

Das trinitarische Bekenntnis als Grundstruktur des neutestamentlichen Zeugnisses

Die trinitätstheologische Konzeption Walter Kardinal Kaspers

1. Einleitende Bemerkungen

Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, dass im theologischen Denken der Gegenwart die Trinitätslehre eine Art Führungsrolle übernimmt und damit die Vormachtstellung des Offenbarungsbegriffs ablöst. Während nach dem Zweiten Vatikanum in der Offenbarungsthematik das vorrangige „Prinzip neuzeitlicher Theologie“ (Peter Eicher) gesehen wurde, hat sich in den letzten Jahren eine Art Paradigmenwechsel vollzogen. Das theologische Interesse verlagerte sich deutlich von der Erörterung des Offenbarungsgeschehens hin zu einem intensivierten Nachdenken über Gott selbst.¹

Auf dem westlichen Buchmarkt wurden in den letzten 20 Jahren mehr als 60 größere Monographien über die Trinitätstheologie publiziert. Das gesteigerte Interesse an diesem dogmatischen Traktat dürfte zu einem Gutteil auf die Überzeugung zurückzuführen sein, ein deutlich profilierter Gottesbegriff würde im pluralistischen Religionskontext zu einer Klärung der Identität des Christlichen beitragen.² Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang z. B. D`Costas Versuch, anhand des

¹ Symptomatisch dafür ist die Tatsache, dass Greshakes „Trinitarische Theologie“ aus dem Jahr 1997 ein Jahr später bereits in dritter Auflage erschienen ist. - Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 3. Aufl. 1998; ders., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 2. Aufl. 1999; ders., *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, in: G. Pöltner (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Freiburg 1981, 75-86. - Verweisen ist auch auf folgende Werke: B. Stubenrauch, *Dreifaltigkeit. (Topos plus, 434)*, Regensburg 2002 (und meine Rez. dieses Buches in: *FKTh* 21 [2005], 158-160); J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 3. Aufl. 1977, 205-223; ders., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 2. Aufl. 1977, 21-30; ders., *Das Credo von Nikaia und Konstantinopel: Geschichte, Struktur und Gehalt* (1981), in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 116-127; K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 (Kriterien, 40); ders., *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis der Einheit* (1994), in: ders., *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie. Bd. 2*, Freiburg 1996, 333-353. (Ausgewählte Schriften, 2) und G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 6. Aufl. 2005, 415-476.

² Die folgenden Überlegungen gehen auf einen Vortrag zurück, den ich an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gehalten habe. Der Vortragsstil meiner Ausführungen wird bewusst beibehalten.

trinitarischen Gottesbegriffs eine genuin christliche Religionstheologie zu entwickeln.³ Die Trinitätstheologie erhält bei D`Costa den Status einer transzendentalen Bedingung des interreligiösen Dialogs. Damit dürfte bereits deutlich geworden sein, dass der Trinitätstheologie gegenwärtig höchste Aktualität zukommt. Von ungleich größerem Gewicht für die hier behandelte Thematik ist freilich die Tatsache, dass die Frage nach dem trinitarischen Gott ins Zentrum der dogmatischen Theologie führt. In den folgenden Überlegungen soll der Versuch unternommen werden, im kritischen Bedenken der trinitätstheologischen Konzeption Walter Kaspers die entscheidenden Aspekte der christlichen Gotteslehre zu beleuchten. Die Trinitätslehre ist in der Vergangenheit vielfach zu einem „irrelevanten Lehrstück“ geworden. In der Absicht, diese Fehlentwicklung zu korrigieren, hat der frühere Tübinger Dogmatiker mit seinem Werk „Der Gott Jesu Christi“ einen „eigenen systematischen Entwurf“⁴ vorgelegt. Dabei lässt er sich von der Absicht leiten, das trinitarische Bekenntnis wieder stärker im gelebten Glauben zu verankern und als Interpretament heilsgeschichtlicher Gotteserfahrungen zu verstehen. Kasper entwickelt seine Trinitätstheologie unter drei verschiedenen Gesichtspunkten:

a) die offenbarungstheologische Perspektive

Unter offenbarungstheologischer Rücksicht zeigt er, welche fundamentale Bedeutung das trinitarische Bekenntnis für den christlichen Glauben besitzt. Dabei stützt er sich auf einen relationalen Personbegriff, der eine sachgemäße Auslegung des biblischen Zeugnisses ermöglichen soll.

