

# Trinitarischer Monotheismus

## Wie man dem Gewaltverdacht gegen den Monotheismus zu entrinnen vermag

*Saskia Wendel*

### *1. Gewaltförmigkeit des Monotheismus?*

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. (...) Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“<sup>1</sup> In diesen Sätzen, mit denen die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums beginnt, kommt eine zentrale Überzeugung des christlichen Bekenntnisses zum Ausdruck: Die christliche Botschaft ist eine Botschaft des Heils und der Befreiung, die sich an alle Menschen richtet und die an deren reale Lebensverhältnisse und konkrete Lebensvollzüge anknüpft. Wiewohl sie sich an alle richtet als Botschaft von umfassendem Heil und Versöhnung, so gilt sie doch insbesondere den Armen und Bedrängten, denen, die am Rande der Gesellschaft stehen. Der christliche Glaube ist daher wesentlich als Praxis bestimmt, in der die Heilsbotschaft bezeugt und weitergegeben wird in der konkreten Praxis der Nachfolge Jesu. Deshalb kommt ihm eine zutiefst ethische und ebenso zutiefst politische Ausrichtung zu, da menschliche Praxis als geschichtliche Praxis sich immer auch als gesellschaftliche Praxis vollzieht. In dieser Einschätzung unterscheide ich mich von Peter Strasser, der in seinem Beitrag davon ausging, dass Jesus die Seinen gelehrt habe, dass die Gläubigen sich dem Politischen gegenüber indifferent verhielten, und dies u. a. mit Verweis auf Joh 18,36 oder Mk 12,17, aber auch auf Röm 13,2. Die politische Dimension des Christentums lässt sich je-

---

<sup>1</sup> GS 1.

doch mit Verweis auf isolierte Bibelzitate weder verneinen noch legitimieren, sondern ist durch systematischen Rekurs auf das Zentrum des christlichen Bekenntnisses zu verdeutlichen, auf Christus selbst: Gott teilt sich selbst mit, wird Fleisch in einem konkreten Menschen und dessen Lebensgeschichte. Im Heilshandeln Jesu von Nazareth offenbart sich der barmherzige, gerechte und treue Gott, der sich unbedingt für den Menschen entschieden hat, und der allen Menschen Heil und Befreiung schenkt. Dieses Heil hat schon mitten unter uns begonnen, antizipiert in Jesu Leben, Tod und Auferweckung als Realsymbol der Liebe Gottes zu den Menschen, seine Vollendung steht jedoch noch aus in der Fülle der Zeit. Weil es aber schon begonnen hat, ist es – wiewohl seines Ursprunges als auch seiner Vollendung nach nicht von dieser Welt, so doch auch dieser endlichen Welt und Geschichte verheißen. Es gilt als umfassendes Heil allen Menschen, den Lebenden und den Toten. Doch gerade weil sich Gott in der Geschichte material bestimmt hat als der Barmherzige und Gerechte, der Recht und Gerechtigkeit schafft, und weil er sich am Kreuz in Knechtsgestalt mit den Leidenden und den Opfern der Geschichte identifiziert, sich ihnen gleichgemacht hat, richtet sich die Botschaft von Heil und Befreiung insbesondere an die Schwachen und Leidenden, an die Armen und Bedrängten, die unter Gewalt- und Unrechtsverhältnissen zu leiden haben. Verhielte es sich anders, verkäme die christliche Botschaft zu einer puren Verträöstungs-ideologie. Das Christentum wendet sich also als Botschaft des Lebens in Fülle nicht nur, aber auch gegen gesellschaftliche Verhältnisse, die diesem Leben in Fülle entgegenstehen und es zu verhindern drohen, und setzt ihnen eine parteiliche Praxis des Lebens entgegen im Namen der Würde, der Freiheit und der Unverfügbarkeit jedes einzelnen Menschen, die es anzuerkennen, zu achten und zu verteidigen gilt. Deshalb endet mit dem Christentum nicht alle Politische Theologie, sondern diese bekommt allererst einen neuen „Drive“, und zwar sowohl durch die Botschaft vom Beginn, die Botschaft vom menschengewordenen, gekreuzigten und auferweckten Sohn Gottes, als auch durch die Botschaft von der noch ausstehenden Vollendung der Geschichte im Zeichen umfassender Versöhnung, die allen verheißen ist, nicht nur den Durchgekommenen und Siegern der Geschichte.

Diese Interpretation des Christentums ist für das Thema „Kritik des Monotheismus“ von zentraler Bedeutung, denn die Einwände gegen den Monotheismus denken von den Folgen bestimmter Denktraditionen für die ethische und politische Praxis her. Insofern kann die Monotheismuskritik auch als ein Versuch

