

Religionsdialog mit Anselm?

Die Trinitätslehre als Stolperstein für das Gespräch zwischen
Juden, Christen und Muslimen

von Dirk Ansorge

Juden, Christen und Muslime glauben übereinstimmend an einen Gott, der nach Anselm von Canterbury ‚größer ist als alles, was gedacht werden kann‘. Von diesem Gott behauptet das Christentum allerdings, dass er in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen hat. Vor diesem Hintergrund verweist der Beitrag auf Gestalten göttlicher Offenbarung in Judentum und Islam, welche dem christlichen Verständnis einer ‚Selbstmitteilung Gottes‘ nahekommen. Selbst der Begriff der ‚Inkarnation‘ ist Juden und Muslimen nicht fremd. So kann das Volk Israel als ‚Verkörperung‘ Gottes verstanden werden; ähnliches gilt für die ‚Verlautbarung‘ des Koran im Islam. Dennoch erreichen beide Konzepte nicht die Lehraussage des Konzils von Nikaia, wonach das Wort Gottes ‚gleichwesentlich‘ mit Gott-Vater ist. Deshalb markieren Christologie und Trinitätslehre im Dialog der monotheistischen Religionen eine bleibende Differenz, die trotz aller Gemeinsamkeiten im Gottesbegriff zu respektieren ist.

Christliche Theologie kann im 21. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nicht anders als mit Blick auf die nichtchristlichen Religionen betrieben werden. Denn unstrittig zählen interreligiöse Begegnungen zu den ‚Zeichen der Zeit‘, von denen das Zweite Vatikanum in *Gaudium et Spes* spricht (vgl. GS 4). Nichtchristliche Religionen sind deshalb von der Theologie hinsichtlich ihres jeweiligen Verständnisses von Erlösung und gelingendem Leben zu reflektieren. Dies geschieht sachgerecht nicht nur durch das Studium normativer Texte, sondern auch im Gespräch mit Angehörigen nichtchristlicher Religionen. Im Idealfall werden interreligiöse Begegnungen auf diese Weise zu einem für beide Seiten fruchtbaren Dialog.¹

Christliche Dogmatik kann es nur bereichern, wenn sich Theologen und Theologinnen durch den interreligiösen Dialog in ihrem Bemühen um eine vertiefte Glaubenserkenntnis dazu herausfordern lassen, allzu Selbstverständliches in Frage zu stellen und so das Eigene besser zu verstehen. Verschiedene Ansätze einer ‚komparativen Theologie‘ tragen dem ebenso Rechnung wie die ‚Intertheologie‘, welche Verflechtungen zwischen den Religionen identifiziert, wenn diese einander in gemeinsamen Kulturräumen begegnen.²

¹ Vgl. Reinhold Bernhardt, „Dialog der Religionen“ als Paradigma interreligiöser Beziehungen, in: ders. (Hg.), Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2005, 15–79.

² Vgl. Francis X. Clooney, Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg (Beiträge zur Komparativen Theologie 15), Paderborn 2013; Catherine Cornille, Meaning and Method in Comparative Theology, Hoboken 2020; Ulrich Winkler, Zum Projekt einer komparativen Theologie, in: ders., Wege der Religionstheologie (SaThZ 46 / SaThZ interkulturell 10), Innsbruck 2013, 361–391; Klaus von Stosch, Komparative

Viele Theologen und Theologinnen weltweit nehmen den interreligiösen Dialog als hilfreich für das Verständnis und die Praxis des christlichen Glaubens wahr. Dies weist auf grundlegende Transformationsprozesse in Theologie und Kirche hin. Denn Jahrhunderte lang – im Grund bereits seit Justin dem Märtyrer – wurden nichtchristliche Religionen nicht als Bereicherung, sondern als Irrwege wahrgenommen, welche als solche keinerlei Beitrag zu einem tieferen Verständnis des christlichen Glaubens liefern konnten.³ Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden im Ausgang von Anselm von Canterbury Konvergenzen, aber auch Differenzen im jeweiligen Gottesverständnis von Juden, Christen und Muslimen skizziert werden.

