) mit Bezug auf Jesus nichts Anderes besage, als daß Jesus durch das göttliche Schöpfungswort in die Existenz gerufen worden sei.“³²

Damit hat Hagemann zwar das islamische Verständnis der Wort-Gottes-Prädikation im Koran zutreffend wiedergegeben, ist aber nicht der sachlichen Frage gerecht geworden, wie es möglich sein soll, dass Gottes welterschöpfendes Wort und Gottes eigener Geist von Gott selbst im Wesen verschieden sein kann, wie es der Koran nach islamischer Lesart annimmt. Insbesondere Cusanus hat demgegenüber klar erkannt, dass es sich bei der Wort-Gottes- und bei der Geist-Gottes-Prädikation im Koran um Zuschreibungen an Jesus handelt, die seine Wesenseinheit mit Gott als seiner Trägersubstanz denknotwendigerweise voraussetzen; mit anderen Worten: Dass es sich dabei sachlich sehr wohl um kur’anische Belege gleichsam wider Willen für die Göttlichkeit Jesu handelt, auch wenn sie nach islamischer Lesart anders gedeutet werden.³³

Die christliche Trinitätslehre als (angeblicher) Verstoß gegen das Ökonomie-Prinzip - Verstandesdenken versus Vernunftwissen im Verständnis der Trinität

Schließlich können wir dem Zitat nach Sure 4,171 auch noch ein weiteres islamisches Argument gegen den christlichen Trinitätsgedanken entnehmen, das von späteren islamischen Theologen aufgenommen und vertieft worden ist: Es handelt sich dabei um ein Ökonomie-Argument, das im letzten Satz des zitierten koranischen Verses zumindest angedeutet wird: „Und Gott genügt als Sachwalter.“ Gemeint ist mit diesem Satz, dass der unitarische Monotheismus des Islams dem trini-

was auch nach islamischem Glauben eine häretische Position darstelle. Deshalb antwortet der Muslim in dieser dritten Kontroverse auf diese Fangfrage des Christen auch gar nicht und gesteht nach Johannes damit die objektive Wahrheit der Christologie un-
ausgesprochen ein.“

³² L. Hagemann, *Der Kur’an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*, Frankfurt a.M. 1976, 127.

³³ Vgl. hierzu Cusanus, *Cribratio Alkorani*, Buch I, Kap. 12–18. Buch II, Kap. XI.

tarischen Monotheismus des Christentums schon allein deshalb überlegen und vorzuziehen sei, weil er das Sein und das Wirken Gottes – seine universale Lenkung der Schöpfung – einfacher zu erklären vermag als dieser. Und nach der Ökonomie-Regel ist diejenige Erklärung am wahrheitsfähigsten und vorzugswürdig, die sparsamer ist, d. h. die weniger und einfachere Annahmen benötigt. Dieses Argument ist für den natürlichen Verstand des Menschen prima facie einleuchtend. Nun geht es hier aber um eine unendliche, absolute Größe, nämlich um das Sein und das Wirken Gottes, die auf Grund ihrer wesenhaften Einfachheit nicht in den Geltungsbereich des natürlichen Verstandeswissens des Menschen – den der realen Vielheit und Differenz – fällt, so dass dessen Anwendung auf Gott nicht angemessen und nicht statthaft ist; vielmehr muss das natürliche Verstandeswissen einer höheren Form des Wissens, dem Vernunftwissen, weichen und untergeordnet werden, wie schon Cusanus in seiner Auseinandersetzung mit Johannes Wenck um seine „docta ignorantia“ wusste.³⁴ Der Islam aber versteht sich selbst als eine Religion des Verstandes, die sich daher bereits im Koran ausdrücklich an das natürliche Verstandeswissen des Menschen richtet und zum Gebrauch des menschlichen Verstandes in den Angelegenheiten der Religion auffordert.³⁵ Für das Wissen des menschlichen Verstandes, dem der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch³⁶ bestimmend zugrunde liegt, aber kann es keine Wesensidentität von numerisch Verschiedenem geben, kann also nicht Einfachheit des Wesens bei gleichzeitiger Dreiheit bzw. triadischer Verschiedenheit der Wesensmomente, Subsistenzweisen oder Existenzmodi in Gott gegeben sein. Mit anderen Worten: Der christliche Trinitäts Glaube muss dem menschlichen Verstandeswissen als ein Verstoß gegen das alles Verstandeswissen axiomatisch begründende Kontradiktionsprinzip, mithin als ein logischer Selbstwiderspruch erscheinen, so dass die christliche Überzeugung von drei distinkten Relationsgliedern in Gott, von einer immanenten Trinität also, der Verstandesreligion des Islams als ein Tritheismus, d. h. als Glaube an drei verschiedene Götter, und damit als Polytheismus, als blasphemische Vielgötterglaube also, erscheinen muss.³⁷ Damit Muslime die christliche Trinität überhaupt angemessen-

³⁴ Hierzu vgl. Vf., Die Antwort des Cusanus in seiner *Apologiae doctae ignorantiae* (1449), in: Ders., Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus, in: Ders., Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt (Boethiana, Bd. 86), Hamburg 2009, 69–131, hier: 107–122.

³⁵ Auf diesen wichtigen Umstand hat B. Uhde, Zur Einführung, in: Der Koran (wie Anm. 1), 538–544, mit entsprechendem Belegmaterial entschieden hingewiesen, vgl. z. B. 539: „Der Islam versteht sich als eine Religion des Verstandes, eines Verstandeswissens, das jedem Menschen zugänglich ist, weil es sich um ein natürliches Prinzip handelt.“

³⁶ Zu dessen klassischer Fassung vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b19f.

