

# Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners

Von Franz Xaver Bantle, Heidelberg

Der in der kirchlichen Trinitätslehre verwendete Personbegriff, der ja bekanntlich »zu den ältesten in die Formulierung des Dogmas eingegangenen Verständnismitteln« gehört<sup>1</sup>, ist in der Sicht Karl Rahners weithin zum Verständnishindernis geworden, wenn es darum geht, dem heutigen Menschen das mysterium trinitatis zu vermitteln. Deshalb ringt Rahner, dem in seiner Theologie »Glaubensnot und Glaubensverständnis des Menschen der Gegenwart« präsent sind<sup>2</sup>, besonders intensiv darum, das, was der in die Formulierung des Trinitätsdogmas eingegangene Personbegriff meint, entsprechend zu übersetzen. Dies geschieht in einem Bemühen, das in der Gleichsetzung der drei göttlichen Personen mit drei »distinkten Subsistenzweisen« kulminiert.

Von der Art und Weise her, wie Rahner den Personbegriff interpretiert, bekommt der zum etikettierenden Schlagwort gewordene »an sich unanfechtbare Grundsatz«<sup>3</sup> der Rahner'schen Trinitätstheologie, »die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt«<sup>4</sup>, seine spezifische Prägung. Rahners Verständnis der drei göttlichen Personen untersuchen, heißt meines Erachtens sich mit dem Herzstück seiner Trinitätsauffassung beschäftigen. Im Einzelnen stellen sich uns hier folgende Fragen: I. Wie interpretiert Rahner näherhin den in die Formulierung des Dogmas eingegangenen Personbegriff?<sup>5</sup> II. Inwieweit wird diese seine Interpretation dem Schriftbefund gerecht? III. Inwieweit ist sie von dem her gedeckt, was Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Leontios von Byzanz, Boethius und Thomas von Aquin hinsichtlich der Hypostase bzw. der Person gedacht haben? IV. Was ergibt sich vom modernen Personbegriff her hinsichtlich der Auffassung Rahners, dieser sei für die Trinitätslehre ungeeignet? Im folgenden soll eine mit kritischen Bemerkungen versehene Antwort versucht werden.

I. Rahner geht mit Recht davon aus, daß die Kirche als solche von dem in die Trinitätslehre eingegangenen Personbegriff nirgendwo definitorisch erklärt, was sie darunter versteht. Mit Recht weist Rahner darauf hin, daß »das theologische Verständnis« des Begriffes »Person« »einerseits an die konkreten drei, mit denen der Mensch in seiner Heilserfahrung zu tun hat, andererseits an das Verständnis der einen selben Gottheit (göttliches ,We-

---

<sup>1</sup> Wilhelm Breuning, »Trinitätslehre«. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, hrsg. von Herbert Vorgrimler und Robert Van der Gucht, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1970, 21–36, ebda., 33.

<sup>2</sup> Karl Lehmann, »Karl Rahner«. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, hrsg. von Herbert Vorgrimler und Robert Van der Gucht, Freiburg-Basel-Wien 1970, 143–181, ebda., 172. Weitere Literatur zu Rahner (Auswahl): Bert van der Heijden, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973; Klaus Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien 1974; Peter Eicher, Wovon spricht die transzendente Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner. In: ThQ 156, 1976, 284–295; Bernhard Wenisch, Zur Theologie Karl Rahners. In: MThZ 28, 1977, 383–397.

<sup>3</sup> Leo Scheffczyk, Trinität: Das specificum christianum. In: Ders., Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Aufsätze zur Theologie, Einsiedeln 1977, 156–174, ebda., 165 f.

<sup>4</sup> Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: MystSal II, 317–401, ebda., 328, abgekürzt: MS; vgl. Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, 141, abgekürzt: G.

<sup>5</sup> Ich untersuche die in der vorigen Anmerkung genannten Werke.

sen'), die er von den drei bekennt«, verwiesen sei (MS 364 f.)<sup>6</sup>. Wenn im Urteil Rahners der Personbegriff »für das Glaubenswissen um Vater, Sohn, Geist als den einen Gott nicht absolut konstitutiv ist« (MS 385) – »Dieser Glaube kann auch ohne die Verwendung dieses Begriffes bestehen« (MS 385) –, stellt sich die Frage, ob hier das von der Struktur der Heilsgeschichte her formierte Verhältnis von Glaubensinhalt und Glaubensbegriff richtig gesehen wird. Auch wenn der Personbegriff »in der Trinitätslehre nicht von Anfang an (weder im NT noch in der frühen Patristik) gegeben ist« (MS 385), wurde er doch zu dem Zeitpunkte für den Glauben »absolut konstitutiv«, da die Kirche ihn mit höchster Verbindlichkeit in die Formulierung des Dogmas einbrachte. Etwas anderes sagen, hieße die Leibdimension der Offenbarung und ihre heilsgeschichtliche Verfaßtheit angreifen und sich einer platonisierenden Ansicht der Geschichte öffnen. Von unserer Sicht des Verhältnisses von Glaubensinhalt und Glaubensbegriff aus wird es der doch über alle menschlichen Faktoren hinaus letztlich vom Heiligen Geist gesteuerten Heilsgeschichte nicht gerecht und ist deshalb zu wenig, wenn Rahner sagt: »Das Wort ‚Person‘ ist nun einmal da; es ist sanktioniert durch den Gebrauch von mehr als anderthalbtausend Jahren; ein wirklich besseres, allgemein verständliches und weniger leicht Mißverständnissen ausgesetztes Wort ist nicht da. So wird man wohl bei diesem Wort bleiben müssen, auch wenn man weiß, daß es seine Geschichte hat und, absolut gesprochen, nicht in jeder Hinsicht vollendet für die Aussprache des Gemeinten paßt oder nur Vorzüge hat« (MS 343 f.).

In Rahners Versuch, den in das Trinitätsdogma eingegangenen Personbegriff zu interpretieren, fällt meines Erachtens folgenden Bemerkungen eine Schlüsselrolle zu: Es sei »falsch« anzunehmen, »daß ... ‚Hypostase‘ in Gott ein univoker Begriff hinsichtlich der drei göttlichen Personen sei« (MS 333), bzw.: »Die auf jeden Fall gegebene Verschiedenheit des jeweiligen Personseins der drei göttlichen Personen« sei »in Wahrheit so groß«, »daß sie nur ganz locker analog einen Personenbegriff, gleichmäßig angewandt auf die ‚drei‘ Personen, erlaubt« (MS 333). Hier widerspreche ich aus folgender Überlegung heraus: Aus den kirchlichen Lehrdokumenten ergibt sich eindeutig, daß der Personbegriff dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist zukommt, insofern von jedem von ihnen die eine göttliche Natur ausgesagt wird. Personsein heißt im Besitze der einen göttlichen Natur sein. Person ist man dadurch, daß man Träger der einen göttlichen Natur ist; und zwar kommt die eine göttliche Natur jeder der drei Personen, die sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist real voneinander unterscheiden, ganz zu<sup>7</sup>. Von daher zeigt sich: Da man Person ist, weil man Träger der göttlichen Natur ist, kann es nur eine gleichsinnige, das heißt univoke Anwendung des Begriffes »Person« auf Vater, Sohn und Heiligen Geist geben. Insofern die »Drei« Personen sind, sind sie einander völlig gleich, so sehr sie sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander unterscheiden. Der Vater ist nämlich nicht »mehr« Gott als der Sohn, der Sohn nicht »weniger« Gott als der Vater etc. Lehnt man also, wie Rahner es tut, die univoke Anwendung des Personbegriffs auf Vater, Sohn und Heiligen Geist ab, greift man damit die fundamentale Gleichheit der göttlichen Personen an und bringt zu deren Lasten die innere Ausgewogenheit des in der Formel von dem einen Got in drei Personen Ausgesagten ins Wanken.