b) die philosophische Perspektive

Unter philosophischer Rücksicht sucht der ehemalige Dogmatiker plausibel zu machen, dass die innertrinitarische Liebe als Antwort auf die Frage der Vernunft nach Identität und Differenz verstanden werden kann. Allein der trinitarische Gott gibt - so die These - auf die Sinnfrage des Menschen eine tragfähige Antwort. Dabei greift Kasper auf den - von dem Tübinger Theologen Johannes von Kuhn (1806-1887) übernommenen - philosophischen Begriff der „absoluten Person“ zurück.

c) die neuzeitliche Perspektive

In Auseinandersetzung mit Karl Rahner geht Kasper der Frage nach, unter welchen Bedingungen der individualistische und der dialogische Personbegriff der Neuzeit in der Trinitätstheologie verwendet werden können.

2. Die offenbarungstheologische Perspektive: Die personale Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes

Der in Kaspers Entwurf dominierende Personbegriff beschreibt Personsein als reine Relationalität. Diesen Personbegriff hat der Tübinger Dogmatiker bereits in den 70-er Jahren entwickelt, als er sich mit einer Christologie von unten und insbesondere mit den Fragen der Präexistenz und der Gottessohnschaft Jesu auseinandersetzte. Er

³ Vgl. G. D`Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh 2000; auch W. Jeanron, *Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?* in: *Conc (D) 37 (2001)*, 104-114; Cl. Geffré, *Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus*, in: *Conc (D) 37 (2001)*, 73-81 und Chr. Theobald, *„Gott ist Beziehung“*. Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität, in: *Conc (D) 37 (2001)*, 34-45.

⁴ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 3. Aufl. 1995, 369 (1. Aufl. 1982).

gelangte dabei zu der Überzeugung, dass das christologische Bekenntnis trinitarisch verortet sein muss.

Kasper will nachweisen, dass das trinitarische Bekenntnis die „Grundstruktur“ des neutestamentlichen Zeugnisses bildet, mit dem der Glaube an den Gott Jesu Christi „steht und fällt“. Das johanneische Wort „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) bringt eine Einheit des Erkennens, Wollens und Handelns zum Ausdruck, die nicht als metaphysische Wesenseinheit, sondern als personale Gemeinschaft aufzufassen ist, als eine Form von Einheit, in der Sein nicht als „Substanz“, sondern als „Vollzug“ und „personale Relation“⁵ verstanden werden muss.

a) Gott als vollkommene Freiheit und Liebe

Mit seinem Versuch einer Wesensbestimmung Gottes im Horizont neuzeitlicher Freiheitsphilosophie verfolgt Kasper die Absicht, sich möglichst nah an die Aussagen der Schrift zu halten. Dabei bestimmt er Gott nicht als *absolute Substanz*, sondern als *vollkommene Freiheit*. Seiner Einschätzung nach konnte die scholastische Theologie aufgrund der Ersetzung des biblischen Gottesnamens durch den philosophischen Seinsbegriff den lebendigen Gott der Geschichte nicht mehr adäquat zum Ausdruck bringen.

b) Jesus Christus als „radikale Herkünftigkeit von Gott und radikale Übereignetheit an Gott“

Während Kasper seine Aussagen zur Person des Vaters - wie sich unter Punkt 3 b) zeigen wird - im Kontext der Frage nach einem letzten Grund aller Wirklichkeit entwickelt, bewegen sich seine Ausführungen über die Person Jesu Christi im Horizont der Theodizeefrage. Die christliche Erlösungsbotschaft richtet ihren Blick auf die Solidarität Gottes mit den Leidenden. Der Glaube spricht dabei vom Ereignis der „*absoluten Liebe*“ Gottes.

In Jesus ist Gott endgültig in die Geschichte eingetreten, um seine Herrschaft als Reich der „*Freiheit in der Liebe*“ zu errichten. Kasper versucht, die Christologie dadurch auf eine historisch tragfähige Basis zu stellen, dass er das *Sohnesbewusstsein Jesu* als Ausgangspunkt seiner Überlegungen wählt. Dieses methodische Verfahren erlaubt es, auch dann noch von einer vorösterlichen Christologie zu sprechen, wenn erwiesen sein sollte, dass Jesus keinen im Neuen Testament bezeugten Würdetitel explizit für sich in Anspruch genommen hat. Das entscheidende Argument dafür, dass Jesus sich selbst als den *Sohn des ewigen Vaters* verstanden hat, ist in seiner Gottesanrede („Abba“) zu finden.