1. Apologetik und Selbstvergewisserung

Begegnungen zwischen dem Christentum und nichtchristlichen Religionen waren im Laufe der wechselvollen Kirchengeschichte von unterschiedlicher Intensität und Dichte. Dabei spielten im Mittelalter die iberische Halbinsel, Süditalien und die Levante eine herausgehobene Rolle für die Begegnung von Juden, Christen und Muslimen. In diesen Regionen wurde aus europäischer Perspektive der kulturelle Austausch und damit auch die aufkeimende Scholastik durch verschiedene Expansionsbewegungen vorbereitet. So eroberten in den 70er Jahren des 11. Jahrhunderts die Normannen das bis dahin von Arabern beherrschte Unteritalien und Sizilien. Im Jahr 1085 fiel die seit 712 unter muslimischer Herrschaft stehende alte Hauptstadt der Westgoten an den christlichen König Alfons VI. (gest. 1109). Und seit dem Frühjahr 1096 zogen die Kreuzfahrer über den Balkan und durch Kleinasiens in Richtung Jerusalem, das sie 1099 von den Fatimiden eroberten und bis 1187 beherrschten.

In dieser Zeit christlicher Expansion und intensivierter Begegnungen zwischen Religionen und Kulturen wurden zahlreiche Werke der griechischen Philosophie und Wissenschaften aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Neben Süditalien wurde besonders die iberische Halbinsel zu einer Drehscheibe des Austausches von philosophischem, naturwissenschaftlichem und medizinischem Wissen. Nicht zuletzt erfolgte hier auf Anregung des Cluniazenser Abtes Petrus Venerabilis (gest. 1156) erstmalig eine Übersetzung des Koran und anderer islamischer Texte ins Lateinische (1142).

Bereits ein halbes Jahrhundert zuvor, zwischen 1094 und 1098, hat Anselm von Canterbury mit *Cur Deus Homo* sein frömmigkeitsgeschichtlich zweifellos einflussreichstes Werk verfasst. Anhand einer begrifflichen Rekonstruktion der christlichen Erlösungslehre will der ehemalige Abt der Benediktinerabtei von Bec und seit 1093 Erzbischof von Canterbury seinen Mitmenschen den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes und die Heilsbedeutung des Kreuzes plausibel machen. Anselms Adressaten sind nicht nur die

Rede von Gott. Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels, in: Martin Dürnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60)*, Regensburg 2017, 213–236; *Tobias Specker; Mira Sievers*, Intertheologie. Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, in: WuA 62 (2021) 167–173.

³ Vgl. *Mariano Delgado; Gregor Emmenegger; Volker Leppin* (Hg.), *Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte*, Basel 2021.

Juden, sondern besonders auch ‚Heiden‘ oder ‚Ungläubige‘: solche Menschen also, mit denen man nicht unter Bezug auf die Bibel über die Wahrheit des christlichen Glaubens debattieren kann.⁴ Hiermit sind vorrangig Muslime gemeint. Denn anders als Juden betrachten Muslime die biblischen Texte als verfälscht und durch die göttliche Verlautbarung des Koran überholt.⁵ Im Gespräch mit Muslimen liefert deshalb allein die nach Anselm allen Menschen gemeinsame Vernunft eine tragfähige Basis für den Austausch von Argumenten. Allein auf der Grundlage der Vernunft (*sola ratione*) kann die Wahrheit des christlichen Glaubens ausgewiesen werden, so Anselm zuversichtlich.