Rahners Versuch, den in der kirchlichen Trinitätslehre verwendeten Personbegriff zu interpretieren, ist ferner stärkstens dadurch gekennzeichnet, daß es ein den drei göttlichen Personen kraft bzw. zufolge ihres Personseins zukommendes Selbstbewußtsein – also drei Selbstbewußtseine – nicht gibt. Bewußtsein und Selbstbewußtsein gibt es nach Rahner in

<sup>6</sup> Was in Anführungszeichen steht, bezieht sich bei Rahner auf die Begriffe »Hypostasen«, »Substanzen«. Von MS 365 unten her bekomme ich das Recht zu formulieren: »Das Theologische Verständnis« des Begriffes ‚Person‘ ...«

<sup>7</sup> Z. B. DS 525–532; 800, 803–805.

Gott nur kraft bzw. zufolge des göttlichen Wesens. Die Einsicht, daß es von den Personen in Gott her gesehen zuwenig ist, wenn in ihnen nur das eine göttliche Bewußtsein in der Weise wie etwa die Unendlichkeit und Ewigkeit subsistiert, wie auch die Erkenntnis, daß das Personsein in Gott als Proprietät drei, freilich nur virtuell vom göttlichen Bewußtsein verschiedene Selbstbewußtseine zur Folge haben muß, sind bei Rahner nicht da, wie die folgenden Sätze belegen: »Das, was wir die ‚drei Personen‘ in Gott nennen, ist selbstverständlich in Gott bewußt; das Wissen um diese drei Personen (also in jeder Person von sich und den beiden anderen Personen), das Wissen um die Trinität sowohl als Bewußtsein wie auch als ‚Gegenstand‘ des Wissens (Gewußtsein), ist in Gott gegeben. Aber es gibt keine drei Bewußtseine, sondern das eine Bewußtsein subsistiert in dreifacher Weise; es gibt nur ein reales Bewußtsein in Gott, das vom Vater, Sohn, Geist in je der eigenen Weise gehabt wird. Die dreifache Subsistenz wird also gerade nicht durch drei Bewußtseine qualifiziert« (MS 387).

Hier stelle ich die Frage: Wenn das Selbstbewußtsein der je einzelnen göttlichen Personen nur essential ist und diesen also nicht auch, davon virtuell unterschieden, kraft ihres Personseins zukommt, wie kann man dann noch drei Iche in der Trinität, wie es meines Erachtens Engelbert Gutwenger mit Recht tut, supponieren?<sup>8</sup> Denn drei Iche in Gott annehmen, die nicht aus ihnen selbst heraus, das heißt, insofern sie Träger des einen göttlichen Wesens sind, um ihr Ich-sein wissen, ist doch wohl ein unvollziehbarer Gedanke. Ich ziehe den Schluß: Wenn das Ich-Bewußtsein in Gott nicht aus dem Personsein erfließt, so sehr es selbstverständlich mit dem einen göttlichen Bewußtsein real identisch und nur virtuell davon geschieden ist, kommt den drei göttlichen Personen auch kein Ich-Charakter zu – von den kirchlichen Lehrdokumenten her gesehen doch ein unrealisierbarer Gedanke<sup>9</sup>. Wenn Gutwenger geschrieben hat, »Rahner möchte ... wohl ... nicht von Ichen reden«<sup>10</sup>, korrigiere ich diese Formulierung und sage: Rahners Trinitätslehre kennt keine drei Iche in Gott. Damit gibt es dann aber auch kein gegenseitiges Ich-Du-Verhältnis in Gott. In diesem Zusammenhang wichtig ist folgende Bemerkung Rahners – unter Berufung auf Bernard Lonergan: »Es gibt daher auch ‚innertrinitarisch‘ nicht ein gegenseitiges ‚Du‘. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als ‚sagend‘ konzipiert werden darf, der Geist die ‚Gabe‘, die nicht nochmals gibt...« (MS 366)

Vertritt man wie Rahner in der Trinitätslehre einen Personbegriff, der den Gleichheitscharakter der drei göttlichen Personen weithin auflöst und es nicht zuläßt, von drei Ichen in Gott zu reden, ist es eigentlich nur konsequent, wenn man schließlich den »Modus«-Begriff zum Verständnis dessen, was mit »Person« gemeint ist, heranzieht. Von der Art her, wie Rahner diesen Begriff verwendet, bekommt nach meinem Urteil die Formel, in der seine Interpretation des Personbegriffs zu ihrem Höhepunkt kommt – »Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen« (MS 392) –, ihre tiefste Erhellung. Wie aber erklärt Rahner das Wort »distinkte Subsistenzweise«? Was er hierzu sagt, bewegt sich völlig im Horizont des für ihn so grundlegenden Axioms von der Selbstmitteilung Gottes. Er schreibt: »Die eine Selbstmitteilung des einen Gottes erfolgt in drei verschiedenen Gegebenheitsweisen, in denen der eine selbe Gott konkret für uns in sich selbst gegeben ist (und nicht in Stellvertretung durch anderes mittels dessen transzendentalen Verweises auf Gott). Gott ist der konkrete Gott in je diesen Gegebenheitsweisen, die unter sich natürlich relativ aufeinander verwiesen sind, ohne modalistisch zusammenzufallen. Übersetzen wir

<sup>8</sup> Vgl. Engelbert Gutwenger, Zur Trinitätslehre von ‚Mysterium Salutis‘ II. In: Zeitschrift für katholische Theologie 90, 1968, 325–328, ebda., 327 f.

<sup>9</sup> Z. B. DS 525–532; 800, 803–805.

<sup>10</sup> Gutwenger, a.a.O., 328

das Gesagte in die Aussage von der ‚immanenten‘ Trinität, dann können wir sagen: Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen« (MS 389). »Das Subsistierende« aber heißt: »Dieses konkrete reale So-und-nicht-anders-Dasein« (MS 390).

Will man diese Aussagen Rahners richtig in den Blick bekommen, muß man die ihnen innewohnende, von der grundsätzlichen Identität von ökonomischer und immanenter Trinität präformierte Aussagerichtung streng beachten: Alles, was im Horizont der Selbstmitteilung Gottes von Vater, Sohn und Heiligem Geist gesagt wird, zeigt uns die göttlichen Personen in ihrem An-sich-sein, das heißt in ihrer Immanenz. Wie die göttlichen Personen heilsökonomisch sich geben und gegeben sind, so sind sie. Wir werden also auf Grund der zitierten Texte sagen müssen: Die drei göttlichen Personen sind in der Sicht Rahners in ihrem An-sich-sein, das heißt in ihrer Immanenz, drei reale, real voneinander verschiedene, so und nicht anders dasein könnende Gegebenheitsweisen des sich uns selbst mitteilenden Gottes.