der Ideologiekritik verstanden werden mit dem Ziel, die Gewaltförmigkeit des Monotheismus zu verdeutlichen. Diese Gewaltförmigkeit wurzelt den Kritikern des Monotheismus zufolge in der Identitätslogik, die dem Monotheismus zugrunde liege. Odo Marquard etwa kritisiert in seinem *Lob des Polytheismus* den Monotheismus nicht nur deshalb, weil dieser die Welt entmythologisiere und die Vielfalt der Geschichten zugunsten einer Geschichte – der Heilsgeschichte – ausmerze, sondern insbesondere deshalb, weil es sich um die Ermächtigung einer Alleinmacht handle, um die Etablierung der Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität. Diese Kritik speist sich aus moralischen und politischen Motiven; der Glaube an den einen und einzigen Gott gilt Marquard als Glaube an einen absolutistischen Willkürherrscher, der unbedingten Gehorsam einfordere.<sup>2</sup> Auch andere Kritiken des Monotheismus besitzen eine moralische Intention, auch wenn sie sich zunächst wie etwa diejenige Peter Sloterdijks gegen den Wahrheitsanspruch des Monotheismus richten, der mit dem Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes verbunden ist. Sloterdijk beschuldigt den Monotheismus der Durchführung des Programms einer binären Logik mittels der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“, aus dieser Logik folge die Unterteilung der Welt in Subjekte und Objekte unter dem Primat des Subjekts. Der Gedanke der Subjektivität koinzidiere mit dem der unbeschränkten Macht, und Gott werde als „Hypersubjekt“ verstanden. Der Gottesglaube entspreche somit dem Kaiserprinzip, der Mensch sei der Vasall, der „Subjekt-Vikar“ des himmlischen Hypersubjekts, einem „Seins-Beamtentum“ vergleichbar: „Es ist ihres Amtes, zu denken, wie der Dienstherr denkt, und der wiederum hat durch die Offenbarung wie durch das philosophische Denken jeden Zweifel daran ausgelöscht, daß er nur als der Eine, der Höchste, als der Herr der Optima begriffen werden darf.“<sup>3</sup> Auch wenn sich Sloterdijk auf die epistemologischen Aspekte des Monotheismus konzentriert, wird deutlich, dass seine Kritik an der binären Logik weniger epistemologisch, sondern vielmehr moralisch-praktisch motiviert ist. In die gleiche Richtung zielt die Monotheismuskritik Martin Walsers: „Bloß keine Ethik für alle. Bloß keinen säkularisierten, auf Demokratie frisierten Monotheismus. Statt Glaubensleistungen nach oben, Genußfähigkeit

---

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser Kritik O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in: Ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91–116, hier bes. 98–108.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt am Main 2001, 23.

unter uns.“<sup>4</sup> Auch Jan Assmann kennzeichnet den Monotheismus durch die von ihm so genannte „Mosaische Unterscheidung“ zwischen „wahr“ und „unwahr“ in bezug auf die Religionen als Wurzel der Konstruktion kultureller Andersheit und Konfrontation über die Konstruktion von Gegenreligionen.<sup>5</sup> Doch anders als Sloterdijk beschreibt Assmann diesen Prozess als unvermeidliche Konstruktion kultureller Andersheit, die zwar – ob gewollt oder ungewollt – zu Ausgrenzung von und Gewalt gegenüber anderen Religionen und Kulturen führen könne, die aber bis zu einem gewissen Grade von Kulturtechniken der Übersetzung kompensiert werde: „Übersetzung ist also nicht als illegitime Vereinnahmung wirklicher Andersheit zu verstehen. Sie ist vielmehr der Versuch, die Grenzen durchlässiger zu machen, die durch kulturelle Unterscheidungen errichtet werden.“<sup>6</sup> Dennoch aber konstatiert auch Assmann einen Zusammenhang zwischen der Mosaischen Unterscheidung und dem Freund-Feind-Schema und damit eine politisch prekäre Folge des Monotheismus: „Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt. (...) Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. (...) Hier liegt m. E. das eigentliche ‚politische Problem‘ des Monotheismus.“<sup>7</sup> Gelingt es der Theologie also nicht, den Gewaltverdacht gegen den Monotheismus auszuräumen und zu verdeutlichen, dass der Monotheismus gerade Möglichkeitsbedingung dafür ist, Unrechts- und Gewaltverhältnisse zu kritisieren und einer Praxis, die diesen Unheilmächten und -gewalten widersteht, den Verdacht der Absurdität zu nehmen, dann steht die christliche Botschaft von umfassendem Heil und Versöhnung auf tönernen Füßen.

Zur Rechtfertigung des Monotheismus aus christlicher Perspektive kann nun – und hier stimme ich mit Strasser überein – die Trinitätslehre von entscheidender Bedeutung sein<sup>8</sup>, dies allerdings

<sup>4</sup> Vgl. M. Walser, Ich vertraue. Querfeldein, Über das Gift der Verachtung gegen das Nächste, in: Neue Zürcher Zeitung 10./11.10. 1998.

<sup>5</sup> Vgl. J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt am Main 2000, 20ff.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>7</sup> Vgl. J. Assmann, Monotheismus, in: Jahrbuch Politische Theologie 4 (2002) 122–132, hier 131f.