³⁷ In diesem Sinne vgl. auch B. Uhde, Zur Einführung, in: Der Koran, 542: „In beiden Fällen (sc. beim jüdischen Erwählungsgedanken, der nach islamischem Verständnis gegen die Universalität der Heilzuwendung Gottes verstößt, und bei der Christologie, die nach islamischem Verständnis gegen die Absolutheit Gottes verstößt) wird ein Selbstwider-

sen verstehen können, müssten sie sich einer anderen Wissensform als der ihrer Religion eigentümlichen Wissensform des Verstandes, und zwar der Wissensform der menschlichen Vernunft, bedienen, die einzusehen vermag, dass eine im Wesen absolut einfache Entität unter Wahrung ihrer Einfachheit genau drei dann notwendigerweise wesensidentische, wohl aber relational verschiedene Momente in sich enthalten kann.

Hierin liegt m. E. die grundsätzliche Schwierigkeit für das Verständnis der christlichen Trinität insbesondere für Muslime, aber ebenso, wenn auch in geringerem Maße, für Juden begründet; natürlich auch für die Christen selbst, die sich genauso wie Juden und Muslime in ihrem Alltag nahezu ausschließlich ihres natürlichen Verstandesdenkens bedienen und deshalb im Verständnis der bedeutendsten und erhabensten Gegenstände ihrer eigenen Religion meist ungeübt und infolgedessen auch entsprechend hilf- und orientierungslos sind.

Zu islamischen Beweisversuchen der inneren und der äußeren Einzigkeit Gottes

Doch kehren wir noch einmal zur islamischen Kritik am christlichen Trinitätsglauben zurück. Wir hatten eingangs schon die hierfür zentrale Sure 112 zitiert, welche lautet:

„Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers. Sag: ‚Er ist Gott, der Eine. Gott, der Vollkommene. Nicht hat er gezeugt‘ und nicht ist er gezeugt. Und nicht gleich ist ihm einer.“³⁸

Gegen die christliche Trinitätslehre dürfte sich dabei der Satz richten: „Nicht hat er gezeugt und nicht ist er gezeugt.“

Im Ausgang von diesem Satz haben zahlreiche muslimische Theologen die innere Einzigkeit Gottes gegen den christlichen Trinitätsglauben zu beweisen versucht. Dabei haben sie scharfsinnige Vernunftüberlegungen dafür angestrengt, diese innere Einzigkeit Gottes mit der Vielfalt der göttlichen Namen – den berühmten schönen bzw. neunundneunzig Namen Gottes nach islamischer Tradition – bzw. Eigenschaften, die mit dem Wesen Gottes identisch sind, widerspruchsfrei zu vereinbaren. In diesem Zusammenhang ist es dem Verfasser leider nicht möglich, auf diese subtilen spekulativen Überlegungen islamischer Theologen genauer und im Einzelnen einzugehen. Nur so viel sei hierzu allgemein bemerkt: Zwar können der einfachen Natur Gottes nur solche Eigenschaften zugesprochen werden, die mit ihr wesenhaft identisch und damit selbst untereinander eines Wesens sind. Durch diese ihre Wesensidentität werden die Eigenschaften Gottes wie etwa, um nur die drei zentralen Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der vollkommenen Güte des Willens zu nennen, aber nicht miteinander synonym bzw. inhaltlich völlig

spruch offenkundig: der universale Gott wendet sich nicht partikular den Menschen zu, der absolute Gott hat niemanden neben sich. Beides widerspricht dem Prinzip des Verstandes, widerspricht dem ‚Satz vom zu vermeidenden Widerspruch‘.

³⁸ Der Koran, 522.

kongruent. Obwohl sie sich wechselseitig implizieren, kommt ihnen vielmehr eine je eigene, unterschiedliche Bedeutung zu, die es rechtfertigt, jeweils von einer bestimmten Eigenschaft Gottes zu sprechen. Damit aber ist in Gott zumindest ein relationaler Unterschied bereits durch seine und in seinen perfekten Eigenschaften in ihrem Verhältnis zueinander und zu dem ihnen gemeinsamen Wesen gegeben, der allerdings das einfache Wesen der Gottheit weder aufhebt noch einschränkt.

Schließlich sei in diesem Zusammenhang auch darauf verwiesen, dass die islamische Theologie nicht nur die innere, sondern auch die äußere, gleichsam heilsökonomische Einzigkeit Gottes zu beweisen versucht hat. Im Zentrum dieses Bemühens steht die Koranologie, d. h. die theologische Bewertung des Korans als der vollkommenen und daher auch endgültigen Offenbarungsweise Gottes in dieser Welt. Zu diesem Zweck wird vor allem versucht, die einzigartige, d. h. in ihrer Art unübertreffliche, inhaltliche und formale Qualität des Korans aufzuweisen.³⁹

Zur Frage nach der Vereinbarkeit des christlichen Trinitätsglaubens mit einem monotheistischen Gottesverständnis anhand eines Textes von Karl Rahner

In diesem Kapitel wollen wir den christlichen Trinitätsglauben hinsichtlich der Frage näher betrachten und untersuchen, ob und inwiefern er mit einem streng monotheistischen Gottesverständnis vereinbar ist. Hierfür soll ein Text des bedeutenden katholischen Theologen Karl Rahner zu dieser Thematik vorgestellt und ausgewertet werden, den er in Band XIII seiner Schriften zur Theologie unter dem Titel „Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam“⁴⁰ und inhaltlich gleichlautend unter dem Titel „Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes“ in einem Tagungsband der Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg⁴¹ im Jahre 1983 veröffentlicht hat.