Einen äußerst prägnanten Ausdruck findet diese Trinitätsauffassung in folgendem Text: Insofern Gott »als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist, nennen wir ihn wirklich und in Wahrheit ‚Heiliges Pneuma‘, ‚Heiligen Geist‘. Insofern eben dieser eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da ist – er selber und nicht eine Vertretung – nennen wir ihn ‚Logos‘ oder den Sohn schlechthin. Insofern eben dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, immer der Unsagbare, das heilige Geheimnis, der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir ihn den einen Gott, den Vater. Insofern es sich bei Geist, Logos-Sohn und Vater in strengstem Sinne darum handelt, daß Gott sich selbst und nicht ein anderes, von ihm Unterschiedenes gibt, ist im strengsten Sinne von Geist, Logos-Sohn und Vater in gleicher Weise zu sagen, daß sie der eine und selbe Gott in der unbegrenzten Fülle der einen Gottheit, im Besitz des einen und selben göttlichen Wesens sind. Insofern die Gegebenheitsweise Gottes für uns als Geist, Sohn und Vater einerseits nicht dieselbe Gegebenheitsweise bedeutet, insofern wirklich in der Weise der Gegebenheit für uns wahre und wirkliche Unterschiede gegeben sind, sind diese drei Gegebenheitsweisen für uns streng zu unterscheiden. ‚Für uns‘ sind Vater, Sohn-Logos, Geist zunächst nicht dieselben. Insofern aber diese Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes für uns die wirkliche Selbstmitteilung Gottes als des einen, alleinigen und selben Gottes nicht aufheben dürfen, müssen die drei Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes ihm, dem einen und selben, an ihm selbst und für ihn selbst zukommen. Die Aussagen also: Der eine und selbe Gott ist für uns als Vater, Sohn-Logos und Heiliger Geist gegeben, bzw.: Der Vater gibt sich uns selbst in absoluter Selbstmitteilung durch den Sohn im Heiligen Geist, sind streng zu hören und zu sagen als Aussagen über Gott so, wie er an sich selber ist. Denn sonst wären sie eben im Grunde keine Aussagen über die Selbstmitteilung Gottes« (G 141 f.).

Gäbe es auch Trinität, wenn es keine Schöpfung und damit keine Heilsökonomie gäbe? Rahner betont sehr, »daß in der Trinität ‚distinkte Subsistenzweise‘ nicht dahin verstanden werden darf, als ob diese ‚Weise‘ etwas Nachträgliches, eine ‚Modalität‘ wäre, ohne die das substantielle Wirkliche auch bestehen könnte: die konkrete Gottheit ist notwendig in diesen Subsistenzweisen, es kann keine Gottheit gedacht werden, die als reale diesen Weisen (außer in einer bloß gedanklichen Abstraktion) vorausläge« (MS 391). So sehr damit eine jenseits der Schöpfung bzw. der Heilsökonomie, in Gott selbst gegebene Trinität behauptet wird, so sehr hat doch die Aussage, die im Horizont der Heilsökonomie vorhandenen Gegebenheitsweisen des sich selbst mitteilenden Gottes seien die drei göttlichen Personen in ihrem An-sich-sein, das heißt in ihrer Immanenz, zur Folge, daß über die

Behauptung hinaus, diese Gegebenheitsweisen seien in Gott notwendig da, buchstäblich nichts weiteres gesagt werden kann.

Denn was sagt im Blick auf das An-sich-sein des Heiligen Geistes die Rede, insofern Gott »als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist«, sei er »Heiliger Geist«? Was sagt im Blick auf das An-sich-sein des Sohnes die Rede aus, er sei der Logos, insofern der »eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da ist«? Was sagt die Gegebenheitsweise als Sohn schon über sein ewiges An-sich-sein aus, wenn »eine Christologie der ewigen Sohnschaft göttlicher Art« »nicht eine neue, zusätzliche Erkenntnis bedeutet, die die Christologie des absoluten Heilsbringers noch einmal additiv überbieten würde« (G 294), wo doch der »absolute Heilsbringer« nur »jene geschichtliche Persönlichkeit« ist, »die – in Raum und Zeit auftretend – den Anfang der ins Ziel kommenden absoluten Selbstmitteilung Gottes bedeutet« (G 194)? Was gibt schon im Blick auf das An-sich-sein des Vaters die Rede her, er sei »der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist« und behalte »sich als solcher«? Nicht nur daß, wie wir gesehen haben, Rahner den göttlichen Personen in ihrem An-sich-sein die Gleichheit nimmt und sie ihres Ich-Charakters beraubt; durch die Erklärung, sie seien im Rahmen des Heilsgeschehens vorhandene Gegebenheitsweisen des sich selbst mitteilenden Gottes und dies sei ihre Immanenz, hat er die Trinität und damit die göttlichen Personen gewissermaßen aus der Transzendenz in das Diesseits der Geschichte versetzt.

Von hierher gesehen ist der Sinn des Axioms, »die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt«, eindeutig so bestimmt: Eine jenseits der Heilsökonomie liegende Immanenz der Trinität gibt es nicht. Da, wie wir wissen, Rahner keinen Zweifel daran läßt, daß die Trinität notwendig mit Gottes Wesen gegeben ist, ist er trotz aller Rede von der »absoluten Ungeschuldetheit der Selbstmitteilung Gottes« (G 129) meines Erachtens schon der Gefahr erlegen, »daß man den Heils- und Weltprozeß als im Wesen des dreifaltigen Gottes notwendig begründet betrachtet oder nahelegt, daß sich das Leben Gottes allein in Offenbarung und Erlösung vollzieht«<sup>11</sup>. Letztlich liefe das auf eine Leugnung des Unterschiedes »zwischen Gott und Welt, zwischen innergöttlichem Leben und menschlicher Geschichte« hinaus<sup>12</sup>. Daß wir in kirchlichen Lehrdokumenten eine immanente Trinität ausgesagt vorfinden, die mehr ist als eine ökonomische Trinität und heilsökonomische Kategorien mit positiver Inhaltlichkeit transzendiert, ist offenkundig<sup>13</sup>, so sehr es andererseits wahr ist, daß für uns alle Aussagen hinsichtlich der immanenten Trinität in der ökonomischen Trinität wurzeln.

II. Wenn ich hier die Frage aufgreife, inwieweit Rahners Interpretation des in die kirchliche Trinitätslehre eingegangenen Personbegriffs dem Schiftbefund gerecht wird, wird die Antwort auf Grund der unter I. erbrachten Ergebnisse sich näherhin an folgenden drei Fragen zu orientieren haben: 1. Was ergibt sich vom Neuen Testament her in der Frage, ob die univoke Anwendung des Personbegriffs auf Vater, Sohn und Heiligen Geist abgelehnt werden müsse oder mit Recht erfolge? 2. Wie steht es vom Neuen Testament her gesehen hinsichtlich der Frage, ob es erlaubt sei, »von drei Ichen des einen göttlichen Bewußtseins« zu sprechen?<sup>14</sup> 3. Erlaubt die Art, wie im Neuen Testament von Vater, Sohn und Heiligem Geist gesprochen wird, von drei »Gegebenheitsweisen« im oben dargelegten Sinne zu sprechen?

<sup>11</sup> Scheffczyk, a.a.O., 166.

<sup>12</sup> Ebda., 166.

<sup>13</sup> Z. B. DS 525–532; 800, 803–805.

<sup>14</sup> Gutwenger, a.a.O., 328.