Nach Kaspers Überzeugung ist in Jesu Verhältnis zum Vater der Sache nach die Zweinaturenlehre bereits grundgelegt. In seinem Sohnsein ist Jesus „radikale Herkünftigkeit von Gott und radikale Übereignetheit an Gott“. Die spätere

⁵ Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 196; auch ders., *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, in: J. Sauer (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg 1977, 121-150; W. Kasper, „*Einer aus der Trinität ...*“ *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive* (1985), in: ders., *Theologie und Kirche*. Mainz 1987, 217-234. - Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Bericht von S. Orth (*Aufhebung der Grenzen? Die Neutestamentler und der Gott des Juden Jesus*, in: *HerKorr* 55 (2001), 298-301) über eine Tagung der katholischen Neutestamentler im deutschen Sprachraum, die dem Thema „*Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testamentes*“ gewidmet war.

Sohneschristologie stellt nur die „Auslegung“ und „Übersetzung“ dessen dar, was im *Sohnesgehorsam* und in der *Sohneshingabe* Jesu verborgen gegenwärtig ist. Wo das Neue Testament die indirekte Christologie zu einer direkten entfaltet, geht es stets um das eine Thema: Jesus Christus ist „Wort und Bild“ des Vaters, in dem der verborgene Gott für uns offenbar geworden ist.

Ganz im Sinne Kaspers bemerkt Thomas Söding, dass das Neue Testament „die stärksten Anhaltspunkte“ für die dogmatische Entwicklung der Trinitätslehre markiert und „die entscheidenden theologischen Vorgaben“ dieser Lehre formuliert.⁶ Angesichts der Analyse dieses Exegeten scheint mir die Behauptung Karl-Heinz Ohligs, die Trinitätslehre besitze „keinerlei biblische Grundlage“⁷, nicht nachvollziehbar.

c) Der Heilige Geist als „Liebe Gottes in Person“

Nach den Aussagen der Schrift wirkt der Geist als *personaler* Geber der Heilsgaben. Dabei steht die Pneumatologie freilich vor der Schwierigkeit, dass der Geist im Unterschied zum Vater und zum Sohn gleichsam ohne Antlitz ist. Bei dem Versuch, die dritte Person der Trinität adäquat zu beschreiben, hat das Bild, das den Geist als Liebe versteht, die größte Wirkungsgeschichte entfaltet.

Bei der Beantwortung der Frage, wie der Geist die Liebe und Gabe Gottes in Person sein öfne, wenn das Liebe- und Gabesein das *Wesen Gottes* ausmacht und somit allen göttlichen Personen zukommt, greift Kasper auf die augustinische Unterscheidung zwischen „Liebe im personalen Sinn“ und „Liebe im wesenetlichen Sinn“ zurück. Der Geist ist sozusagen die „persongewordene Liebe“ zwischen Vater und Sohn. Eine wirklich heilsgeschichtlich begründete Trinitätslehre darf die Werke der trinitas nicht in undifferenzierter Weise als *opera indivisa* verstehen.

3. Die philosophische Perspektive: Die Trinitätslehre als Antwort auf Fragestellungen der Vernunft

a) Die innertrinitarische Liebe als Antwort auf die Frage nach der Einheit in der Vielheit

Das Bekenntnis zum einen Gott in drei Personen ist ein unausdenkbares Geheimnis des christlichen Glaubens. Dieses Faktum schließt aber die Möglichkeit, dass von philosophischen Fragestellungen her ein denkerischer Zugang zum Trinitätsglauben zu gewinnen ist, nicht apriori aus.

Mit der Frage nach der Verstehbarkeit und dem Sinn der *Wirklichkeit schlechthin* ist das philosophische Problem von *Einheit und Vielheit* aufs engste verbunden. Das trinitarische Bekenntnis steht - so Kaspers These - in Beziehung zu bestimmten Urfragen des Menschen. Es verweist auf eine *Einheit in der Vielheit*, eine Einheit, „die das Viele nicht vereinnahmt, sondern zu einem Ganzen gestaltet, eine Einheit, die nicht Armut, sondern Fülle und Vollendung“ bedeutet.

⁶ Th. Söding, Art. Trinität. I. Biblisch-theologisch, in: LThK Bd. 10 (3. Aufl. 2001), Sp. 239-242, hier 240.