Dabei ist seine Argumentation in *Cur Deus Homo* nicht voraussetzungsfrei. So wird nicht nur – im geistesgeschichtlichen Horizont des Mittelalters wenig überraschend – die Existenz Gottes als fraglos gegeben vorausgesetzt. Vielmehr wird von diesem Gott gesagt, er sei als ‚allmächtig‘, ‚gerecht‘ und zugleich ‚barmherzig‘ zu bestimmen.⁶ In dieser Hinsicht konnte sich Anselm der Zustimmung von Juden und Muslimen gewiss sein. Mit ihnen teilte er auch die Auffassung, dass der Mensch von seinem Schöpfer radikal abhängig ist. Und schließlich ist Juden, Christen und Muslimen die Erwartung gemeinsam, dass die durch menschliche Sünde entstellte Schöpfung am Ende der Weltgeschichte in einen Zustand mündet, der durch die Gerechtigkeit Gottes geprägt ist.

Auf welche Weise Gott diesen Zustand herbeiführen wird, darüber freilich bestanden – und bestehen weiterhin – bei Juden, Christen und Muslimen unterschiedliche Auffassungen. Viele, aber längst nicht alle Juden und Jüdinnen verknüpfen das Ende der Geschichte mit der Ankunft eines messianischen Retters. Diese Erwartung ist dem Islam mehrheitlich fremd; hier fungiert Gott als endzeitlicher Richter. Für Christen wiederum ist nicht nur die Gestalt des künftigen Weltenrichters, sondern auch die eines Erlösers innerhalb der Geschichte unlösbar mit Jesus von Nazareth verknüpft. Dieser wiederum wird als Mensch gewordener Gott bekannt und dementsprechend verehrt.

In *Cur Deus Homo* will Anselm deshalb zeigen, dass die christliche Vorstellung vom Lauf der Welt nicht nur von allen Menschen grundsätzlich als vernünftig anerkannt werden kann, sondern dass sie unter den genannten Gottesbestimmungen gar nicht anders gedacht werden kann, als es das christliche Dogma formuliert. Die Menschwerdung des Gottessohnes und dessen Tod am Kreuz müssen deshalb auf der Grundlage der von Juden, Christen und Muslimen geteilten Auffassungen über Gott und die Welt als denknotwendig ausgewiesen werden, so die Zielsetzung von *Cur Deus Homo*. Zugleich ist damit implizit behauptet, dass die religiösen Vorstellungen der Juden und Muslime die Wahrheit des Wirklichkeitsganzen verfehlten.

⁴ Vgl. CDH (= *Cur Deus Homo*) I,1: „Quam quaestionem solet et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere“ (ed. F.S. Schmitt, Op. omnia II, 47,11–48,1); CDH II 22: „Cum enim sic probes deum fieri hominem ex necessitate, [...] non solum Iudaeis sed etiam paganis satisfacias“ (II 133,5–8). – Vgl. René Roques, Les pagani dans le *Cur Deus homo* de S. Anselme, in: Die Metaphysik im Mittelalter (MM 2), Berlin 1963, 192–206; Julia Gauss, Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen, in: Saec. 17 (1966) 277–363.

⁵ Vgl. Timo Güzelmansur (Hg.), Das koranische Motiv der Schriftverfälschung (*tahrif*) durch Juden und Christen (Cibedo-Schriftenreihe 3), Regensburg 2014.

⁶ Vgl. CDH I, 1–3 (Opera II, 47–51), sowie ebd. II, 20 (Opera II, 131 f.).

Die Plausibilität der von Anselm hierzu beanspruchten theologischen Argumente ist hier nicht Gegenstand der Erörterung.⁷ Vielmehr soll im Folgenden Anselms Gottesgedanke hinsichtlich seiner Tragfähigkeit im interreligiösen Dialog ausgelotet werden.