Was die erste Frage betrifft, kommt gewiß Stellen wie Phil 2,5–11, Hebr 1,1–14 und Joh 1,1–18 ein ganz hoher Aussagewert zu. Wenn es in Phil 2,5–11 heißt: »Der in der Daseinsweise Gottes sich befand, hielt nicht gierig daran fest, Gott gleich zu sein« (ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάπησεν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), dann ist hier zum einen »die Daseinsweise Gottes«, die μορφῇ θεοῦ, als »die das Sein von seinem Wesen her prägende Daseinsweise« zu verstehen, also unter einem Begriff, »der an Natur herankommt«<sup>15</sup>; und diese das Sein des Vaters von seinem göttlichen Wesen her prägende Daseinsweise wird ohne jede Einschränkung von Jesus Christus ausgesagt! Zum andern wird in diesem Vers gerade durch die adverbiale Form ἴσα seine »gottgleiche Würdestellung« herausgestellt<sup>16</sup>. Um zu Hebr 1,1–14 überzugehen: Hier wird »im Grunde der christologische Entwurf von Phil 2,6–11 weiter präzisiert«<sup>17</sup>. Hier ist »der Gedanke der Gottgleichheit (genauer) bestimmt; er ist aus der Unbestimmtheit, die das Wort von dem ‚Sein in göttlicher Gestalt‘ noch atmete, befreit zu der metaphysischen Bestimmtheit des ‚Sohnes‘«<sup>18</sup>. Hier ist »die gleiche Anschauung« wie in Phil 2,5–11; »sie ist nur nach der Seite der metaphysischen Substantialität Christi präzisiert«<sup>19</sup>. Und schließlich Joh 1,1–18: Hier beschreiben »drei fundamentale Sätze« in Vers 1 – »Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos« – »das präexistente, ewiggöttliche Sein des Logos«<sup>20</sup>. Die Rede »im Anfang« »will nicht den Existenzbeginn der geschaffenen Welt markieren, sondern das vorweltliche Sein des Logos ausdrücken«<sup>21</sup>. Im dritten Satz dieses 1. Verses wird gesagt: »Der Logos« ist »ebenso ‚Gott‘ wie derjenige, mit dem er in engster Seins- und Lebensgemeinschaft steht. Damit wird θεός nicht ein Gattungsbegriff, sondern bezeichnet das dem Logos und Gott gemeinsam eignende Wesen«<sup>22</sup>. Ein Unterschied in der Art und Weise, wie das Gottsein von Gott und seinem Logos ausgesagt wird, zeigt sich nicht. Insgesamt werden wir sagen müssen: In den genannten Texten wird das Gottsein von Gott, dem Vater und Jesus Christus gleichsinnig, das heißt univok, ausgesagt. Wie aber steht es mit dem Heiligen Geist? Wenn sein Gottgleichsein mit dem Vater (und mit dem Sohn) im Neuen Testament auch nicht so explizit ausgesprochen ist wie das des Sohnes, so gibt es andererseits doch Texte, die mehr oder weniger stark darauf hinweisen. Matth 28, 19 (»Geht also hin, macht alle Völker zu Jüngern und tauft sie, auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes hin«) kann man doch offensichtlich nur dann textgemäß verstehen, wenn man hier eine Gleichheit von Vater, Sohn und Geist ausgesprochen findet<sup>23</sup>. Dasselbe gilt auch von 2 Kor 13,13 (»Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!«)<sup>24</sup>. Insofern drängen auch diese Texte zu einer univoken Anwendung des Personbegriffs auf Vater, Sohn und Heiligen Geist hin.

Ob es vom Neuen Testament her erlaubt sei, »von drei Ich- des einen göttlichen Bewusstseins« zu sprechen, läßt sich von den oben zitierten, das Verhältnis Gott-Christus betreffenden Stellen her klar beantworten. Insofern in Phil 2,5–11 vom Präexistenten als einem

<sup>15</sup> Joachim Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 114.

<sup>16</sup> Ebda., 117.

<sup>17</sup> Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 134.

<sup>18</sup> Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11*, Darmstadt 1961 (Nachdruck), 77; vgl. Hengel a.a.O., 134.

<sup>19</sup> Lohmeyer a.a.O., 78; vgl. Hengel a.a.O., 134.

<sup>20</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1965, 209.

<sup>21</sup> Schnackenburg, a.a.O., 209

<sup>22</sup> Ebda., 211.

<sup>23</sup> Vgl. Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1964, 277 f.

<sup>24</sup> Heinz-Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1972, 259–261

sich von Gott unterscheidenden »Er« gesprochen wird, zeigt sich deutlich, daß der Text diesen Präexistenten als ein sich von Gott abhebendes »Ich« versteht. Von der Art und Weise her, wie vom Präexistenten gesprochen wird, wäre der Gedanke absurd, es gebe nicht ein aus seinem »Ich« erfließendes Bewußtsein seiner selbst und dessen, wozu er sich entschließt. In Hebr 1,1–14 zeigt sich derselbe Befund: Der »ein Abglanz« und ein »Abbild« des »Wesens« Gottes ist und »das All trägt durch das Wort seiner Kraft«, ist ein »Er« und damit ein »Ich«; als Sohn ist er ein sich von Gott als dem Vater abhebendes »Ich«. Wiederum ein absurder Gedanke wäre es, die beiden »Iche« hätten nicht ein mit ihrem Ichsein gegebenes Bewußtsein ihrer selbst. Im Prolog des Johannesevangeliums werden in den Versen 1–3 vom Logos »personale Aussagen« gemacht. »Er ‚war‘ schlechthin, wie eine Person im Selbststand existiert, er ‚war bei Gott‘, wie Personen beieinander sind, er ‚war Gott‘, wie man das Wesen von Personen beschreibt«<sup>25</sup>. Wie sehr dem Vater und dem Präexistenten Ich-Charakter zukommt, zeigt kräftig der Vers 18 an (»Niemand hat Gott je geschaut. Der einzigerzeugte Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, Er hat Kunde gebracht«). Besonders kräftig scheint schließlich der Ich-Charakter des Präexistenten in Joh 8,58 (»Ehe Abraham wurde, bin ich«) und Joh 17,5 (»Und jetzt, Vater, verherrliche du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war!«) auf. Was die eben zitierten Stellen des Johannesevangeliums betrifft: Kann man sich im Ernste vorstellen, daß den hier aufscheinenden jenseits der Schöpfung gegebenen »Ichen« ein ihnen eigentümliches Ichbewußtsein abgeht? Anschließen möchte ich dies: Wenn nunmehr der Beweis erbracht ist, daß die Heilige Schrift Vater und Sohn als jenseits der Schöpfung existente »Iche« aussagt, ist damit auch ein innergöttliches gegenseitiges Ich-Du-Verhältnis ausgesprochen, das zwischen beiden waltet. Denn wo »Iche« sind, ist, ontisch gesehen, ein gegenseitiges Ich-Du-Verhältnis notwendigerweise gegeben. Von daher erweist sich die einer Einbahnstraße vergleichbare, da – innertrinitarisch gesehen – kein gegenseitiges »Du« zulassende Richtung der Rahnerschen Trinitätslehre – »Der Vater gibt sich uns selbst in absoluter Selbstmitteilung durch den Sohn im Heiligen Geist« (G 142) und: Das »Du« vom Sohn zum Vater setzt die Inkarnation voraus (MS 366) – wegen ihrer Unumkehrbarkeit als schriftwidrig. Was den Heiligen Geist betrifft, seinen Ich-Charakter und sein jenseits der Schöpfung gegebenes Du zu Vater und Sohn hin, wird sich dies dem erschließen, der die in Mt 28,19 und 2 Kor 13,13 ausgesagte Gleichheit des Geistes mit Vater und Sohn beachtet wie auch das vom Geist in Stellen wie 1 Kor 2,10 und Joh 14,16 und 26 Ausgesagte.