⁷ K.-H. Ohlig, Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität. Mainz 1999, 125; vgl. auch B. Stubenrauchs Rez. der fragwürdigen Publikation Ohligs in: TThZ 108 (1999), 164 f.

Die Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist ist die einende Einheit in der Dreiheit. Kasper befragt die theologischen Traditionen des Ostens und des Westens im Hinblick darauf, wie sie diese fundamentale Erkenntnis vermitteln. Die mit der östlichen Sicht der Einheit Gottes gegebene Gefahr eines *subordinatianischen Monarchianismus* schätzt der ehemalige Tübinger Dogmatiker geringer ein als die aus dem westlichen Verständnis resultierende Gefahr eines *Modalismus*.

Kasper stützt sich in seiner trinitätstheologischen Konzeption wesentlich auf das hohepriesterliche Gebet, das die gesamte Trinitätslehre in nuce enthält. Das Abschiedsgebet Jesu beschreibt die Einheit des dreieinigen Gottes als eine *vollkommene Gemeinschaft*. Bei dieser göttlichen *Einheit in der Liebe* handelt es sich um „personale Einheit im vollkommensten Sinn“⁸. Diese ist als Wesensidentität zu verstehen.

b) Die „absolute Person“ des Vaters als Grund der Einheit in Gott und letzter Einheitsgrund aller Wirklichkeit

Im Unterschied zum relationalen Personbegriff entstammt der in Kaspers Trinitätstheologie ins Spiel gebrachte Begriff der „absoluten Person“ dem anthropologischen Kontext letzter Fragen der Existenz. In den philosophisch argumentierenden Passagen seines Entwurfs will der jetzige Kardinal plausibel machen, dass allein der personale Gott des christlichen Glaubens eine tragfähige Antwort auf die tiefsten existentiellen Fragen des Menschen geben kann. Der Mensch, der von der Sinnhaftigkeit seiner eigenen personalen Existenz überzeugt ist, kann nicht umhin anzunehmen, daß auch Gott als der letzte Einheitsgrund aller Wirklichkeit seinem innersten Wesen nach - freilich *via analogiae* verstanden - personal strukturiert ist.

Im trinitarischen Bekenntnis ist - so Kaspers These - „die letzte konkrete Bestimmung“ der in der philosophischen Existenzfrage unbestimmt aufleuchtenden Gottesidee zu sehen. Dadurch, dass Kasper den Kuhnschen Begriff der „*absoluten Person*“ nicht als *absolute Geistigkeit*, sondern als *vollkommene Liebe* bestimmt, kann er diesen Begriff mit der relationalen Variante des trinitarischen Personbegriffs verschmelzen. Der Tübinger Dogmatiker identifiziert die „absolute Person“ nicht (wie Kuhn) mit dem *göttlichen Wesen*, sondern mit der ersten Person der Trinität.

Mit dieser zweiten Konzeption trinitarischen Personseins gelingt es Kasper (diesmal von philosophischen Voraussetzungen her), die für seinen Entwurf maßgebliche Wesensbestimmung Gottes als *Freiheit in der Liebe* einzuholen.

4. Die neuzeitliche Perspektive: Unter welchen Bedingungen kann am trinitarischen Personbegriff festgehalten werden?

Im Vergleich zum Personbegriff der mittelalterlichen Philosophie hat sich der Personbegriff seit Descartes und Kant massiv verschoben. Legt man das neuzeitliche Autonomiepostulat zugrunde, dann konstituiert sich das denkende Ich allein durch reflexive Selbstvergewisserung. Der Bezug der menschlichen Person zu anderen Personen kann auf diesem denkerischen Hintergrund bestenfalls als sekundäres Phänomen eingeholt werden. Ist dieser neuzeitliche Personbegriff noch theologiekompatibel? Wie soll die Trinitätstheologie auf diese geistesgeschichtlich bedingte Begriffsverschiebung im Personkonzept reagieren? Um diese Frage zu

⁸ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 4), 372.

klären, setzt sich Kasper mit den Einwänden auseinander, die Karl Rahner gegen eine Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre vorgebracht hat.

Rahner hat zu bedenken gegeben, dass Person in der Neuzeit als selbstbewusstes, freies Aktzentrum und als individuelle Persönlichkeit verstanden wird. Unter diesen Voraussetzungen ist der Gedanke *dreier Personen in einem göttlichen Wesen* logisch und psychologisch kaum mehr nachvollziehbar.