<sup>8</sup> Des weiteren sind zur Rechtfertigung des Monotheismus auch Reflexionen über die epistemischen Ansprüche religiöser Überzeugungen entscheidend: Werden in religiösen Überzeugungen universale Geltungsansprüche im Sinne theoretischer Gewissheit erhoben, und dies als Form der epistemischen Einstellung „wissen“? Oder handelt es sich bei religiösen Überzeugungen um Geltungsansprüche praktischer Vernunft sowie um eine Form der epistemischen Einstellung „glauben“? Was hieße dies für die Prädikation von „wahr“ und „falsch“ in bezug auf religiöse Überzeugungen wie etwa

weniger wegen einer „Gewaltentrennung in Gott“ als Basis Politischer Theologie oder einer möglichen Affinität zu polytheistischen Traditionen, sondern wegen eines zentralen Aspekts der Trinitätslehre, der für das hier zu verhandelnde Problem „Monotheismus und Gewalt“ bedeutsam ist: Gott ist keine differenzlose Einheit, keine absolute Identität, die Differenz und Besonderheit ausschließt, sondern Identität in Differenz in der Einheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist. Dabei suchte die christliche Theologie sich stets gegen zwei Versuchungen abzugrenzen, diejenige des Modalismus und diejenige des Tritheismus. Dem Modalismus, der die drei Personen lediglich als Modi und bloße Existenzweisen der einen, quasi noch hinter den Personen sich verbergenden und diese gründenden apersonalen Gottheit versteht, gelingt es nicht, die Unterschiedenheit in Gott unverkürzt zu denken: Die Personen sind bloße Momente der Existenz, eben Modi der einen Gottheit ohne differente Einzelheit und Besonderheit. Die Personen sind als Modi darüber hinaus lediglich heilsökonomisch relevant als Weise, in der Gott die Welt schafft, bewahrt und vollendet sowie als Weisen göttlicher Offenbarung. Die Gefahr des Tritheismus dagegen ist dann gegeben, wenn die drei Personen anthropomorph als drei singuläre Individuen in Gott bestimmt werden, und wenn die Einheit Gottes lediglich auf die Gemeinschaft der drei Personen verkürzt wird.<sup>9</sup>

Dem christlichen Trinitätsglauben ist es also um nichts anderes zu tun als um eine Verhältnisbestimmung von Identität und Differenz bzw. von Allgemeinem und Besonderem in Gott selbst, die weder die Einheit noch die Unterschiedenheit, weder die Allgemeinheit noch die Besonderheit verabsolutiert.<sup>10</sup> Diese Verhält-

---

das Bekenntnis zum Monotheismus? Diesen Fragen kann hier allerdings nicht nachgegangen werden.

<sup>9</sup> Vgl. zur aktuellen theologischen Diskussion um ein angemessenes Verständnis des Trinitätsglaubens jenseits von Modalismus einerseits und Tritheismus andererseits etwa G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, 317–335; G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1997; ders.: *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *HerKorr* 56 (2002), 534–537; K.-H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität*, Mainz 1999; M. Striet (Hg.), *Monotheismus und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg – Basel – Wien 2004; ders.: *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: *HerKorr* 56 (2002), 202–207; B. Stubenrauch, *Dreifaltigkeit, Regensburg* 2002; H. Vorgrimler, *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre*, in: *StZ* 220 (2002), 545–552.

<sup>10</sup> Insofern unterscheidet sich das trinitätstheologische Konzept der Einheit in bleibender Unterschiedenheit vom Hegelschen Modell der Identität von Identität und

nisbestimmung von Identität in Differenz ist nun insofern beachtenswert, als sie die von monotheismuskritischen Konzepten kritisierte Identitätslogik des Monotheismus sprengt: Gott ist „einer“, jedoch in bleibender Unterschiedenheit, und damit ist die Einheit Gottes bar jeglicher Gewaltförmigkeit. Wie kann solch ein Gedanke jedoch rational gerechtfertigt werden?<sup>11</sup>

## *2. Der Trinitätsgedanke als ein Modell von Einheit in bleibender Unterschiedenheit, das der Gewaltförmigkeit widersteht*

Um den Trinitätsgedanken rational rechtfertigen zu können, bedarf es der Verhältnisbestimmung von Einheit und Unterschiedenheit unter zwei Maßgaben: Erstens ist die Möglichkeit der wechselseitigen Vermittlung des Unterschiedenen, d. h. auch: des Einzelnen und Besonderen, das voneinander unterschieden ist, zu denken, und dazu bedarf es eines Momentes von Einheit, das diesen Bezug zu garantieren vermag. Und zweitens ist die Möglichkeit der bleibenden Eigenständigkeit, der Singularität des Unterschiedenen zu denken, die gerade darin gegeben ist, dass das Besondere über ein Moment Allgemeinheit verfügt, welches es mit dem anderen Besonderen verbindet, und welches so zugleich als Einheitsmoment des Differenten fungiert.<sup>12</sup> Das Allgemeine

---

Differenz, das Identität und Differenz im Begriff absoluter Einheit zu vermitteln sucht. Das Konzept der Einheit in bleibender Unterschiedenheit dagegen sucht das Unterschiedene durch ein Identitätsmoment miteinander zu vermitteln, welches nicht nochmals durch eine absolute Einheit gegründet oder als Moment in diese Einheit aufgehoben wird. Diese dem Trinitätsglauben zugrundeliegende Verhältnisbestimmung von Identität in Differenz lässt sich m. E. mit dem Begriff „Konstellation“ charakterisieren, den Walter Benjamin und Theodor Wiesengrund Adorno für eine nicht-identitätslogische Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Unterschiedenheit bzw. Allgemeinheit und Besonderheit verwendet haben.