In diesem Beitrag sucht Karl Rahner die Frage zu klären, warum die christliche Trinitätslehre „das wirkliche Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes nicht aufhebe oder bedrohe“⁴². Damit erhofft sich Karl Rahner einen Beitrag leisten zu können, der für

³⁹ Hierzu vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön*, München 1999, 197ff.

⁴⁰ Vgl. K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIII: *Gott und Offenbarung*. Bearbeitet von Paul Imhof SJ, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 129–147.

⁴¹ Vgl. K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*, in: Dietmar Bader (Hg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1983, 141–160 (im Folgenden zitiert: K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*).

⁴² K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes* (wie Anm. 41), 142.

das explizite Gespräch zwischen dem islamischen und dem christlichen Monotheismus von Nutzen sein könnte.⁴³

Das Christentum als konkreter und universaler (religiöser) Monotheismus

Rahners Ausführungen setzen ein mit der feststellenden Behauptung, dass das Christentum „eine primär und nicht nur sekundär monotheistische Religion“ (Rahner, 143) sei. Er bezeichnet das christliche Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes als „das wirkliche Grunddogma des Christentums schlechthin“ (ebd.). Bei diesem Bekenntnis aber handele es sich nicht primär um eine metaphysische Aussage, wenn auch eine solche in diesem Bekenntnis notwendig impliziert sei. Es handele sich bei diesem Bekenntnis vielmehr „um einen Satz, der innerhalb der Heils- und Offenbarungsgeschichte gehört und bekannt werden muß“ (ebd.). Die Aussage des christlichen Bekenntnisses zur Einzigkeit Gottes beziehe sich daher nicht auf ein abstraktes Absolutum, sondern „auf den konkret in seinem Handeln an uns erfahrenen Gott, auf den Gott Abrahams, Isaaks, auf den Gott der Propheten, den Gott Jesu.“ (Rahner, 144) Damit gehe der christliche Satz von der Einzigkeit Gottes „auf ein concretum absolutum.“ (ebd.) Damit aber sei der christliche Monotheismus genauso wie derjenige des Judentums und des Islams sowohl ein konkreter als auch ein universaler Monotheismus, „weil der konkrete Gott, der in einer legitimen Religion handelnd auftritt, als dieser der einzige und absolute ist und weil eben dieser Gott wegen seiner Absolutheit und Einzigkeit der Gott aller Welt ist und wegen seines allgemeinen Heilswillens überall in seiner Welt am Werke ist“ (Rahner, 145)

Rahners Grundthese: Die christliche Trinitätslehre als Radikalisierung des konkreten Monotheismus

In einem nächsten Gedankenschritt fragt Rahner nach der Vereinbarkeit dieses konkreten und zugleich universalen Monotheismus mit der christlichen Lehre von der Trinität Gottes. Als Antwort auf diese Frage formuliert er die Grundthese, „daß die Trinitätslehre nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muß, vorausgesetzt nur, daß dieser Monotheismus selbst wieder als konkreter Monotheismus heilsgeschichtlicher Erfahrung wirklich ernst genommen wird“ (Rahner, 146). Die christliche Trinitätslehre als Radikalisierung des konkreten heilsgeschichtlichen christlichen Monotheismus – das ist eine starke These, die Rahner der jüdischen und vor allem der islamischen Kritik an der christlichen Trinitätslehre als Abschwächung und Auflösung des Monotheismus zumindest implizit entgegensetzt.

⁴³ Vgl. K. Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, 143; einfache Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf diesen Text.

Zur weiten Verbreitung eines missverständlichen und irreführenden Gebrauchs des Person-Begriffs in Bezug auf die göttliche Trinität

Als naheliegenden Grund für dieses nicht nur in Judentum und Islam gängige, sondern auch und sogar in christlichen Kreisen weit verbreitete Missverständnis der christlichen Trinitätslehre diagnostiziert Rahner den weitgehend missverständlichen und sogar irreführenden faktischen Gebrauch des Person-Begriffs in Bezug auf die Trinität. Richtig verstanden, stelle der Satz, dass der eine Gott in seiner einzigen Wesenheit in drei Personen subsistiere, eine lehramtlich definierte und verbindliche Glaubenswahrheit dar. Der heutige Mensch innerhalb und außerhalb des Christentums denke jedoch, wenn er den Satz höre, dass in Gott drei Personen seien, unwillkürlich an drei Subjekte, „deren Subjektivität, Erkenntnis und Freiheit voneinander verschieden sind, und fragt sich dann in einer gewissen logischen Verwirrtheit, wie denn drei so verstandene Personen gleichzeitig ein und derselbe Gott sein könnten.“ (Rahner, 147) Und Rahner fährt fort:

„Auch wenn dieser heutige Mensch mit der amtlichen Schultheologie definiert, Personalität sei die Subsistenz einer rationalen Natur, und wenn ihm gesagt wird, daß sich die rationale Natur zahlenmäßig nicht vermehren müsse durch die Mehrheit von Subsistenzen, dann ist er dennoch immer in der Gefahr, die Rationalität dieser Subsistenzen mit ihnen als plural zu denken, drei aufeinander bezogene geistige Aktzentren zu denken, die als solche aufeinander bezogen sind.“ (Rahner, 148)

Und Rahner fügt dieser eindringlichen Warnung vor einer unbedachten, irreführenden, den Monotheismus auflösenden Verwendung des Person-Begriffs in Bezug auf die Trinität Gottes noch hinzu:

„Oder umgekehrt: Wenn dieser Hörer des Trinitätsdogmas diese logischen Schwierigkeiten nicht empfindet und mehr oder weniger den Satz von der Einzigkeit des göttlichen Wesens vergißt, wenn er von den drei göttlichen Personen zu sprechen beginnt, dann stellt er sich unter den drei von einander verschiedenen Personen drei Wirklichkeiten vor, die solche gegenseitigen Beziehungen haben, die in ihrer Verschiedenheit mindestens mitbegründet sind oder mitkonstituiert gedacht werden durch Momente, die in Wirklichkeit nach dem christlichen Trinitätsdogma gar nicht verschieden sind, sondern zum essentialen Bereich Gottes gehören, den es in strenger Identität nur einmal gibt, was aber eben in dieser Vorstellung von drei Personen (besonders unter dem stillschweigenden, aber wirksamen Einfluß des modernen Personbegriffs) mehr oder weniger vergessen wird.“ (ebd.)