Ob es vom Neuen Testament her erlaubt sei, Vater, Sohn und Heiligen Geist als »Gegebenheitsweisen« in dem Sinne zu verstehen, daß sie im Horizont der Heilsökonomie existente Gegebenheitsweisen des sich uns selbst mitteilenden Gottes sind und ihr An-sich-sein damit identisch ist, muß vom bisher Gesagten her offensichtlich verneint werden. 1 Kor 2,10 (»Der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes«) macht deutlich, daß es zu wenig ist, wenn Rahner vom Heiligen Geist sagt, er sei Heiliger Geist, insofern Gott »als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist« (G 141). Vielmehr hat er im Lichte dieses Verses eine klar sich von Rahners Definition abhebende Immanenz, die ihm offensichtlich auch dann zukäme, wenn es keine Schöpfung und keine Ökonomie des Heiles gäbe. Eine ebensolche von Rahners Definitionen sich abhebende Immanenz machen, wie uns sofort einleuchtet, selbstverständlich Phil 2,5–11, Hebr 1,1–14, Joh 1,1–18, Joh 8,58 und 17,5 hinsichtlich des Sohnes und des Vaters offenbar. Insofern der Logos als »der einzigerzeugte Sohn, der an der Brust des Vaters ruht«, ausgesagt wird, ist er in seinem An-sich-sein der Heilsökonomie transzen-

<sup>25</sup> Schnackenburg, a.a.O., 209 f.

dent und damit einer, der die Rahnersche Definition sprengt, er sei der Logos, insofern der »eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da ist« (G 141). Und der Vater ist von diesen Stellen her gesehen immer mehr als »der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist« (G 141), insofern diese heilsökonomisch wirksam sind. Alles in allem zeigt sich: Rahners Auffassung der göttlichen Personen und daraus resultierend seine These, daß die immanente Trinität mit der heilsökonomischen zusammenfalle, ist von den von uns befragten Schriftstellen her nicht gerechtfertigt.

III. Will man Rahners Interpretation des in das Trinitätsdogma eingegangenen Personbegriffs geziemend würdigen, ist es sicher angebracht, daß man nicht bei der Untersuchung des Schriftbefundes stehenbleibt, sondern vielmehr zum einen darauf achtet, wie man in der Zeit, da der Personbegriff in seinem Unterschiedensein vom Begriff »Natur« in die offiziellen kirchlichen Lehrdokumente einrückt, »hypostasis« bzw. »persona« verstanden hat, und zum andern darauf sieht, wie man diese beiden Begriffe im Blick auf die Trinität in den darauffolgenden Jahrhunderten verwendet. Auf das letztere sehen heißt dem Vorgang der Rezeption Rechnung tragen, dem ganz allgemein in der Dogmengeschichte eine Erläuterungsfunktion zukommt, die man gar nicht hoch genug einschätzen kann<sup>26</sup>.

Wie aber hat man »Person« in der Trinitätstheologie – und das muß man immer im engsten Zusammenhang mit der Christologie sehen – verstanden zu der Zeit, da dieser Begriff in die kirchlichen Lehrdokumente einzurücken begann? Für eine Antwort bieten sich vor allem die Kappadozier an, die einen »entscheidenden Beitrag« »zur Entwicklung der Trinitätslehre und zur Erklärung des nicänischen Glaubensbekenntnisses« geliefert haben<sup>27</sup>. Gregor von Nazianz sagt im Blick auf die Trinität: »Dort nämlich (ist) so einer und (davon verschieden) so einer, damit wir nicht die Hypostasen zusammenwerfen; nicht aber (ist dort) so eines und (davon verschieden) so eines (wie im menschgewordenen Logos): eins nämlich (sind) die Drei und dasselbe durch die Gottheit«<sup>28</sup>. Betrachte ich diese Aussage Gregors von Rahners Interpretation des in der kirchlichen Trinitätslehre verwendeten Personbegriffs her, ergibt sich: 1. Der Hypostasenbegriff wird, wenn wir die zitierte Stelle mit ihrem Umfeld in Beziehung bringen<sup>29</sup>, in einer der Heilsökonomie vorausliegenden, die Schöpfung transzendierenden Weise gebraucht. »Hypostase« sagt mehr aus als »Gegebenheitsweise« Gottes im Horizont des Heilsgeschehens. 2. Es wird von den Hypostasen in der Trinität ausgesagt, daß jede von ihnen ein »Er« ist. Damit aber wird ausgesagt, daß sie »Iche« sind. 3. Es wird nicht nur ausgesagt, daß diese »Iche« Träger der nicht multiplizierbaren einen Gottheit sind, sondern auch, daß sie kraft der Gottheit, deren Träger sie sind, in ihrem Hypostasencharakter gleich sind; denn das besagt die Rede, sie seien »dasselbe durch die Gottheit«. Der Begriff »Hypostase« wird univok von ihnen ausgesagt. Auch bei Gregor von Nyssa<sup>30</sup>, dem anderen Kappadozier, sind die göttlichen Hypostasen entschieden mehr als heilsökonomische »Gegebenheitsweisen«<sup>31</sup>. Insofern bei ihm – zu-

<sup>26</sup> Vgl. Alois Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, bzw. »Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche«. In: Ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1975, 303–334 bzw. 335–370.

<sup>27</sup> Leo Scheffczyk. In: *MystSal II*, 178.

<sup>28</sup> PG 37, 180 B: Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγγέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι.

<sup>29</sup> PG 37, 177 C: (im Blick auf Christus) ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν, πρότερον μὲν οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεὸν καὶ Υἱὸν μόνον προαιώνιον . . .

<sup>30</sup> Siehe Grillmeier, a. a. O., 294–297.

<sup>31</sup> Siehe PG 32, 325–340 (fälschlich Basilius dem Großen zugeschrieben), ebda., 328 D–333 A.



nächst im Blick auf die Menschen und dann von dort übertragen auf die Trinität<sup>32</sup> – die »Hypostase« zu dem, was sie ist, dadurch wird, »daß zu der ‚allgemeinen Wesenheit‘« – der οὐσία – »die ‚besonderen Merkmale‘ kommen«<sup>33</sup> und dadurch »Hypostase« so viel heißt wie »Individuum«, vertrat er gewiß ein Verständnis von »Person«, das dringend weiterer Klärung bedurfte. Da er aber das Einmalige des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes von der Art und Weise her sah, wie es z. B. Paulus, Silvanus und Timotheus zukommt<sup>34</sup>, ergibt sich: Wie diese drei dadurch Hypostasen sind, daß in ihnen das an sich unbestimmte Menschsein als solches in bestimmter Weise und damit unverwechselbar-einmalig verwirklicht ist, so ähnlich sind Vater, Sohn und Heiliger Geist dadurch Hypostasen, daß in jedem von ihnen das eine göttliche Wesen in bestimmter, unverwechselbar-einmaliger Art existiert. Hier zeigt sich ein Zweifaches: 1. Weil für Gregor von Nyssa der Hypostasencharakter dem Vater, Sohn und Heiligen Geist dadurch zukommt, daß jeder von ihnen in bestimmter, unverwechselbar-einmaliger Weise Gott ist – also das Gottsein der Grund hierfür ist –, ist damit eindeutig eine univoke Anwendung des Personbegriffs auf Vater, Sohn und Heiligen Geist gefordert. 2. Wer so stark wie Gregor von Nyssa vom Menschen her in der Trinitätslehre »Hypostase« und »Individuum« gleichsetzt, bringt dadurch zum Ausdruck, daß er die drei göttlichen Personen in Analogie zu den Menschen als »Iche« und so als in einem gegenseitigen Ich-Du-Verhältnis Stehende begreift. Nachdem der Begriff »Hypostase« im Gefolge des trinitätstheologischen und christologischen Bemühens in einer sich von »Wesen« bzw. »Natur« unterscheidenden Weise in die Formulierung des Dogmas eingerückt war: Wie hat man ihn danach rezipiert? Leontios von Byzanz, der wohl bedeutendste Theologe in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts<sup>35</sup>, erkennt in seinem Bemühen, die chaldonensische Formel von der einen Hypostase und den zwei Naturen in Christus in der Auseinandersetzung mit den Nestorianern wie mit den Eutychanern zu klären, die Unbrauchbarkeit des Hypostasenbegriffs, wie er beispielsweise bei Gregor von Nyssa aufscheint, für die Christologie und gelangt zu einer Auffassung des Begriffs, »die über die erste hinausführt«<sup>36</sup>. Seine Entdeckung, daß »Hypostase« nicht einfach das Wesen, insofern es durch die notae characteristicae bestimmt bzw. individualisiert ist, besagt, sondern vielmehr »den letzten Selbststand eines Individuums«<sup>37</sup> – das heißt: τὸ καθ' ἑαυτὸν εἶναι<sup>38</sup> (= das »Fürsichsein«<sup>39</sup>) – bezeichnet, also gerade nicht das konkretisierte Wesen, sondern den, der das Wesen »für sich« hat bzw. sein »Träger« ist, ist auch trinitätstheologisch bedeutsam geworden<sup>40</sup>. Auf Grund seiner Entdeckung bestimmt Leontios von Byzanz die göttlichen Personen als substantielle Relationen (σχέσεις), und zwar in folgender Weise: »Das Merkmal des Gezeugtseins ... erlaubt, den Sohn Hypostase zu nennen, wie es beim Vater die Idiome ‚ungezeugt‘ und ‚Urgrund‘ erlauben. Genau so muß man es es sich beim Geist denken«<sup>41</sup>. Da diese Relationen inner-