Für den Nachweis einer Juden, Christen und Muslime verbindenden Vorstellung von Gott bietet sich weniger die in *Cur Deus Homo* entfaltete Argumentation an als vielmehr der Gottesbegriff, den Anselm gleich zu Beginn seiner Frühschrift *Proslogion* entwickelt. Denn dieser Gottesbegriff konzentriert sich auf das Wesen Gottes als solches und abstrahiert insofern von Gottes Wirken als Schöpfer, Erlöser und Vollender. Damit verspricht auch der im *Proslogion* geführte ‚Gottesbeweis‘, einen Gottesbegriff zu entfalten, welcher von Juden, Christen und Muslimen gleichermaßen vertreten werden kann. Gott als denjenigen zu begreifen, in Bezug auf den „nichts Größeres gedacht werden kann“ (*quo nihil maius cogitari potest*)⁸, mehr noch: ihn als denjenigen zu denken, der „größer ist als alles, was gedacht werden kann“ (*maius quam cogitari possit*)⁹, dürfte Angehörigen aller drei monotheistischen Religionen als der von ihnen geglaubten Wirklichkeit Gottes angemessen erscheinen. Insofern ist von dem im *Proslogion* entfalteten Gottesbegriff eine solide Basis für das Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes zu erwarten.¹⁰

2. Übereinkunft im Gottesverständnis?

Während der formale Gottesbegriff, den Anselm im *Proslogion* entfaltet, eine tragfähige Grundlage für das Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen bereitzustellen verspricht, werden Juden und Muslime den Christen dort nicht folgen können, wo diese jenen Gott, den sie als ‚größer als alles Denkbare‘ vorstellen, als dreifaltig bekennen.

Doch auch hier gilt es zu differenzieren. So hat etwa Karl Rahner (1904-1984) in einem 1977 gehaltenen Vortrag zum Gottesbegriff in Christentum und Islam die christliche Trinitätslehre als ‚Radikalisierung des Monotheismus‘ verstanden wissen wollen. Nach Rahner lässt sich sagen,

„dass die Trinitätslehre nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muss, vorausgesetzt nur, dass dieser Monotheismus selbst wieder als ‚konkreter‘ Monotheismus heilsgeschichtlicher Erfah-

⁷ Vgl. Klaus von Stosch; Mouhanad Khorchide (Hg.), *Streit um Jesus. Muslimische und Christliche Annäherungen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 21), Paderborn 2016; Martin Kirschner, Die Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit. Die Aporien ausgleichender Gerechtigkeit und ihre christologische Überwindung bei Anselm von Canterbury, in: ThQ 195 (2015) 135–150.

⁸ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, Prooem. (Opera I, 101,5).

⁹ Ders., *Proslogion* 15 (Opera I, 112,14–15).

¹⁰ Im Oktober 2009 hat Martin Kirschner im Rahmen eines Vortrags in Dublin am Trinity College Anselms theologische Methode als eine mögliche Brücke für das Gespräch zwischen Christen, Juden und Muslimen ins Gespräch gebracht. Der Vortrag blieb leider unveröffentlicht.

rung wirklich ernst genommen wird, der Gott in seiner Einzigkeit nicht aus der heilsgeschichtlichen Erfahrung des Christentums hinaus und in eine metaphysisch abstrakte Einsamkeit verbannt.“¹¹

Obwohl Rahners Hinweis auf die von Christen und Muslimen angenommenen Selbstbekundungen Gottes in der Geschichte eine bedenkenswerte Spur legt, hat der Basler Religionstheologe Reinhold Bernhardt treffsicher gefragt, inwiefern man den Glauben an den einen Gott durch das Postulat einer Dreiheit Gottes ‚radikalisieren‘ könne.¹² Tatsächlich zeigen schon die leidenschaftlichen Debatten, die auch nach der Dogmatisierung des *homousios* auf dem Konzil von Nikaia (325) noch unter christlichen Theologen ausgetragen wurden, wie wenig selbstverständlich auch innerhalb des Christentums die Annahme einer inneren Differenzierung in Gott ist.¹³

Theologen wie Athanasius von Alexandria meinten allerdings, der heilschaffenden Selbstbekundung des einen Gottes in der Geschichte nicht anders als dadurch gerecht werden zu können, dass sie eine solche innere Differenzierung als Möglichkeitsbedingung der Inkarnation voraussetzen. Die im weiteren Verlauf des 4. Jahrhunderts vor allem durch die Kappadozier vorgenommenen begrifflichen Klärungen der Trinitätslehre entsprachen insofern der ihnen vorausgehenden Grundentscheidung, dass der Erlöser nicht als ein wie auch immer herausgehobenes Geschöpf, sondern als Gott selbst zu betrachten sei. Zugleich galt es, die Einheit und Einzigkeit des biblischen Gottes zu wahren.