Diesen schwierigen Sachverhalt verdeutlicht Rahner dankenswerterweise an dem folgenden Beispiel:

„Wenn z.B. gesagt wird, zwischen den göttlichen Personen bestehe eine gegenseitige Erkenntnis und Liebe, so sollen solche Sätze zwar nicht als heterodox verworfen werden, aber man kann sich doch fragen, was solche Sätze genauer bedeuten sollen, wenn Erkenntnis und Liebe auf jeden Fall zunächst in den Bereich des einen Wesens Gottes gehören, wenn nicht deutlich bleibt, was man sich unter

einem dreifach personalen Relativen bei Erkenntnis und Liebe denken soll, wenn und insofern diese Relationalität klar (wenn auch nur begrifflich) von der Essentialität des Erkennens und Liebens unterschieden wird, [...]“ (Rahner, 149)

Rahners Warnung vor der „Problematik einer indiskreten Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre“ (Rahner, 150) ist heute aktueller denn je. Angesichts der von Rahner diagnostizierten vulgären Missverständnisse bei der Verwendung des Person-Begriffs für die Bezeichnung der göttlichen Trinität kann man sich seinem Plädoyer für eine vermehrte Verwendung des Begriffs von drei Hypostasen in Gott, d. h. von drei Subsistenzweisen des einen Gottes in seiner einzigen Wesenheit, im trinitätstheologischen Sprachgebrauch nur anschließen, weil „der Begriff der Hypostase oder Subsistenzweise einerseits durchaus geeignet ist, die wirkliche Substanz des Trinitätsdogmas auszusagen und festzuhalten, und andererseits doch weniger Gefahren eines im letzten tritheistischen Mißverständnisses des trinitarischen Dogmas heraufzubeschwören.“ (Rahner, 150f.) Genau dieses tritheistische Missverständnis des christlichen Trinitätsglaubens aber teilen, wie wir gesehen haben, dessen jüdische und vor allem dessen islamische Kritik.

Ausgang vom trinitätstheologischen Grundsatz: Die (heils-) ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt

Zur Begründung seiner These, dass die christliche Trinitätslehre nicht Zusatz und Abschwächung, sondern Radikalisierung des christlichen Monotheismus ist, geht Rahner von dem trinitätstheologischen Grundsatz aus, dass die ökonomische Trinität die immanente Trinität ist und umgekehrt. Dieser abstrakt formulierte Grundsatz besagt inhaltlich, dass in der christlich geglaubten Offenbarungs- und Heilsgeschichte der in sich dreifaltige Gott als Vater, d. h. als das ursprunglose, unaussprechliche göttliche Geheimnis, das sich selbst der Kreatur mitteilt, ferner als Sohn, d. h. als die „endgültige und uneinholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte“ (Rahner, 152), und als Heiliger Geist, d. h. als die Selbstmitteilung des einen und einzigen Gottes an die innerste Mitte der menschlichen Existenz zu deren Vollendung und Heil, aus sich hervorgetreten ist (vgl. ebd.). Es gebe also für den christlichen Glauben genau zwei „endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz“ (ebd.); diese beiden göttlichen Gegebenheitsweisen in der Selbstmitteilung Gottes an die Welt konstituieren zusammen mit ihrem selbst ursprunglosen göttlichen Ursprung die heilsökonomische Trinität:

„In dieser heilsökonomischen Trinität heißt der ursprunglos und souverän bleibende Gott Vater, in seiner Selbstmitteilung in die Geschichte Logos, in seiner Selbstmitteilung an die Transzendentalität des Menschen Heiliger Geist.“ (Rahner, 153)

Die Göttlichkeit der Gegebenheitsweisen bzw. Offenbarungsgestalten Gottes – die Radikalisierung des konkreten Monotheismus durch die christliche Trinitätslehre

Es ist nun entscheidend, darauf zu achten, dass „durch die Zweiheit der Gegebenheiten Gottes für uns die Gegebenheit Gottes in sich selbst nicht verstellt oder durch etwas vermittelt wäre, was nicht Gott selbst ist. Logos und Heiliger Geist dürfen nicht als vermittelnde Modalitäten gedacht werden, die von dem einen Gott verschieden sind.“ (ebd.)

Vielmehr müsse „bei der radikal verstandenen *Selbstmitteilung* Gottes an die Kreatur ... die Vermittlung selbst Gott sein und kann keine kreatürliche Vermittlung bedeuten.“ (Rahner, 153f.)