<sup>11</sup> Die folgenden Überlegungen sind im Rahmen einer Replik an den philosophischen Beitrag Peter Strassers und somit primär aus philosophischer Perspektive formuliert; die aktuelle theologische Debatte um das Verständnis des Trinitätsglaubens bleibt daher weitgehend unberücksichtigt, wiewohl sich auch Folgerungen für diese Debatte ergeben, die jedoch an anderer Stelle zu explizieren und detailliert zu entfalten wären, insbesondere im Hinblick auf die Diskussion, ob erstens eine bewusstseinstheoretische Entfaltung des Trinitätsglaubens angemessen ist, ob zweitens der Personbegriff für die Bestimmung des trinitarischen Verhältnisses geeignet ist oder nicht, und ob drittens eine freiheitsanalytische Bestimmung des trinitarischen Verhältnisses als „Kommerzium von Freiheiten“, wie sie etwa Georg Essen und Magnus Striet vorgelegt haben, in eine tritheistische Drift gerät oder nicht.

<sup>12</sup> Hier wird ein weiterer Unterschied zur Philosophie Hegels deutlich: Bei Hegel ist das Besondere, das Unterschiedene, lediglich Moment des Allgemeinen, das im Prozess des Zu-sich-selbst-kommens des Absoluten in ihm aufgehoben wird. Hier dagegen ist das Allgemeine als Moment des Besonderen bestimmt, welches nicht im All-

ist damit als Moment des Besonderen ein Identitätsmoment des Unterschiedenen insofern, als das Besondere, welches als Besonderes voneinander unterschieden ist, mit anderem Besonderen dadurch geeint ist, dass ein jegliches Besonderes über ein Moment Allgemeinheit verfügt. Das Allgemeine des Besonderen wiederum macht das Besondere zu einem singulären, einzigartigen Besonderen. So gesehen bestimmt das Allgemeine im Besonderen nicht dessen Einzelheit, sondern dessen Einzigartigkeit, durch die es unhintergebar und unvertretbar *dieses* Einzelne und Besondere ist.

Diese Bestimmung des Allgemeinen als Allgemeines im Besonderen, das dessen Einzigartigkeit garantiert, und welches das differente Besondere miteinander vereint, weshalb es auch als Einheitsmoment des Unterschiedenen verstanden werden kann, wird in der Philosophiegeschichte vor allem im Kontext der philosophischen Bemühungen bedeutsam, das einzelne Dasein als ein singuläres Besonderes auszuzeichnen, als ein unvertretbar und unverfügbar Einmaliges, das von sich selbst „ich“ sagen kann. „Ich“ ist also dasjenige Dasein, das nicht bloß austauschbares Exemplar ist, sondern einmalig. Diese Perspektive der Singularität des Ichs und seines Wissens darum heißt Subjektivität.<sup>13</sup> Das Subjekt als dasjenige Moment des Ichs, welches ihm Singularität verleiht, ist nun genau jenes Moment Allgemeinheit, von dem soeben die Rede war, allerdings im Bezug auf das Ich gedacht: Ein Allgemeines im Besonderen, das dieses zu einem unvertretbar und unhintergebar Einmaligen macht. Diese Subjektperspektive eint das Dasein, welches „ich“ ist, mit anderem Dasein, das ebenso „ich“ ist wie jenes – doch zugleich unterscheidet es sich genau darin von jenem Ich, denn es ist jenem Ich, wiewohl auch Ich, ein Anderes, anderes Ich, d. h. ebenso singulär und unvertretbar Ich wie jenes, und gerade darin diesem Ich ein Anderes.

Man kann sich diesem Aspekt nun auch noch von einem anderen Begriffspaar her nähern, nämlich dem von Unbedingtheit und Bedingtheit. Das Allgemeine, gekennzeichnet als Subjekt, lässt sich auch als ein formales Moment Unbedingtheit des bedingten Ichs verstehen, welches dieses Ich zu einem unvertretbar Einmaligen macht. Dieses Moment Unbedingtheit ist Möglichkeitsbedingung dafür, dass das „ich“ überhaupt um sich selbst weiß, dass es um

---

gemeinen aufgeht; umgekehrt verliert sich das Allgemeine nicht im Besonderen, sondern bleibt gerade als Einheitsmoment des Unterschiedenen erhalten.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu ausführlich vor allem im Rekurs auf entsprechende Überlegungen Dieter Henrichs K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main 1994.