<sup>32</sup> PG 32, 328 D: "Ὁν τοίνυν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἔννωσ διαφορᾶς λόγον ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑποστάσεως, τοῦτον μετατιθεῖς καὶ ἐπὶ τῶν θείων δογμάτων, οὐχ ἄμαρτησεις.

<sup>33</sup> Grillmeier, a.a.O., 294.

<sup>34</sup> PG 32,325 C.

<sup>35</sup> Vgl. Berthold Altaner, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 41955, 459.

<sup>36</sup> Vgl. Grillmeier, a.a.O., 298.

<sup>37</sup> Die Formulierung bei Grillmeier, a.a.O., 298.

<sup>38</sup> PG 86/1,1280 A.

<sup>39</sup> So übersetzt: Stephan Otto, Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968, 192; vgl. ebda., 26 f.

<sup>40</sup> Auf Grund meiner Textkenntnis kann ich Grillmeier, a.a.O., 298 f., nicht folgen, wenn er gegen Otto erst Leontios von Jerusalem den neuen Hypostasenbegriff finden läßt.

<sup>41</sup> PG 86/1,1288 B: τὸ δὲ ἰδίωμα τῆς γεννήσεως, ὑπόστασιν τε καὶ Υἱὸν κεκληθῆναι πεποιήκειν · ὥσπερ αὖ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς, τὸ ἰδίωμα τῆς ἀγεννησίας καὶ τοῦ αἰτίου, ὑπόστασιν τε καὶ Πατέρα ἀπέηνε. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔννοεῖν χρή.

halb der Trinität als zweiseitig verstanden werden – τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν λόγον, καὶ τοῦ λόγου πρὸς Πατέρα<sup>42</sup> –, ist hier von vornherein der heilsökonomische Rahmen mit seiner einen Richtung vom Vater über Sohn und Geist zum Menschen hin gesprengt, in welchem Rahner die Trinität betrachtet. Insofern die Hypostasen als Träger gefaßt sind, die die in ihnen existente göttliche οὐσία »tragen«, wird ihr Ich-Charakter und der damit gegebene Du-Charakter im Vergleich zum Hypostasenverständnis, wie wir es bei Gregor von Nyssa gefunden hatten, eher noch verstärkt. Insofern schließlich die göttlichen Hypostasen sich nicht nur voneinander unterscheiden, sondern auch durch die göttliche Natur, deren Träger sie sind, sich in der Relation der »Selbigkeit« – ἡ ταυτότης – zueinander verhalten<sup>43</sup> – die göttliche Natur kommt ihnen nämlich in gleicher Weise zu –, bleibt hier nur Raum für eine univoke Anwendung des Personbegriffs auf die drei göttlichen Personen.

Der Zeitgenosse des Leontios von Byzanz, Boethius, der »auf die theologische Spekulation des Mittelalters tiefgreifend eingewirkt« hat<sup>44</sup>, kommt ebenfalls in der Reflexion über das Chalcedonense und in noch größerer Klarheit zum selben Ergebnis wie der Byzantiner. In seiner berühmt gewordenen Definition der Person – »Persona est naturae rationalis individua substantia«<sup>45</sup> – ist, wie sich aus dem Kontext klar ergibt, »substantia« das, was im konkret Existierenden den Akzidentien, die ja ihre Existenz nur in einem Andern haben können, zugrundeliegt<sup>46</sup>, bzw. allgemeiner gefaßt: das, was im konkret Existierenden dem zugrundeliegt, was im Unterschied zu ihm selbst zu seiner Existenz des Inseins in einem Andern bedarf<sup>47</sup>. Dabei läßt Boethius keinen Zweifel daran, daß das, was einem anderen zugrundeliegt – »substat« – und deshalb »substantia« heißt, immer auch subsistiert und deshalb als »subsistentia« zu begreifen ist. Subsistieren aber heißt: zur eigenen Existenz der Akzidentien nicht bedürfen<sup>48</sup>, bzw.: in sich selber und nicht in einem andern existieren<sup>49</sup>. Wir werden also sagen müssen: Wir haben die Definition des Boethius erst dann voll erfaßt, wenn wir im Wort »substantia« unbedingt das Wort »subsistentia« mithören.

Anfügen möchte ich dies: Die Art und Weise, wie Boethius die Differenz zwischen »Natur« und »Person« beschreibt, rechtfertigt meines Erachtens wohl nicht das Urteil, Boethius sei der »Unvollkommenheit der Kappadozier verhaftet« geblieben, »nämlich der Absicht«, die Hypostase innerhalb der »natura rationalis« »durch den Gegensatz zwischen ‚commune‘ (koinón) und ‚proprium‘ (idion) zu bestimmen«<sup>50</sup>. Vielmehr erfolgt hier – wie im τὸ καθ’ ἑαυτὸν εἶναι des Byzantiners – der Überschnitt von der essentia zur existentia. Von da aus gesehen hat einige Jahrhunderte später Richard von St. Viktor die Definition des Boethius grob mißverstanden, wenn er ihr unterstellt, hier heiße »substantia« soviel wie »essentia«<sup>51</sup>.

Wenn Richard das boethianische »substantia« durch »existentia« ersetzt<sup>52</sup>, gab dieses

<sup>42</sup> PG 86/1,1288 C.

<sup>43</sup> PG 86/1,1288 B.

<sup>44</sup> Martin Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Darmstadt 1961 (Nachdruck), 24.

<sup>45</sup> PL 64,1343.

<sup>46</sup> PL 64,1344: »substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat: sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus.

<sup>47</sup> PL 64,1345: »Est . . . hominis . . . vero atque substantia, quoniam subest caeteris, quae subsistentiae non sunt.«

<sup>48</sup> PL 64,1344: »Subsistit enim, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget«.

<sup>49</sup> PL 64,1345: »subsistentia, quoniam in nullo subiecto est.«

<sup>50</sup> Grillmeier, a.a.O., 354.