Die beiden Modalitäten der doppelten Selbstmitteilung Gottes in Einheit und Verschiedenheit, d. h. der Logos bzw. der Sohn Gottes und der Heilige Geist, sind daher in ihrem Wesen selbst göttlich und Gott. Mit dieser Einsicht aber sei „zunächst einmal in der Dimension der heilsökonomischen Trinität gegeben, daß die Aussage: Der Logos und der Heilige Geist sind Gott selbst, nicht eine Abschwächung oder Verdunkelung des richtig verstandenen Monotheismus ist, sondern seine Radikalisierung.“ (Rahner, 154) Denn der richtig verstandene, d. h. nach Rahner der konkrete, heilsökonomisch begründete Monotheismus erkennt im Christentum, dass die beiden Gegebenheitsweisen einer im eigentlichen Sinne des Wortes gewährten *Selbstmitteilung* Gottes selbst göttlich sein müssen und nicht kreatürliche Vermittlungsinstanzen sein können, wenn Gott sich in seiner Offenbarung an die Menschheit wirklich selbst mitgeteilt hat. Insofern stellt die christliche Trinitätslehre eine Radikalisierung des konkreten Monotheismus dar, weil sie die Offenbarung des einen, einzigen Gottes in der Geschichte als dessen radikale Selbstoffenbarung bestimmt. Wie also die Selbstoffenbarung den äußersten Fall einer Radikalisierung von Offenbarung darstellt, so stellt der heilsökonomisch begründete, mithin konkrete trinitarische Monotheismus des Christentums eine Radikalisierung des ebenfalls heilsökonomisch begründeten, konkreten Monotheismus des Judentums und des Islams dar. Denn eine zwei- bzw. genauer eine dreifache heilsökonomische, monotheistische Konkretion ist radikaler als eine jeweils nur einmalige.

Dabei stehe der konkrete, offenbarungsgeschichtlich begründete Monotheismus gleichsam zwischen einem abstrakten, theoretischen Monotheismus theistischer Prägung, der den einen Gott in eine unendliche Ferne zu seiner Schöpfung und damit auch zu den Menschen rückt, und einem „verhohlenen Polytheismus, der jene geschöpflichen Wirklichkeiten faktisch doch absolut setzt, die ihm Gott vermitteln sollen, obwohl sie endlich sind.“ (Rahner, 155f.)

Demgegenüber besitze der religiöse Monotheist – genauer müsste man hier allerdings vom christlichen Monotheisten sprechen – „getragen von Gottes Gnade selbst, die absolute Zuversicht, daß der absolute Gott an sich selbst ihm unbedingt nahegekommen ist. Dann aber muß er die vermittelnden Gegebenheitsweisen (sc.

des Sohnes und des Heiligen Geistes) selbst für göttlich im strengen Sinn des Wortes erachten.“ (Rahner, 156) Wenn der religiöse Monotheismus der konkreten Heilsgeschichte den uns Menschen nahe gekommenen Gott bekennt, dann vollendet sich dieser konkrete Monotheismus zweifellos darin, sich selbst den Menschen geoffenbart zu haben, selbst zu den Menschen gekommen zu sein; dann muss Gott in der Tat „durch sich selbst zu sich selbst vermitteln“ (156), dann müssen die beiden christlich bezeugten fundamentalen Gegebenheitsweisen Gottes in der Welt – der Sohn Gottes und der Heilige Geist – selbst göttlich sein. Dann aber kommen diese beiden Gegebenheitsweisen Gottes in der Welt zusammen mit ihrem innergöttlichen Ursprung, dem göttlichen Vater, Gott selbst immer schon und von Ewigkeit her zu, und zwar als seine Subsistenzweisen, d. h. als Modi des ihm eigentümlichen Seins. Genau das besagt der von Rahner in Anspruch genommene Grundsatz der Identität zwischen der heilsökonomischen und der immanenten Trinität.

Zur Gefahr eines irreführenden Gebrauchs des Person-Begriffs in Bezug auf die göttliche Trinität

Abschließend weist Rahner in geradezu beschwörendem Tonfall noch einmal auf die Gefahr eines irreführenden Gebrauchs des Person-Begriffs in Bezug auf die göttliche Trinität hin: „Wir Christen reden“ (Rahner, 158), so Rahner, „meist etwas zu unbefangen von *drei* göttlichen Personen“ (ebd.) und „sagen dann, daß jede dieser drei Gott seien und (das sollen wir uns ruhig eingestehen) beschwören so die Gefahr herauf, als Tritheisten mißverstanden zu werden. In der normalen Sprachlogik des Alltags aber kann man mit Zahlen nur das zusammenzählen, was als das gleiche mehrmals gegeben ist, nicht aber das Verschiedene streng in seiner Verschiedenheit als solcher selbst. Wenn man somit von drei Personen in Gott spricht, insinuiert man unwillkürlich einen Personbegriff, der dem Vater, dem Logos und dem Geist in streng gleicher Weise zukommt und der in dieser Gleichheit dreimal gegeben ist. Aber dies widerspricht der dogmatischen Trinitätslehre, weil in dem, worin Vater, Logos und Geist gleich sind (sc. ihrem göttlichen Wesen), sie schlechthin identisch sind, so daß dieses Gleiche streng nur einmal gegeben ist, und weil in dem, worin sie sich unterscheiden (sc. ihrer personal-relationalen Eigentümlichkeit), sie sich *nur* unterscheiden und darum nicht eigentlich durch eine Zahl zusammengezählt werden können.“ (ebd.)

Rahner gibt diese Schwierigkeit in der sprachlichen Aussage der Trinität gerade denjenigen christlichen Theologen zu bedenken, die „vom Geheimnis der Trinität vor strengen Monotheisten“ (Rahner, 156f.) wie etwa islamischen oder jüdischen Theologen sprechen.