sein Wissen um sich weiß, und dass es aufgrund dieses Wissens um sich zu sich selbst „ich“ sagen kann. Diese Reflexionen zum Begriff des Unbedingten und dessen Bezug zum Begriff des Subjekts lassen sich durch Rekurs auf Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre deutlich machen. Fichte bestimmte nämlich das Unbedingte als unbedingtes Ich und als unbedingte Freiheit und setzt diese wiederum zu einem unbedingten Sollen in Bezug.<sup>14</sup> Zu dieser Bestimmung des Unbedingten gelangt er durch eine transzendente Analyse des Selbstbewusstseins: durch das Selbstbewusstsein als Form von Wissen um sich im Sinne eines reinen „ich bin und weiss darum, dass ich bin“ ist ein Moment Unbedingtheit im Ich eingeschrieben, das Fichte „unbedingtes“ bzw. „absolutes“ Ich nennt. Damit wird die Ich-Instanz bzw. Ich-Perspektive des Einzel-Ichs bezeichnet, die Möglichkeitsbedingung der einzelnen Vernunftvermögen dieses Ichs ist. Fichte spricht allerdings nicht nur von einem unbedingten Ich, gleichbedeutend mit Subjektivität, sondern auch von einer unbedingten Freiheit, die mit dem unbedingten Ich koinzidiert, daher bezeichnet er das absolute Ich auch als „Thathandlung“.<sup>15</sup> Das unbedingte Ich ist frei, weil es als Thathandlung um sich weiß in Form eines Wissens, das jede weitere Erkenntnis und alle Handlungen des Ichs begleitet. Das reine Tätigsein des Ichs ist reines Vermögen, pures Können in der Einheit von Aktivität und Passivität, und das heißt: reine Freiheit. Jene unbedingte Freiheit im Sinne eines puren Vermögens realisiert sich in ihrer Entsprechung zu einem unbedingten Sollen. Somit ist im unbedingten Ich zugleich eine formale und in ihrer Formalität unbedingte Freiheit mitgesetzt, die sich von der bedingten und auf Materialität abzielenden Willensfreiheit als einzelnes Vermögen der Vernunft unterscheidet und dieser als deren Möglichkeitsbedingung noch voraus ist.<sup>16</sup> Unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit sind Möglichkeitsbedingung des bedingten Ichs und der bedingten Freiheit, denn diese können aufgrund ihrer Bedingtheit nicht als Grund der Unbedingtheit, die im Selbstbewusstsein gegeben ist, aufkommen. Für Fichte impliziert dieser Gedanke jedoch nicht nur einen transzendentallogischen Begründungszusammenhang, sondern auch eine ontologische Verpflichtung: Bedingtes existiert, denn das endliche Ich weiß, dass zumindest es selbst existiert. Dieses Wissen um die eigene Existenz ist im Selbstbewusstsein mitgesetzt. Doch das Bedingte kann nicht für sein eige-

---

<sup>14</sup> Vgl. z. B. J. G. Fichte, Fichtes Werke. Hg. v. I. H. Fichte. Band II, Berlin 1971, 696–709.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu etwa Fichtes Werke. Band I, Berlin 1971, 91.

<sup>16</sup> Vgl. Fichtes Werke. Band V, Berlin 1971, 513–523.



nes Dasein aufkommen, und auch das Bedingte, aus dem es stammt, kann nicht die Möglichkeit der Existenz von Bedingtem überhaupt garantieren. Darum ist das Sein eines schlechthin Unbedingten als Grund des Bedingten anzunehmen, das im Selbstbewusstsein des bedingten Ichs zur Erscheinung kommt, denn anders könnte es nicht Grund des Unbedingten im Bedingten sein. Folglich ist das schlechthin Unbedingte ebenso als unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit zu bestimmen.<sup>17</sup> Das heißt: Das schlechthin Unbedingte ist Subjekt, da Subjektivität die Einmaligkeit und darin zugleich die Allgemeinheit der Ich-Perspektive bezeichnet. Das schlechthin Unbedingte lässt sich darum „Gott“ nennen, welcher als unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit Tathandlung ist in der Einheit von Aktivität und Passivität.

Fassen wir kurz zusammen: Das Allgemeine ist als Moment des Besonderen zu begreifen, das es zu einem Singulären macht. Darin verbindet es einerseits das singuläre Besondere miteinander, weil ein jegliches Singuläres über dieses Moment Allgemeinheit verfügt, andererseits ist die bleibende Unterschiedenheit des Besonderen in seiner Singularität garantiert. Das Allgemeine kann nun auch als ein Unbedingtes verstanden werden, welches im Blick auf dasjenige Dasein, das sich als „ich“ bezeichnet, als Subjektivität und Freiheit bestimmt werden kann. Repliziert man dies nun auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Allgemeinheit und Besonderheit in Gott, so kann man sagen: Das Allgemeine in Gott ist seine Unbedingtheit, und diese wiederum lässt sich als Subjektivität und Freiheit charakterisieren. Ja noch mehr: Gott ist das schlechthin Unbedingte, da nicht der Bedingtheit unterworfen, und dieses schlechthin Unbedingte ist unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit. In seiner Unbedingtheit ist Gott singulär, einer und einmalig, denn wenn das Unbedingte als Moment des Bedingten Möglichkeitsbedingung der Einmaligkeit dessen ist, dessen Moment es ist, dann ist das schlechthin Unbedingte, also Gott, als schlechthin einmalig zu denken, also als unbedingtes Ich, Subjekt. Denn anders könnte das Unbedingte nicht Möglichkeitsbedingung der Einmaligkeit, d. h. der Subjektivität des Bedingten sein. Damit handelt es sich bei dem skizzierten Verständnis Gottes ohne Zweifel um einen monotheistischen Gottesgedanken. Als Subjekt ist Gott als das schlechthin Unbedingte und Allgemeine zugleich unbedingte Einmaligkeit. Doch darin haftet Gott jedoch anders als von Kritikern des Monotheismus behauptet nichts Herrschaftliches oder Gewaltförmiges an. Denn Subjektivität bedeutet nichts anderes als die

---

<sup>17</sup> Vgl. Fichtes Werke. Band II, 697f. und Band V, 455.512f.