Zweifellos bliebe ein Gottesbegriff, der allein durch vernunftgeleitete Reflexion erreicht wird, insofern unvollständig, als er nicht mit dem Wirken Gottes und seiner Selbstbekundung in der Geschichte rechnet – wie auch immer beides begrifflich zu verstehen ist. Karl Rahner trägt dem mit Blick auf die drei monotheistischen Religionen Rechnung, indem er auf den Bundesschluss Gottes mit Israel, die Menschwerdung Gottes und die Kundgabe des Koran verweist. Tatsächlich gründet das Judentum sein religiöses Selbstverständnis auf die Erwählung des Volkes Israel und die Gabe der Tora. Für Muslime kulminierte die göttliche Offenbarung in der Verlautbarung des Koran. Das Christentum wiederum erblickt in Gestalt und Geschick des Menschen Jesus von Nazareth die ‚Selbstoffenbarung‘ Gottes – wobei mit Karl Rahner sogleich hinzuzufügen ist, dass diese Selbstoffenbarung Gott nicht weniger ‚Geheimnis‘ bleiben lässt.¹⁴

Unbestreitbar beharren alle drei monotheistischen Religionen auf der bleibenden Entzogenheit Gottes auch in seinen Offenbarungen. Zu fragen ist allerdings, ob die unterschiedlichen Weisen, wie Christen Gottes Selbstbekundungen in der Geschichte identifizieren,

¹¹ Karl Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: ders., Schriften zur Theologie XIII, Zürich 1978, 129–147, hier 133 f.; Sämtliche Werke, Bd. 22/1b, Freiburg 2013, 656–669, hier 659.

¹² Reinhold Bernhardt, Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 25), Zürich 2023, 129. – Bernhardt verweist auf den Einwand von Küng: „Kann man Einheit ‚steigern‘, und dies gar durch Dreiheit?“ (Hans Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München, Zürich ‚2004, 604).

¹³ Vgl. Friedo Ricken, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: Bernhard Welte (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie (QD 51), Freiburg i. Br. u. a. 1970, 74–99.

¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Dietmar Bader; Karl Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1984, 105–119 (SW 25, 47–57).

mit dem durch Reflexion gewonnenen Begriff Gottes so zu vereinbaren sind, dass – und darauf läuft Rahners Argumentation ja hinaus – die christliche Trinitätslehre als ‚Radikalisierung des Monotheismus‘ verstanden werden kann und muss.

Indem Rahner die Person Jesu von Nazareth als ausgezeichnete Weise der Selbsterschließung Gottes interpretiert, kann er sicher keine Zustimmung von Juden oder Muslimen erwarten. Überdies setzt Rahners These von der trinitätstheologischen Radikalisierung des Monotheismus den für ihn zentralen Gedanken einer Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität voraus. Dieser Gedanke ist aber eine theologische Interpretation des christlichen Glaubens an die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth. Und ganz offenkundig wird dieser Glaube von Juden und Muslimen nicht geteilt.

Gewiss hat Rahner recht, wenn er feststellt, dass alle drei monotheistischen Religionen darin übereinstimmen, dass Gott „trotz seiner Unendlichkeit, Unbegreiflichkeit und Weltüberlegenheit (als Schöpfer) doch der konkrete Gott ist, der *da* sich zeigt, wo wir sind, ohne dadurch selbst in einen Pluralismus numinoser Mächte zu zerfallen.“¹⁵ Daraus schlussfolgert der Jesuit, dass alle drei monotheistischen Religionen eine „inkarnatorische Eigentümlichkeit“ aufweisen. Diese wiederum sieht Rahner in unterschiedlichen Weisen der Selbstbekundung Gottes gegeben: im Bundesschluss mit Israel, im Heiligen Buch des Koran und in einem „bestimmten Menschen, der die Gegenwärtigkeit Gottes ist“¹⁶.