Fassen wir zusammen: Neben seiner wohl begründeten, eindringlichen Warnung vor einem missverständlichen oder gar irreführenden Gebrauch des Person-Begriffs in seiner Anwendung auf die göttliche Trinität zeigt Karl Rahner in seinem Beitrag überzeugend auf, dass und inwiefern der konkrete, heils- bzw. offenbarungsgeschichtlich begründete trinitarische Monotheismus des Christentums eine

vollendende Radikalisierung des ebenfalls konkreten, d. h. heilsökonomisch begründeten, jüdischen und islamischen Monotheismus darstellt. Damit aber dürfte das stärkste Argument der jüdischen und der islamischen Kritik an der christlichen Trinitätslehre, sie schwäche oder sie verfälsche gar den Monotheismus, entkräftet und widerlegt sein. Es bleibt also gültig, dass der christliche Glaube an einen dreifaltigen Gott ein streng monotheistischer Gottesglaube ist: *Deus est unus et trinus*.

Die Relevanz des christlichen Trinitätsglaubens für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam: Ansätze im jüdischen und im islamischen Glauben für einen trinitarischen Monotheismus

Damit kommen wir zum dritten und letzten Teil unserer Überlegungen, der Ansätze im jüdischen und im islamischen Glauben benennen soll, die, wenn man sie systematisch gleichsam zu Ende denken wollte, zu einem trinitarischen Gottesverständnis führen könnten. Es soll also zumindest in einigen wenigen Aspekten die positive Relevanz des christlichen trinitarischen Gottesverständnisses für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam aufgezeigt werden. Dadurch soll das Verständnis auf jüdischer und auf islamischer Seite für die Wahrheitsfähigkeit und damit sowohl für die logische als auch für die reale Möglichkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses geweckt und gefördert werden.

Ansätze für eine immanente Selbstunterscheidung Gottes im jüdischen Glauben: Das Wort Gottes, die Thora, die Gestalt der Weisheit, die Schechināh (Einwohnung, Gegenwart Gottes), die Sefiroth (Emanationen Gottes) nach der Kabbalah

Beginnen wir, wobei wir uns auf ganz wenige Hinweise beschränken müssen, mit dem Judentum, das dem Christentum auch diesbezüglich viel näher steht als der Islam:

Ansätze für eine Selbstunterscheidung Gottes in sich und in seinem Wirken nach außen, d. h. auf die bzw. in der Schöpfung, finden wir bekanntlich bereits in alttestamentlicher Zeit, und zwar erstens im sog. „Wort Gottes“. Das Wort Gottes „ist das maßgebliche Instrument seiner Weltherrschaft, beginnend mit der Schöpfung, die als Einheit von Wort und Tat (Gen 1) oder reine Wortschöpfung (Pss. 33,6.9; 148,5; Jdt 16,14; Weish 9,1; Sir 42,15) konzipiert“⁴⁴ wird. Mit seinem Wort regiert Gott die Natur (Ijob 37,1–13; Ps 147,15.18) und offenbart er sich in der Geschichte, insbesondere seinem auserwählten Volk Israel. Daher werden auch die göttlichen Gesetze als Wort Gottes stilisiert, wie etwa der Dekalog oder ganze Ge-

⁴⁴ Hermann Josef Stipp, Art. Wort Gottes I. Biblisch-theologisch, in: LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 2001³, Spp. 1295–1297, hier: Sp. 1296.

setzeskorpora wie das Bundesbuch oder das deuteronomische Gesetz.⁴⁵ Das Wort Gottes wird in der Thora, der Weisung Jahwes, als der Gesamtheit seiner Willensoffenbarung für Israel zusammengefasst, deren Charakter als geoffenbartes religiöses Gesetz normiert und später mit dem Pentateuch, d. h. den 5 Büchern des Mose, identifiziert wird.⁴⁶ Die im Buch Deuteronomium und in der späten Weisheitsliteratur gegebene Betonung der Zentralität der (schriftlichen) Thora wird im frühen, nachbiblischen Judentum noch wesentlich forciert. Das gilt sowohl für das Qumran-Judentum, das die Thora als Lebensregel und als Objekt des Studiums exponiert, als auch und mehr noch für das hellenistische Judentum insbesondere eines Philon von Alexandrien, der die von Gott am Sinai Moses übergebene Thora mit dem Schöpfungsplan Gottes als Ganzem identifiziert und deshalb als ewig und präexistent auffasst. Diese Hypostasierung der Thora entkleidet sie ihrer Geschöpflichkeit und rückt sie in den Rang einer göttlichen Wesenheit.

Im rabbinischen Judentum gewinnt die Thora eine noch herausragendere Stellung. Auch hier wird sie als Schöpfungsinstrument und Schöpfungsplan Gottes verstanden, in dem Gott wie in einem Spiegel sich selbst, genauer seinen welt schöpferischen Willen, vor aller Schöpfung betrachtet und studiert. Dabei ist die personifizierte Thora nicht nur die erste, ungeschaffene Willenserklärung Gottes vor aller Zeit, sondern sogar seine Reflexionsform, da sich die Thora ihrerseits Gott zuwendet:

„Dieses Reflexionsverhältnis findet seinen Ausdruck in Gottes Studium der Thora und im Zeugnis der Thora über Gott als jeweils erstlicher und vornehmster Tätigkeit, weshalb das Studium der Thora erstliche und vornehmste Tätigkeit Israels ist. In dieser ‚Imitatio Dei‘ erkennt sich Israel selbst: und in diesem Reflexionsverhältnis ist die innigste Beziehung Gottes zu seinem Volk verwahrt – ‚Er unser Gott‘⁴⁷.