Einmaligkeit der Ich-Perspektive als Möglichkeitsbedingung der Vernunftvermögen und als Bedingung der Möglichkeit der Beziehung zum Anderen seiner selbst. Zum anderen ist die Freiheit Gottes keine Willkürfreiheit, sondern eine Freiheit, die mit Moralität korrespondiert. Denn ist Gott wirklich unbedingte, so ist er auch moralisch, da im Unbedingten Sollen und Wollen bzw. Können zusammenfallen: Unbedingte Freiheit ist ein Können, das einem unbedingten Sollen vollkommen entspricht. Dieses Sollen limitiert jedoch keineswegs die unbedingte Freiheit, denn es ist kein von außen gesetztes, determinierendes Sollen im Sinne eines heteronomen Zwangs, sondern ein Sollen, das an Freiheit gebunden ist, worauf bereits Immanuel Kant hingewiesen hatte: Freiheit und Moralität weisen wechselweise aufeinander zurück, da Sollen Können voraussetzt und umgekehrt das Sollen in Freiheit erkannt wird. Die Unbedingtheit Gottes schließt also seine Moralität ein.<sup>18</sup> Ein gewalttätiger Gott im Sinne eines bedingungslosen Gehorsam einfordernden Willkürherrschers, der die Freiheit des Menschen missachtet, widerspräche somit sich selbst.<sup>19</sup>

In diesem Zusammenhang ist im Übrigen darauf hinzuweisen, dass der Glaube an den einen und einzigen Gott überhaupt erst die Haltung des Vertrauens und der Hoffnung auf Versöhnung ermöglicht, die den Glauben auszeichnet. Schon Kant hatte darauf verwiesen, dass ein moralischer Anspruch ohne Hoffnung auf die Einheit von Tugend und Glückseligkeit sinnlos wäre, und dass es daher eines Gottes bedarf, der diese Einheit und damit auch den Sinn von Moralität zu garantieren vermag – nicht als Grund, jedoch als notwendige Folge der Moral. Denn es nützt dem moralischsten Menschen nichts, wenn auf ihn doch nur das ‚tiefe Grab wartet, das ihn verschlingt‘. Und welchen Sinn hätte alle Moral, wenn die Unschuldigen von Leid und Übel geschlagen und verfolgt werden? Kant formuliert daher anders als von Strasser ver-

---

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 288–293.

<sup>19</sup> Gott als unbedingte Freiheit kann also nicht gegen diese Freiheit handeln, die er selbst ist. Damit kann er auch nicht die Freiheit des Geschöpfes missachten, weil sich dessen Freiheit seiner Freiheit verdankt. Gott kann nicht anders denn als unbedingte Freiheit die Freiheit der Kreatur zu achten – und dies im Übrigen auch dann, wenn sich diese in ihrer endlichen Freiheit gegen das Unbedingte wendet, dem es sich verdankt. Diese These ist auch entscheidend für die Diskussion des Problems der Theodizee (vgl. hierzu z. B. A. Plantinga, *The Free Will Defence*, in: B. Mitchell [Hg.], *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971, 105–120; Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* [wie Anm. 18], 266–275; M. Striet, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: H. Wagner [Hg.], *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg – Basel – Wien 1998, 48–89).

mutet keinen Deismus, sondern eine philosophische Theologie der Hoffnung, die auf der Ethik als *prima philosophia* basiert. Denn weder ist alles damit getan, dass der Mensch nur moralisch zu sein braucht – aufgrund des Faktums des radikal Bösen ist das niemals möglich, noch hält sich Gott aus allem heraus, ist er doch Garant des höchsten Gutes und damit immer schon auf menschliche Praxis bezogen. Und das ist kein schwacher, schon gar kein Technokratengott, sondern ein starker Gott, der unsere Hoffnung auf ein „Mehr als das, was ist“ zu verbürgen vermag.

Ist Gott nun in seiner Unbedingtheit als Subjekt bestimmt, dann bleibt allerdings die Frage: Inwiefern ist Gott als Subjekt auch Person? Denn Personalität gilt ja als die Perspektive des Ichs, die seine Relationalität zu anderen bezeichnet. Das Ich vermag sich als Person zu einem Anderen in Beziehung zu setzen und diesem Anderen ein Anderer, ein personales Gegenüber, zu werden, wiewohl von diesem anderen bleibend unterschieden aufgrund seiner Einmaligkeit.<sup>20</sup> Ist Gott nun in ebenjenem Sinn „Person“, wie es von dem Dasein ausgesagt wird, das zu sich „ich“ sagen kann?

Die Person-Perspektive wird man Gott zunächst hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Gott und Dasein zusprechen können: Gott setzt sich zu einem Anderen, dem Dasein, in Beziehung, und dieses relationale Verhältnis kann als personal verstanden werden, da als Beziehungsverhältnis zwischen Ich und anderem Ich zu deuten. Allerdings unterscheidet sich dieses Verhältnis von einem innerweltlichen Verhältnis von Dasein zu Dasein, und dies in zweifacher Hinsicht:

Erstens ist das Dasein ein Gott gegenüber Anderes, das Gott aus sich selbst herausgesetzt hat. Gott ist Grund dieses Daseins, der Anderes als Anderes gesetzt hat sowie den Unterschied zwischen Gott und Dasein, da sich das Andere Gott verdankt, aus dem es stammt. Dieses Andere hat Gott als Bild seiner selbst aus sich herausgesetzt, als *imago Dei*. Als Bild ist das Dasein einerseits mit Gott vereint, da aus Gott stammend und so das göttliche Sein in sich tragend. Andererseits ist es als Bild von Gott unterschieden, da es sich Gott als Grund verdankt und nicht selbstursprünglich, sondern radikal abhängig ist.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Vgl. zu dieser Bestimmung der Personalität und deren Bedeutung für die Relation zwischen Ich und Anderem ausführlich S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 292–298; dies.: *Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), 559–569.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Begriff des Bildes im Bezug auf Überlegungen von Meister Eckhart und Fichte Wendel, *Affektiv und inkarniert* (wie Anm. 20), 195–209.