Zweifellos sind sowohl im Judentum als auch im Islam Vorstellungen göttlicher Selbstbekundung anzutreffen, die im weiteren Sinne als ‚inkarnatorisch‘ verstanden werden können. So hat etwa der 1928 in Berlin geborene und 2015 in New York verstorbene jüdische Religionsphilosoph Michael Wyschogrod in seiner Monographie *The Body of Faith* das Volk Israel als Inkarnation Gottes in der Geschichte verstanden wissen wollen.¹⁷ Bei dem jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906–1995) bekundet sich die Absolutheit Gottes im Antlitz eines jeden Mitmenschen, der mir in seiner Bedürftigkeit begegnet, mich deshalb sittlich beansprucht und so zu einem ‚Subjekt‘ macht.¹⁸ Auch dieses Verständnis ließe sich in einem analogen Sinne als ‚inkarnatorisch‘ qualifizieren.

Im Islam wiederum ist es die in der Rezitation des Koran laut werdende Stimme Gottes, in der sich Gottes Wille für die Menschen kundtut. Der Islamwissenschaftler Navid Kermani hat nicht gezögert, Gottes Präsenz in der Rezitation des Koran als Analogie zum eucharistischen Verständnis der realen Gegenwart Christi in Brot und Wein zu verstehen, Kermani spricht dabei von einem „quasi sakramentalen Charakter der Koranrezitation“¹⁹.

¹⁵ Rahner, Einzigkeit (wie Anm. 11), 133 (Werke 22/1, Teil B, 659).

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Michael Wyschogrod, *The Body of Faith. God and the People of Israel* [1989], Northvale, NJ 1996. – Vgl. dazu Jean Bertrand Madragule Badi, *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2006, bes. 69–85; Dirk Ansorge, *Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken*, in: ThPh 84 (2009) 394–421.

¹⁸ Vgl. Emmanuel Levinas, *Un Dieu Homme?*, in: René Rémond (Hg.), *Qui est Jésus-Christ?*, Paris 1986, 186–192; deutsch: *Ein Gott Mensch?*, in: Rolf Kühn (Hg.), *Religio und passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2014, 40–49. – Zum Begriff ‚Inkarnation‘ bei Levinas vgl. Susanne Sandherr, *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas‘* (Praktische Theologie heute), Stuttgart 1998, 93–122; ferner *Madragule-Badi, Inkarnation* (wie Anm. 17), bes. 97–135.

¹⁹ Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000, 222.

Viele Muslime erblicken in der sprachlichen Gestalt des Koran einen überzeugenden Beweis seiner göttlichen Herkunft. Ist damit aber schon jenes Geschehen erfasst, das Christen mit dem Begriff der ‚Inkarnation‘ verbinden, und von dem sie ihren Glauben an die göttliche Dreifaltigkeit herleiten? Richten wir diese Frage an Anselm!

3. Gottes Transzendenz und Erschlossenheit

Für Anselm von Canterbury steht der christliche Glaube an die Dreifaltigkeit Gottes zweifelsfrei fest. Dem seit dem 4. Jahrhundert verbindlichen Dogma der Kirche folgend sind für Anselm Vater, Sohn und Geist drei göttliche ‚Personen‘, die an dem einen und einzigen göttlichen Wesen unvermindert Anteil haben und es auf unterschiedliche Weisen realisieren.²⁰ Dass die Dreiheit der Personen die Einheit Gottes nicht aufhebt, folgt für Anselm aus seinem für die scholastische Theologie wegweisend gewordenen Axiom, wonach in Gott alles eins ist, sofern dem nicht die Verschiedenheit der wechselseitigen Relationen entgegen steht: „In Deo omnia unum ubi non obviat aliqua relationis oppositio.“²¹