Nun ist zwar ein Reflexionsverhältnis zwischen Gott und der Thora noch kein wesensidentisches Selbstreflexionsverhältnis wie dasjenige zwischen dem göttlichen Vater und seinem präexistenten Logos im Christentum, aber die unmittelbare Vorstufe dazu. Denn zu Ende gedacht müssen beide Seiten eines präexistenten, ungeschaffenen Reflexionsverhältnisses miteinander wesensidentisch sein und somit ein selbstreflexives Verhältnis zueinander besitzen.

Ähnliches gilt für die alttestamentliche Figur der Weisheit,⁴⁸ die ihrerseits personifiziert (in Spr 8, als Erstling der Schöpfung und wichtigste Gabe Gottes an den Menschen), ferner auch als vollkommen reiner Geisthauch Gottes hypostasiert (in

⁴⁵ Hierzu vgl. Hermann Josef Stipp, Art. Wort Gottes (wie Anm. 44), Sp. 1296.

⁴⁶ Zu diesen Ausführungen zum jüdischen Verständnis der Thora vgl. Georg Steins, Art. Tora, 1. Altes Testament, in: LThk, Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2001³.Spp.110–113, insb. Sp. 112.

⁴⁷ B. Uhde, Gott der Eine – Dreieinig?. Christliche Überlegungen und Anregungen im Gespräch mit Juden und Muslimen, in: Lebendige Seelsorge 1 (2002), 19–23, hier: 19.

⁴⁸ Hierzu vgl. Johannes Marböck, Art. Weisheit II. Biblisch, 1. Altes Testament. W. und W.-Literatur, in: LThk, Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 2001³.Spp.1034–1036.

Weish 7,22 – 8,1) und schließlich mit der Thora selbst identifiziert wird (vgl. Jesus Sirach 24,8). Diese Gleichsetzung von Weisheit und Thora wird für das frühe Judentum im Allgemeinen und die Hypostasierung der Weisheit wird für das hellenistische Judentum, insb. für Philon v. Alexandrien, im Besonderen kennzeichnend.⁴⁹ Die Hypostasierung der Weisheit, d. h. ihre Erhebung zu einer eigenständigen Geist-Wirklichkeit, aber stellt eine unmittelbare Vorstufe zu ihrer Divinisierung, d. h. zu ihrer Vergöttlichung, im Trinitätsglauben des Christentums dar.

Schließlich soll für das Judentum noch die Figur der sog. „Schechināh“ Erwähnung finden. Diese bedeutet in der talmudischen Literatur „die Personifikation und Hypostasierung der ‚Einwohnung‘ oder ‚Anwesenheit‘ Gottes in der Welt.“⁵⁰ Dabei kann sich die Gegenwart Gottes „in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren oder auch unter Bildern dargestellt werden“⁵¹. Grundsätzlich „fungiert die Vorstellung von der Schechināh – wie bereits die biblischen Kabod- bzw. Schem-Konzeptionen“⁵² – als Vermittlungsgestalt zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes. In Bezug auf die Schechināh unterscheidet das rabbinische Judentum zwischen einer sog. Gegenwarts-Schechināh, für die die Überzeugung von einer kontinuierlichen Gegenwart Gottes im Heiligtum Ausgangspunkt war, und einer Erscheinungs-Schechināh durch Übertragung dieser Gegenwart Gottes in andere Bereiche wie etwa im Garten Eden, im brennenden Dornbusch, beim Auszug aus Ägypten usw.⁵³

Zwar wird über eine Konsubstanzialität zwischen Schechināh und Gott im Judentum nicht spekuliert, aber streng genommen müsste eine radikale, eine reale Gegenwart bzw. Anwesenheit Gottes in dieser Welt mit Gott selbst im Wesen identisch, müsste eine selbst göttliche Erscheinungsweise Gottes sein.

In der mittelalterlichen Kabbalāh ist die Schechināh der Name für die zehnte und unterste Sefirah, d. h. Emanation, des En Soph, der unendlichen Gottheit, „über die der Kontakt zwischen der Gottheit und der geschaffenen Welt erfolgt.“⁵⁴ Die Sefiroth-Spekulation der jüdischen Kabbalāh stellt überhaupt ein interessantes Analogon mystischer jüdischer Spiritualität zur christlichen Trinitätsspekulation dar, dem hier allerdings nicht mehr nachgegangen werden kann.

⁴⁹ Hierzu vgl. Johann Maier, Art. Weisheit, II. Biblisch, 2. Frühjudentum, in: LThk, Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2001³, Sp. 1036.

⁵⁰ E.L. Ehrlich, Art. Schekina, in: LThk, Bd. 9, Freiburg im Breisgau 1064², 382f., hier: Sp. 382.

⁵¹ E.L. Ehrlich, Art. Schekina (wie Anm. 50), Sp. 382.

⁵² Beate Ego, Art. Schechina, in: LThk, Bd. 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000³, Sp. 115.

⁵³ Vgl. Beate Ego, Art. Schechina (wie Anm. 52), Sp. 115.

⁵⁴ Beate Ego, Art. Schechina (wie Anm. 52), Sp. 115.