Zweitens ist Gott als Grund des Anderen, zu dem er in ein personales Verhältnis tritt, kein Einzelnes wie das Dasein. Denn er ist Grund, nicht Teil der Welt im Sinne eines Einzelseienden, und somit existiert er auch nicht als Einzelnes neben unendlich vielen Einzelnen. Bezeichnet man Gott daher als „Person“, so kann dieser Ausdruck nicht Einzelheit im Sinne der Einzelheit des innerweltlich Seienden bezeichnen, also nicht Individualität. Doch genau besehen besagt der Ausdruck „Person“ bereits im Blick auf das Einzelseiende nicht einfach Einzelheit, Individualität. Denn Person ist im Unterschied zum „etwas“, zum dinghaft Seienden, dasjenige Besondere, das unvertretbar und unwiederholbar einmalig ist, und das gerade aufgrund seiner Einmaligkeit dazu fähig ist, sich zum Anderen seiner selbst in Beziehung zu setzen und in Beziehung zu sein. Dennoch aber ist ein Unterschied zwischen der Personalität des Daseins und der Personalität Gottes herauszustellen: *Gott ist nicht Dasein, sondern dessen Grund. Als Grund, nicht Teil, steht Gott nun nicht nur zu einzelner Dasein, zu einzelnen Personen in Beziehung, sondern zum Gesamt des In-der-Welt-seins, zum Gesamt der Bilder seiner selbst, deren Grund er ist.*

Von der Kennzeichnung Gottes als Subjekt und als Person ausgehend eröffnet sich nun die Möglichkeit einer Verhältnisbestimmung von Einheit in bleibender Unterschiedenheit in Gott, und zwar dann, wenn man sich folgenden Fragen stellt: Wieso bestimmt sich die Personalität Gottes, also seine Relationalität Anderem gegenüber, als innergöttliche Dreiheit von Personen? Und inwiefern vergegenwärtigen die drei Personen die Einheit und Einmaligkeit Gottes?

An dieser Stelle wird meiner Ansicht nach noch einmal der Bildgedanke bedeutsam: *Gott hat Anderes als sein Bild aus sich herausgesetzt und so ins Dasein, oder besser: als Dasein gesetzt. Darum heißt das Dasein, das nicht „etwas“, sondern Person ist, „imago Dei“, welches als Bild Gottes ein Moment Unbedingtheit in sich trägt, das das einzelne Dasein zu einem einmaligen Dasein macht. Doch dieses Sich-ins-Bild-setzen Gottes vollzieht sich nicht erst in der Setzung des Unterschieds von Gott und Dasein, also im Schöpfungsakt. Gott trägt den Unterschied bereits in sich selbst, hat sich in sich selbst bereits schon als Bild gesetzt, und die Schöpfungs-differenz ist quasi Bild dieser innergöttlichen Differenz, Bild des innergöttlichen Bildes. Der Unterschied in Gott ist jedoch nicht als Setzen einer Andersheit zu verstehen, die sich Gott verdankt und von ihm radikal abhängig ist, sondern als Anderes seiner selbst, als göttliches Anderes, das ganz er selbst ist, doch zugleich als Bild ein Anderes seiner selbst. Wieso aber dieser Unterschied bereits in Gott selbst?*