<sup>51</sup> PL 196,944 f.

<sup>52</sup> PL 196,945.

Wort nicht die Aussageabsicht des Boethius voll wieder, bei dem im Wort »substantia« das die »existentia« präzisierende »subsistentia« voll mitschwingt. Dem gleichen Mißverständnis erlag auch Grillmeier; sonst hätte er nicht schreiben können: »Wenn Boethius mit Aristoteles und Porphyrios ‚Persona‘ in ihrer metaphysischen Eigenart dem Individuum oder der existierenden (vernunftbegabten) Substanz gleichsetzt, so ist das christologische Problem damit nur erschwert. Denn auch nach chaledonischer Lehre ist die Menschennatur Christi als eine substantia individualis rationalis zu bestimmen«<sup>53</sup>. Eigens sei jetzt die Frage gestellt, inwieweit die Definition des Boethius auch für die göttlichen Personen gilt? Meines Erachtens kann von der Tatsache her, daß Boethius »Person« in einem Buch »Contra Eutychem et Nestorium« definiert, und von der Art und Weise her, wie er gegen Ende des Caput III ohne jedes Hemmnis die Trinität ins Umfeld der Definition einführt und von »tres personae« spricht<sup>54</sup>, kein Zweifel bestehen, daß sie auch eine Aussage hinsichtlich der göttlichen Personen sein will – ganz abgesehen davon, daß sich in diesem Zusammenhang bei ihm eigens der Satz findet: »At hominis dicimus esse personam. dicimus Dei, dicimus angeli«<sup>55</sup>.

Was für ein Verständnis der göttlichen Personen ergibt sich aber im Lichte der Definition des Boethius: »Persona est naturae rationalis individua substantia«? Wenn ich davon ausgehe, daß diese Definition im Letzten und Tiefsten von der Vorstellung geprägt ist, daß die »Person« als ein in sich selber Existierendes sich von anderen in sich selber Existierenden unverwechselbar-einmalig abhebt und einer vernunftbegabten »Natur«, die in ihr, der »Person«, Dasein gewinnt, zugrundeliegt (»substat«) und damit diese »Natur« als Prädikat, das von der »Person« als ihrem Subjekt ausgesagt wird, zu begreifen ist<sup>56</sup>, zeigt sich hinsichtlich der göttlichen Personen u. a. folgendes: 1. Das Personsein verleiht den göttlichen Personen Subjektcharakter, da in jeder von ihnen die eine, nicht verdoppelbare und nicht verdreifachbare göttliche Natur subsistiert. Da dieser Subjektcharakter von der durch Vernunft bzw. Bewußtsein gekennzeichneten göttlichen Natur bestimmt ist, heißt Subjektcharakter hier, daß es sich bei den göttlichen Personen um »Iche« handelt. Daß Boethius diese »Iche« und damit die göttlichen Personen als substantielle Relationen, darin dem Byzantiner vergleichbar, versteht, zeigt sich klar in dem Opusculum »Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii«<sup>57</sup>. 2. Die Vorstellung, es könnten in diesem Verständnis des Verhältnisses von göttlicher Natur und göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht um ihr »Ich« wissen und deshalb auch nicht darum, daß sie es sind, die im Besitze der göttlichen Natur sind, erweist sich, sobald wir sie durchdenken, als absurd und damit als falsch. Die Konzeption der göttlichen Personen bei Boethius impliziert mit innerer Notwendigkeit drei Selbstbewußtseine, die auf der Ebene der Relationen voneinander verschieden sind, aber von dem einen göttlichen Bewußtsein als solchem sich nur virtuell unterscheiden. 3. Der Personencharakter kommt Vater, Sohn und Heiligem Geist zu, insofern sie Träger der einen göttlichen Natur sind. Bei aller Unterschiedenheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes untereinander gibt es von daher gesehen nur eine univoke Anwendung des Personbegriffs auf die göttlichen Personen. 4. Der Personbegriff ist hier alles andere als eine Kategorie im Horizont der Heilsökonomie. – Der erhebliche

<sup>53</sup> Alois Grillmeier. In: Ders. – Heinrich Bacht, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2, Würzburg (2. fotomechanischer Nachdruck) 1962, 795.

<sup>54</sup> PL 64,1345.

<sup>55</sup> PL 64,1343.

<sup>56</sup> PL 64,1345: »Natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas; Persona vero, rationabilis naturae individua substantia«.

<sup>57</sup> PL 64,1253–1256.

Unterschied zwischen dem Personverständnis in der Trinitätslehre des Boethius und dem in der Lehre Rahners springt in die Augen.

Im Blick auf Thomas von Aquin, auf den ich nunmehr zu sprechen komme, sagt Rahner: »Wir setzen den Personenbegriff bei Thomas als den (im Vergleich zu Boethius, Richard von St. Viktor) noch am besten in der Trinitätslehre verwendbaren voraus: ‚subsistens distinctum in natura rationali‘« (MS 385, Anmerkung 25). Suchen wir freilich bei Thomas selber nach dieser Definition, für die Rahner übrigens keinen Fundort angibt, erleben wir bald eine Überraschung: Diese Definition findet sich so nirgendwo bei dem Aquinaten; sie findet sich aber in fast wörtlicher Übereinstimmung bei Lonergan, dessen Schulbuch »De Deo trino« Rahner bei der Ausarbeitung seiner im *Mysterium Salutis* Bd. II erschienenen Arbeit bekannt war und von ihm herangezogen wurde (MS 1156, Personenregister)<sup>58</sup>. Wo Rahner eine Differenz zwischen Thomas und Boethius sieht, ist in Wirklichkeit die Sachlage so, daß Thomas die Definition des Boethius sich voll zu eigen gemacht hat<sup>59</sup>. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Thomas sich die Kritik Richards von St. Viktor an der Boethius-Definition nicht zu eigen gemacht hat<sup>60</sup>. Insofern Thomas in Erläuterungen der Definition sehr stark auf »subsistentia« abhebt<sup>61</sup> und, wenn er dies tut, offensichtlich darin keinen Gegensatz zu Boethius sieht, zeigt er damit, daß er Boethius in seiner Aussageabsicht verstanden und die Mehrschichtigkeit der Aussage erkannt hat.

Da Thomas mit seinem Personverständnis sich innerhalb des von Boethius eröffneten Horizontes bewegt, erübrigt es sich, im einzelnen auf die thomasischen Aussagen zur Person hier einzugehen. Anfügen möchte ich nur noch dies: Im Lichte der Aussage von Thomas und Boethius, *subsistere besage*: In sich selber existieren und nicht in einem anderen<sup>62</sup>, zeigt sich doch die früher gehörte, heilsökonomisch konzipierte Aussage Rahners: »Das Subsistierende« heiße: »Dieses konkrete reale So-und-nicht-anders-Dasein« (MS 390), als Aussage mit anderem Inhalt. Überblicken wir nochmals die Wegstrecke von Gregor von Nazianz bis hin zu Thomas, dann zeigt sich: Im Lichte der hier gesammelten Erkenntnisse erweist sich Rahners Interpretation des in die Formulierung des Dogmas eingegangenen Personenbegriffs alles andere als geglückt.