Einem tritheistischen Missverständnis entgeht Anselm durch dieses Axiom insofern, als er den Begriff der Relation in einer spezifischen Weise fasst. Während nämlich im endlichen Bereich eine Relation die Existenz der Relata voraussetzt, ist es in Gott genau umgekehrt: die Relationen konstituieren die Relata. Konkret bedeutet das: Der Vater wird zum Vater dadurch, dass er den Sohn zeugt, und der Sohn wird zum Sohn dadurch, dass er vom Vater gezeugt wird. Entsprechendes gilt für die Hauchung des Heiligen Geistes.²² In allem erweist sich die Wirklichkeit Gottes nicht als statische Gegebenheit, sondern als dynamische Bezogenheit und beziehungsreiches Leben.

Anselms Konzept der Trinität wird in der sich nach ihm entfaltenden Scholastik zum Gemeingut der Theologie: Der eine und einzige Gott, der größer ist als alles, was gedacht werden kann, muss trotz aller Unbegreiflichkeit als in sich differenziert bekannt und verehrt werden, um seiner Selbstbekundung in der Geschichte gerecht zu werden; denn der eine und einzige Gott hat sich in der Person Jesu und im Wirken des Heiligen Geistes als dreifaltig geoffenbart. Damit wird der von der menschlichen Vernunft erreichte Gottesbegriff im Licht des Glaubens in einer Weise fortbestimmt, wie es der Vernunft aus eigenem Vermögen nicht möglich wäre.

Dementsprechend wird Thomas von Aquin (gest. 1274) in Bezug auf Gott solche Wahrheiten unterscheiden, die mit der menschlichen Vernunft zu erfassen sind, und solche, die

²⁰ Zur Trinitätslehre bei Anselm und dem von ihm gebrauchten Personbegriff vgl. Walter Simonis, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (FTS 12), Frankfurt am Main 1972, 5–34.

²¹ Anselm von Canterbury, *De processione Spiritus Sancti* (Op. omnia II, I, p. 181,3). – Vgl. dazu Ludwig Hödl, Das trinitätstheologische Fundamentalprinzip des Anselm von Canterbury. Ursprung und Geschichte, in: RTPM 69 (2002) 172–214. – Anselm bezieht sich mit seinem Axiom auf Boethius, *De divisione* (ed. John Magee, Boethii *De divisione liber*), Leiden 1998, 28, 11–13 / PL 64,884B.

²² Vgl. Anselm, *De processione* 1: „Spiritus vero sanctus qui existit de patre procedendo, non est ille qui est de patre nascendo“ (Op. omnia II, 182,8–10).

alle Vernunft übersteigen. Letztere gründen in einer göttlichen Offenbarung. Anders allerdings als in der späteren Barockscholastik will Thomas die Unterscheidung von Natur und Gnade nicht als Gegensatz verstanden wissen, sondern als dynamisches Vollendungsge- schehen: Der Mensch ist seiner Natur nach auf ein Ziel geschaffen, das er aus eigenem Vermögen nicht erreichen kann. Trotz seiner radikalen Selbsttranszendenz gelangt der Mensch nicht aus eigenem Vermögen, sondern allein durch den ihm entgegenkommenden Gott zur Vollendung. Die Erkenntnis Gottes setzt zwar die menschliche Vernunft voraus, so Thomas, wird aber erst durch Gottes Gnade vollendet. Konkret bedeutet das für das Gottesverständnis: Gottes Einheit und Einzigkeit kann der Mensch durch vernunftgeleitete Reflexion erkennen, nicht aber das dreifaltige Wesen Gottes.²³