Weil Gott als unbedingtes Ich Selbstbewusstsein ist: die Ich-Perspektive impliziert nämlich ein Wissen um sich, ein Bewusstsein seiner selbst, aufgrund dessen „ich“ überhaupt erst „ich“ zu sich sagen kann. Bewusstsein schließt nun Gerichtetsein, Intentionalität auf ein Anderes hin mit ein. Das Selbstbewusstsein Gottes ist jedoch im Unterschied zu dem des Daseins nicht auf ein Anderes gerichtet im Sinne eines externen Phänomens, denn dann wäre Gott durch ein Anderes bedingt, das neben oder außer ihm bestünde, und dann wäre Gott nicht schlechthin unbedingt. Bezieht sich Gott somit in seinem Bewusstsein seiner selbst auf sich selbst, setzt er sich selbst als ein Anderes im Sinne eines Bildes seiner selbst, das kein externes Anderes ist, sondern er selbst. Diese Andersheit in Gott selbst ist also, da sie keine sich Gott verdankende Andersheit (also Dasein) ist, Gott selbst, dann aber ist sie ebenso schlechthin Unbedingtes, und das heißt: ebenso unbedingtes Ich, Tathandlung, Selbstbewusstsein, da sich nicht einem anderen verdankend, sondern sich selbst. Darin, in seiner Unbedingtheit, ist das Andere, das Bild des Unbedingten, schlechthin einmalig, denn ist Gott als Unbedingtheit zugleich Einmaligkeit, so ist er es auch im Bild, das er selbst ist. Die Einheit des Unterschiedenen in Gott ist somit in der schlechthinigen Unbedingtheit Gottes gegeben, die unbedingtes Ich und unbedingte Freiheit ist, doch genau in dieser Einheit ist bereits der Unterschied gesetzt, weil Gott sich auf sich selbst beziehend als ein Anderes setzt, das als Bild seiner selbst ebenso einmalig ist wie das, dessen Bild es ist. In diesem Verhältnis von Einheit in bleibender Unterschiedenheit sind nun Selbstbewusstsein und das ihm Andere, das es selbst ist, miteinander verbunden. Da es sich jedoch um eine Verbindung des Unterschiedenen im Selbstbewusstsein handelt, welches immer schon Gerichtetsein impliziert, kann man dieses Verhältnis auch als ein Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung bezeichnen, in dem sich das Unterschiedene in seiner Einmaligkeit anerkennt und darin auch material bestimmt.<sup>22</sup> In diesem Anerkennungsverhältnis manifestiert sich die Einheit, die bleibende Unterschiedenheit ist, denn einerseits kann sich nur bleibend Unterschiedenes wechselseitig anerkennen und sich darin gerade als Unterschiedenes anerkennen, und andererseits ist das Unterschiedene in eben jener Anerkennung immer schon miteinander verbunden, allerdings aufgrund der Ein-

---

<sup>22</sup> Diese Bedeutung des Anerkennungsaktes haben sowohl Hegel als auch Fichte herausgestellt, vgl. hierzu auch E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, Regensburg <sup>3</sup>2000, 188–191.

heit in der Unbedingtheit, die sich im Unterschiedenen vergegenwärtigt, oder besser: die das Unterschiedene je schon ist.

Diese Verbundenheit im Anerkennungsverhältnis, in der sich das schlechthin Unbedingte in seiner Unterschiedenheit immer schon material bestimmt, kann nun als Personalität bezeichnet werden, da Personalität als Relationalität bestimmt wurde.<sup>23</sup> Die göttlichen Personen sind also „Personen“ als Bilder des Unbedingten, die das Unbedingte je schon selbst sind, Einmalige, die sich stets wechselseitig aufeinander beziehen und damit in einem interpersonalen Verhältnis zueinander stehen. Diese Einheit in der bleibenden Unterschiedenheit kennzeichnet den einen und einzigen Gott. Wenn aber die innergöttliche Differenz der Personen als reziprokes Anerkennungsverhältnis zu verstehen ist, dann ist es auch erlaubt, das Verhältnis der Personen als ein Verhältnis der Liebe zu kennzeichnen. Denn zum Anerkennungsverhältnis gehört in der Tradition der Anerkennungslehre nicht nur Selbstbewusstsein, sondern auch Liebe im Sinne eines reziproken Verhältnisses des Liebens und Geliebtwerdens und des Gebens und Empfangens.<sup>24</sup> Ein Gott jedoch, der in sich selbst Anerkennung ist und somit nicht allein Selbstbewusstsein, sondern auch Liebe, ist kein gewalttätiger Gott, kein „Himmelstyrann“. Dieser Liebe – als Liebe Gottes, d. h. des schlechthin Unbedingten, ist sie unbedingte, vollkommene Liebe – widersprechen Herrschaft und Gewalt. Daher kann niemand im Namen des drei-einen und einzigen Gottes, der in sich unbedingte Liebe ist, Gewalt ausüben, ohne diesem Gott zu widersprechen, denn wie heißt es doch in 1 Joh 4,8: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe.“

---

<sup>23</sup> Vgl. zur Verbindung von Personalität und Anerkennungsverhältnis auch Wendel, *Affektiv und inkarniert* (wie Anm. 20), 309–313.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu etwa Fichtes Werke, Band V, 538–551; vgl. am Beispiel Hegels und Meads auch Honneth, *Kampf um Anerkennung* (wie Anm. 22) 153–175. Es wäre näher auszuarbeiten, inwiefern der Geist als dritte Person des innertrinitarischen Verhältnisses – ganz in der Tradition der Trinitätslehre – als das Band zwischen Vater und Sohn zu kennzeichnen ist, das die Liebe ist, wie also der Dritte das Verhältnis der Liebe zwischen erster und zweiter Person mitkonstituiert und wie der Dritte in diesem Verhältnis (mit-) geliebt wird. Dadurch wäre der Eindruck zu widerlegen, dass das hier skizzierte Modell der Einheit in bleibender Unterschiedenheit allein eine „Dualität“ in Gott zu denken vermag, nicht aber die Trinität. Ob etwa Emmanuel Lévinas' Reflexionen zur Bedeutung des Dritten (*le tiers*), der sich im Antlitz des Anderen (mit-)offenbart und (mit-)anerkannt wird (vgl. z. B. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg – München 1987, 308f. 443; ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg – München 1992, 285. 342ff.), im Verhältnis zwischen Ich und Anderem hierzu wichtige Anstöße zu geben vermögen, wiewohl Lévinas selbst dieses Verhältnis nicht als reziprokes Anerkennungsverhältnis, sondern als asymmetrisches Verhältnis der Anerkennung des Anderen konzipiert, wäre weiter zu diskutieren.