IV. Bei seiner Übersetzung des die kirchliche Trinitätslehre prägenden Personenbegriffs läßt sich Rahner von der Überzeugung leiten, daß zwischen dem alten Personenbegriff, wie er in die Formulierung des Dogmas eingegangen ist, und dem neuzeitlichen Personenbegriff eine Zäsur besteht, die einen unaufhebbaren Gegensatz zwischen beiden Personenbegriffen signalisiert. Vom »heutigen Verständnis« des Wortes »Person« her denken wir nach Rahner, sobald wir von den göttlichen Personen hören, »fast zwangsläufig an mehrere geistige Aktzentren, geistige Subjektivitäten und Freiheiten« (MS 387). Aber gerade daran dürfen wir nicht denken; denn: »Drei solche gibt es ... in Gott nicht« (MS 387). »Während früher ‚Person‘ in recto nur die distinkte Subsistenz aussagte und die ‚natura rationalis‘ nur in obliquo mitbezeichnete (entsprechend dem griechisch-sachhaften Denken), ist durch die ‚anthropozentrische Wende‘ der Neuzeit im profanen Personenbegriff das Geistig-Subjektive das in recto Verstandene geworden« (MS 388). Und schließlich: »Wenn wir heute in unserem Sprachgebrauch profaner Art von ‚Personen‘ im Unterschied zu einer anderen Person sprechen, dann können wir kaum mehr den Gedanken fernhalten, daß in jeder die-

<sup>58</sup> Bernardus Lonergan, *De Deo trino*, Bd. 2, Rom 1964, 153: »S. Thomae ‚subsistens distinctum in natura intellectuali«; auch Lonergan gibt keinen Fundort an; am ehesten könnten beide von *Sth. I q. 31c.* und *Summa contra gentiles IV c. 48* her inspiriert gewesen sein.

<sup>59</sup> *S. th. I q. 29 art. 1*; *De potentia q. 9 art. 2*.

<sup>60</sup> *S. th. I q. 29 art. 3 ad 4*.

<sup>61</sup> *S. th. I q. 29 art. 1 ad 3*; *art. 2 c. et ad 4*; *art. 4 c*; *q. 30 art. 4 c.*

<sup>62</sup> *S. th. I q. 29 art. 2 c.*; Boethius *PL 64, 1344 f.*

ser Personen, damit sie als solche und als verschiedene seien, ein eigenes, freies, über sich selbst verfügendes, sich von andern absetzendes Aktzentrum in Wissen und Freiheit gegeben und Person gerade dadurch konstituiert sei. Aber eben dieses ist ja gerade durch die dogmatische Lehre von dem einen einzigen Wesen Gottes ausgeschlossen« (G 140).

Wenn hier Rahner vom »heutigen Verständnis« der Person spricht, dürfte er, so legen es die obigen Sätze nahe, gerade auch an Aussagen gedacht haben, die jenem philosophischen Denken zuzuordnen sind, das wir »Personalismus« nennen<sup>63</sup>. An führender Stelle gehören in dieses Denken Martin Buber und Ferdinand Ebner hinein<sup>64</sup>, deren Personbegriff das Personsein als eine Ich-Du-Beziehung beschreibt<sup>65</sup>. Von daher gesehen werden wir das Verhältnis des heutigen Personbegriffs zu dem früheren anders beschreiben müssen als Rahner es tut: Wenn wir bedenken, daß der in der Trinitätslehre der beiden zitierten Kappadozier, des Leontios von Byzanz, des Boethius und des Thomas von Aquin verwendete Personbegriff den Ich-Charakter der göttlichen Person kennt, und wenn wir erwägen, daß Leontios, Boethius und Thomas »Person« in der Trinitätslehre sehr stark als »Relation« sehen, werden wir beide Personbegriffe nicht mehr wie Rahner im Gegensatz zueinander stehend ansehen können.

Der Personbegriff der Buber und Ebner bringt gewissermaßen Elemente zu höchster Entfaltung, die zumindest keimhaft und oft schon recht gut entfaltet im Personbegriff der Alten gegeben waren. Und kommen nicht Buber und Ebner mit ihrem Personverständnis den durch »Ich« und »Du« und »Wir« gekennzeichneten trinitarischen Aussagen der Heiligen Schrift sehr stark entgegen? Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß der Personalismus dieser Denker biblische Wurzeln hat<sup>66</sup>. Ist es aber zum einen so, daß das »heutige Verständnis« der Person – ich beschränke mich auf den Personalismus – zwar mit dem Personverständnis der Alten nicht deckungsgleich, aber doch durch eine große innere Verwandtschaft gekennzeichnet ist, und haben zum andern die trinitarischen Aussagen der Heiligen Schrift diese starke Geprägtheit durch »Ich« und »Du«, wird man dann noch, wie Rahner es tut, es im Blick auf die Trinität einfach so undifferenziert ablehnen dürfen, »daß in jeder dieser Personen, damit sie als solche und als verschiedene seien, ein eigenes, freies, über sich selbst verfügendes, sich von andern absetzendes Aktzentrum in Wissen und Freiheit gegeben und Person gerade dadurch konstituiert sei«?

Hier frage ich: War der Logos nicht frei, als er Mensch wurde? So sehr es des Vaters Wille war, war es nicht auch sein ureigenster Entschluß? Wenn er aber in Freiheit sich selbst dazu entschloß, Mensch zu werden, muß es dann in ihm als dem ewigen Logos nicht so etwas wie ein Aktzentrum geben? Gewiß dürfen wir, ob wir an das Trinitätsdogma nun vom modernen Personbegriff etwa eines Bubers und eines Ebners oder vom Personbegriff der Alten oder aber auch einfach von den trinitarischen Aussagen der Heiligen Schrift herantreten, nicht vergessen, daß wir diese Begrifflichkeit von allem bloß Menschlichen zu reinigen haben und sie immer nur analog auf die Trinität anwenden können. Wenn Rahner den Personbegriff als ein so großes Verständnishindernis für den heutigen Menschen auf dessen Weg zum christlichen Gottesverständnis ansieht, daß er deswegen meint, im Grunde den in die dogmatische Formel eingegangenen Begriff ersetzen zu müssen, sieht er

<sup>63</sup> Siehe Eberhard Simons, Art. »Personalismus«. In: Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 5, hrsg. von Karl Rahner, 390–396.

<sup>64</sup> Zu ihnen: Bernhard Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg-Basel-Wien 1967.

<sup>65</sup> Martin Buber, Ich und Du, Heidelberg 1958, 56–61; Ferdinand Ebner, Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, München 1963, 29, 33, 87–109.

<sup>66</sup> Vgl. Alois Halder, Art. »Person. I. Philosophisch«. In: LThK<sup>2</sup> 8, 1963, 287–290, ebda., 289.

meines Erachtens die Schwierigkeiten als zu groß an. Immer schon war es schwierig, den Menschen klar zu machen, daß zwar der Vater Gott ist und der Sohn und der Heilige Geist und es doch nicht drei Götter sind, sondern nur ein Gott. Aber immer wieder ist es andererseits einer vitalen, von ihrer hermeneutischen Aufgabe ergriffenen Theologie und Glaubensverkündigung und sicher nicht ohne die Hilfe des Heiligen Geistes gelungen, Menschen über ihre vorhandenen Denkauffassungen und Begriffe hinauszuführen und ihnen den Blick auf das Geheimnis Gottes zu eröffnen.

Ich komme zum Schluß: Karl Rahners Interpretation des in die Formulierung des Trinitätsdogmas eingegangenen Personbegriffs kann nicht befriedigen. Sie ist weder vom Schriftbefund noch vom Personverständnis der Kappadozier, des Leontios von Byzanz, des Boethius und des Thomas von Aquin gedeckt und geht, insofern sie den modernen Personbegriff als etwas durch und durch anderes ansieht als den Personbegriff der Alten, von einer falschen Voraussetzung aus.