Den Vorschlag Rahners, von „*distinkten Subsistenzweisen*“ in Gott zu sprechen, betrachtet Kasper zwar als „zulässigen Diskussionsbeitrag“, lehnt ihn aber aus kerygmatischen Gründen ab. Denn zu einer Subsistenzweise kann man nicht beten. Während Rahner meint, in der Trinitätslehre auf den missverständlich gewordenen trinitarischen Personbegriff weitgehend verzichten zu müssen, plädiert Kasper dafür, diesen - mit Rückgriff auf den thomanischen Subsistenzgedanken - beizubehalten. Die neuzeitliche Problematik des Personbegriffs sei in der Trinitätstheologie dadurch zu lösen, dass man in Gott einen *dreifachen Träger des einen göttlichen Bewusstseins* annimmt. Die Personen der Trinität sind „vermittelt des einen Bewußtseins ihrer selbst bewusst“⁹.

Wenn Rahner den Menschen als ein sich von anderen abgrenzendes Aktzentrum versteht, dann formuliert er damit - so Kasper - einen individualistisch verengten Personbegriff, der gar nicht repräsentativ ist für die gesamte Neuzeit. Ebner, Buber und Rosenzweig konnten anhand ihres dialogischen Personbegriffs überzeugend darlegen, dass Personen „nur in Relation“ existieren. Dieser moderne Personbegriff bietet für die Trinitätslehre (als anthropologisches Pendant) einen idealen Anknüpfungspunkt.

Nach diesen notwendigen Klärungen des trinitarischen Personbegriffs trägt Kasper einen weiteren Kritikpunkt gegen Rahner vor: Das grundsätzliche Manko der Rahnerschen Position besteht seiner Meinung nach darin, dass die Trinitätslehre in der Theologie des Jesuiten nicht mehr (wie im altkirchlichen Credo) das tragende Gerüst darstellt, sondern „ihren strukturbildenden Charakter an die theologische Anthropologie abgetreten hat und nur noch als Ermöglichungsbedingung der Gnadenlehre reflektiert wird“. Diese tiefgreifende Transformation zieht unweigerlich Konsequenzen für die innere Struktur der Trinitätslehre nach sich. Da in Rahners Theologie alles auf das Gegenüber und die Einheit von Gott und Mensch zentriert ist, bleibt für das Gegenüber und die Einheit der trinitarischen Personen nur mehr wenig Raum. Die göttlichen Personen sind bei Rahner nur noch „Momente der ökonomischen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, aber nicht Subjekte einer immanenten Selbstmitteilung“¹⁰.

Unsere bisherigen Analysen haben gezeigt, dass Kasper dort, wo er die individualistische Variante des neuzeitlichen Personbegriffs in die Trinitätstheologie zu integrieren sucht, auf den Subsistenzgedanken des Aquinaten zurückgreift. In jenen Passagen seines Werkes, in denen er bei der dialogischen Variante des modernen Personverständnisses Anleihe nimmt, bezieht sich Kasper auf die Personkonzeption des Richard von St. Viktor († 1173).¹¹

⁹ Ebd., 352.

¹⁰ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Anm. 4), 368; auch B. J. Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck 1986.

¹¹ Zur Trinitätstheologie des Viktoriners vgl. F. Courth, *Trinität*. In der Scholastik, Freiburg 1985, (HDG II/1 b), 63-68. 154 f; auch ders., *Trinität*. In der Schrift und Patristik, Freiburg 1988, (HDG II/1 a) und ders., *Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1996, (HDG II/1 c).

Zwischen den Begriffsbestimmungen der beiden mittelalterlichen Theologen sieht Kasper keine wesentlichen Differenzen gegeben. Richard steuert mit seinem Begriff der „*incommunicabilis existentia*“ dem stark individualistisch geprägten Personverständnis des Boethius („*individua substantia*“) entgegen. Mit Thomas bestimmt Kasper die trinitarischen Personen als „*subsistente Relationen*“ (vgl. STh I qu. 29 a. 4).