Ansätze zu einem trinitarischen Monotheismus im Islam: Die koranischen Prädikationen Jesu als Wort und Geist Gottes, das Verständnis des Korans als ungeschaffene, präexistente Selbstprädikation Gottes

Ansätze für einen trinitarischen Monotheismus gibt es auch im Islam: Von den beiden koranischen Prädikationen Jesu als des Wortes und des Geistes Gottes war bereits die Rede. Der Koran als ganzer ist nach islamischem Verständnis eine ungeschaffene, präexistente „Selbstprädikation Gottes, die er allen mitteilt Dabei bleibt Er (sc. Gott) als vollkommene Einheit unzugänglich, weil wir nur in der Vielheit der erscheinenden Welt Unterschiedliches erkennen können, Er aber darüber erhaben ist.“⁵⁵ Als ungeschaffene Rede Gottes über sich selbst ist der Koran prä-existent, d. h. er existiert schon von Ewigkeit her und damit außerhalb und gleichsam vor aller Zeit. Wie aber kann ‚vor‘ der Schöpfung etwas anderes als Gott selbst existieren, da das zu Gott Andere, das von ihm Wesensverschiedene erst durch die Schöpfung überhaupt zur Existenz gelangt? Mit anderen Worten: Ungeschaffenheit ist notwendigerweise ein Alleinstellungsmerkmal Gottes, so dass der Koran vom Islam streng und genau genommen als wesensidentische Subsistenzweise Gottes, als göttliche „Person“ oder besser Hypostase, und damit ganz analog zum göttlichen Logos im Christentum verstanden werden müsste – wie auch die Thora im rabbinischen Judentum, die dort ebenfalls als ungeschaffen und als prä-existent gilt, wie wir gesehen haben. Dem ist gemäß islamischem und jüdischem Selbstverständnis aber nicht so, weil beide Religionen das Verhältnis zwischen der von ihnen jeweils geglaubten Offenbarungsgestalt – der Thora bzw. dem Koran – und dem Offenbarungssubjekt, d. h. Gott selbst, nicht zu Ende denken.

Zur Relevanz des christlichen Trinitätsglaubens für das christliche Gespräch mit der jüdischen und der islamischen Religion

Die jüdische und die islamische Religion haben schon relativ früh in ihrer geschichtlichen Entfaltung eingesehen, dass die von ihnen jeweils geglaubte Offenbarungsgestalt – die Thora bzw. der Koran – als solche in Gott selbst schon von Ewigkeit her präexistieren muss, weil die göttliche Offenbarung keine kontingente Wirkweise Gottes darstellen kann. Dieser Einsicht trägt auf Seiten des Christentums der von Rahner zitierte Grundsatz der Identität zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität Rechnung. Darüber hinaus aber sollten die jüdische und die islamische Religion auch einsehen, dass alles, was in Gott ungeschaffen existiert, nicht von Gott selbst im Wesen verschieden sein kann. Denn, wie ein altes, gültiges Axiom der philosophischen Gotteslehre sagt, alles, was in Gott ist, ist Gott selbst. Der trinitarische Monotheismus des Christentums ist daher nichts anderes als der zu Ende gedachte konkrete, d. h. heilsgeschichtlich begründete, religiö-

⁵⁵ B. Uhde, *Gott der Eine – Dreieinig?* (wie Anm. 47), 20.

se Monotheismus. Solange aber die jüdische und die islamische Religion zu dieser Einsicht nicht gelangt sind, beten wir, Christen, Juden und Muslime, nicht zu demselben Gott, wie man heute fälschlicherweise oft hören und lesen kann,⁵⁶ weil die drei monotheistischen Weltreligionen sich ihren jeweiligen Gott zumindest teilweise unterschiedlich vorstellen: Gemeinsam ist ihrer Gottesvorstellung zwar der Glaube an die Einzigkeit und wesenhafte Einfachheit, d. h. Einheit, Gottes; verschieden aber ist ihre Überzeugung von der Offenbarungsgestalt dieses Gottes in der von ihm geschaffenen Welt der erscheinenden Vielheit und folglich auch von Gottes immanenter Seinsweise, die von seiner Offenbarungsgestalt gleichsam gespiegelt wird. Denn der jüdische Gott betrachtet in sich seinen ewigen Heilswillen für die Menschheit in der und als die Thora, die sich ihm in einem einheitlichen Reflexionsverhältnis zuwendet. Der islamische Gott spricht über sich zu unserem Heil von Ewigkeit her im und als der Koran. Der christliche Gott erkennt und liebt sich selbst und darin eingeschlossen zugleich auch die ganze Schöpfung von Ewigkeit her in seinen drei Subsistenzweisen von Vater, Sohn und Geist. Damit Christen, Juden und Muslime, auch wirklich zu demselben Gott beten können, müssten die jüdische und die islamische Religion der trinitarischen Konsequenz ihres je eigenen Offenbarungsverständnisses folgen.⁵⁷ Ob sie das allerdings gegen den Wortlaut ihrer heiligen Schriften und Traditionen und damit gegen ihr für sie normatives Selbstverständnis niemals tun werden, ist zugegebenermaßen höchst unwahrscheinlich.

⁵⁶ Vgl. z. B. Andreas Renz, *Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben*, München 2011; auch nach J. Hicks pluralistischer Religionsphilosophie beten Christen, Juden und Muslime angeblich zu demselben Gott, weil er nicht das faktische Selbstverständnis dieser Religionen, sondern seine Konstruktion eines höchsten Wesens jenseits dieses Selbstverständnisses als wahr zugrunde legt, vgl. ders., *Juden, Christen, Muslime: Verehren wir alle denselben Gott?*, in: Reinhard Kirste/Paul Schwarzenau/Udo Tworuschka (Hrsg.), *Wertewandel und religiöse Umbrüche (Religionen im Gespräch, Bd. 4)*, Balve 1996, 189–207.

⁵⁷ Ansätze im Judentum und Islam für eine Christologie werden auch thematisiert in dem interessanten Aufsatz von Paolo Gamberini, *Incarnation at the Crossroad: The Doctrine of the Pre-existence of Jesus Christ in Dialogue with Judaism and Islam*, in: *Irish Theological Quarterly* 73 (2008), 99–112.