Halten wir fest, dass Kasper im Hinblick auf den trinitarischen Personbegriff sowohl das Erbe des Thomas als auch das des Viktoriners bewahren will. Er verfolgt die Absicht, den augustinish-thomanischen Begriff der trinitarischen Person als *subsistenter Relation* anhand der Überlegungen des Viktoriners zu „konkretisieren“. Da Kasper die Definitionen des Aquinaten und des Viktoriners gleichermaßen in sein eigenes relationales Personkonzept integriert, bietet sein - innerlich spannungsreicher - Personbegriff auch die Chance, in einem analogen Verfahren die beiden neuzeitlichen Personbegriffe (nämlich den individualistischen und den dialogischen) in produktiver Weise in seine Trinitätstheologie einzuschreiben.

5. Kritische Würdigung der Trinitätstheologie Kaspers

Die trinitätstheologische Konzeption des ehemaligen Tübinger Dogmatikers soll abschließend in drei Thesen bewertet werden:

a) der Offenbarungstheologische Ansatz

Kasper stützt sich auf einen relationalen Personbegriff, weil dieser eine angemessene Auslegung des biblischen Zeugnisses gewährleistet. M. E. kann kein Zweifel bestehen, dass diese heilsgeschichtlich orientierte Konzeption eine ausgewogene Trinitätstheologie ermöglicht.

b) der philosophische Ansatz

Kaspers Transformation des Kuhnschen Begriffs der „absoluten Person“ zeigt, dass es nicht unproblematisch ist, im Bereich der theologischen Gotteserkenntnis einen philosophischen Gottesbegriff zu bemühen. Wenn in die „absolute Person“ das Moment konstitutiver Relationalität eingetragen und damit nicht mehr vom *einen Wesen* Gottes gesprochen wird, scheint es sich gewissermaßen um eine *contradictio in adiecto* zu handeln. Denn von der konstitutiv relational verfassten „absoluten Person“ kann man nicht mehr sagen, dass sie im strikten philosophischen Sinn absolut ist.

Um in der „absoluten Person“ den Vater zu erkennen, ist ein Schritt des Glaubens erforderlich. Kuhn hat übrigens genau unterschieden zwischen dem „negativen“ Begriff der Philosophie und der positiven Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes. Gegen Kaspers Modifikation des Begriffs der „absoluten Person“ ist kritisch einzuwenden, dass sie den Übergang von der *Vernunftwahrheit eines überpersonalen Absoluten* zur *Glaubenswahrheit des einen Gottes in drei Personen* in unangemessener Weise überspielt. Die Konzeption des Tübinger Theologen erweckt teilweise den Eindruck, als könne die Vernunft bis zum Vater als der ersten Person der Trinität vordringen.¹²

¹² Vgl. R. Radlbeck, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, Regensburg 1989, (Est.N.F., 27); R. Radlbeck-Ossmann, ... in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person“ in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, in: Cath 47 (1993), 38-51; J. Kreiml, Rez. von: W. Kasper, Theologie und Kirche. Bd. 2, Mainz 1999, in: ThGl 90

c) die neuzeitliche Problematik des Personbegriffs:

Kaspers Versuch, *via analogiae* sowohl den individualistischen als auch den dialogischen Personbegriff der Neuzeit trinitätstheologisch fruchtbar zu machen, ist als gelungen zu bewerten. Dass dabei die Ansätze des Aquinaten und des Viktoriners nicht gegeneinander ausgespielt (wie es in anderen Trinitätstheologien vielfach geschieht), sondern integrativ zusammengeführt werden, ist m. E. positiv zu würdigen. Der Versuch, Erkenntnisse verschiedener theologischer Schulen zu einer Synthese zu führen, scheint der Theologie insgesamt zum Vorteil zu gereichen.¹³

(veröffentlicht in: Forum Katholische Theologie 22 [2006], 135-142)

(2000), 693 f.

¹³ Hinzuweisen ist auch auf folgende Publikationen: R. M. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*, München 1979; ders., *Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea*, in: M. Weitlauff / P. Neuner (Hg.), *Für euch Bischof - mit euch Christ. (FS für Friedrich Kardinal Wetter)*, St. Ottilien 1998, 123-156; J. Werbick, *Trinitätslehre*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2, Düsseldorf 2002, 481-576; J. Werbick, *Art. Trinität. II. Theologie- und dogmengeschichtlich. III. Systematisch-theologisch*, in: LThK Bd. 10 (3. Aufl. 2001), Sp. 242-251 und K. Vechtel, *Trinität und Zukunft. Zum Verhältnis von Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenberg*, Frankfurt a. M. 2001, (FTS, 62).