Die spätere Scholastik tendierte zu einer gewissen Skepsis hinsichtlich der Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Selbsttranszendenz und damit auch zur Erkenntnis Gottes. Auf der Linie Augustins wurde die sündige Verstrickung des Menschen in seine endliche Natur ebenso betont wie die Souveränität Gottes in seinem Offenbarungs- und Gnadenhandeln. Aus beidem resultiert die Gefahr, eine ‚doppelte Wahrheit‘ anzunehmen. Demnach sind Inhalte der Offenbarung, welche sich vernunftgeleiteter Einsicht entziehen, ohne weitere Begründung zu glauben. Diese zum später sogenannten ‚Fideismus‘ neigende Auffassung wurde schon im Mittelalter vom kirchlichen Lehramt ebenso verurteilt wie der ihr entgegengesetzte ‚Rationalismus‘ der Averroisten.²⁴ Die anthropologische Problematik eines fideistischen Ansatzes der Gotteserkenntnis ist offenkundig: Glaube und Vernunft wären dann nämlich voneinander getrennte Sphären menschlichen Selbstvollzuges; ihre Vermittlung bliebe prekär.

Bei Anselm hingegen bilden Glaube und Vernunft noch eine Einheit. Was geglaubt wird, lässt sich seiner Überzeugung nach auf den Wegen der menschlichen Vernunft nachvollziehen. Denn indem die Vernunft sich als aporetisch erweist, wenn sie die Existenz des Menschen auch in seiner sündigen Verstrickung radikal bedenkt, verweist sie über sich selbst hinaus auf die Wirklichkeit eines Gottes, der aus unbedingter Freiheit die Erlösung des Menschen wirken will. Zugleich beharrt Anselm auf der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, sich im Zu-Denken auf Gottes Wirklichkeit von dessen Wahrheit prägen zu lassen. Martin Kirschner nennt dies treffend die „Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott“²⁵.

²³ Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae I, qu. 2, art. 1. – Nach de Lubac ist die barockscholastische Annahme einer ‚*natura pura*‘ ein theoretisches Konstrukt, das der Hochscholastik unbekannt war: *Henri de Lubac*, Die Freiheit der Gnade, 2 Bde., Einsiedeln 1971. – Vgl. dazu die Rezension von *Leo Scheffczyk*, in: MThZ 25 (1974) 275–278.

²⁴ So besonders durch den Pariser Bischof Étienne Tempier in den Jahren 1270 und 1277. Vgl. *Roland Hissette*, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Louvain 1977; *Kurt Flasch* (Hg.), Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277 (Excerpta classica 6), Mainz 1989; *Jan A. Aertsen* (Hg.), Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (MM 28), Berlin 2001.

²⁵ *Martin Kirschner*, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg 2013, bes. 315–374. – Vgl. auch *Elmar Salmann*, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit, in: L’Attualità Filosofica di Anselmo d’Aosta (StAns 101), Rom 1990, 143–228; ders., Spekulativer Vernunft und Theandrische Weisheit, in: Gregorianum 71 (1990) 487–510.

So sehr er sich dem kirchlichen Dogma verpflichtet weiß, erblickt Anselm die ursprüngliche Aufgabe der Theologie nicht zunächst darin, dieses Dogma mittels externer Kriterien begrifflich zu erhellen und zu plausibilisieren. Vielmehr ist für ihn die Wahrheit des christlichen Glaubens in den Strukturen der Schöpfung und im Zeugnis der Heiligen Schriften der menschlichen Vernunft prinzipiell zugänglich. Denn der Gebrauch der Vernunft verweist im Erkennen der Welt und im Verstehen der Schrift auf eine solche Wirklichkeit, welche die Vernunft selbst noch einmal übersteigt.

Gottes Offenbarung wird dadurch nicht überflüssig. Denn von einem rationalistischen Theologieverständnis unterscheidet sich Anselms Ansatz dadurch, dass er die geoffenbarten Inhalte des christlichen Glaubens nicht aus der menschlichen Vernunft herzuleiten beansprucht, indem er von der Offenbarung absieht. Die Aufgabe der Vernunft beschränkt sich aber auch nicht darauf, die Dogmen des christlichen Glaubens in ihrer Plausibilität aufzuweisen. Vielmehr bekundet Anselms Absicht, die Notwendigkeit der Menschwerdung in *Cur Deus Homo* „unter Hintanstellung von Christus“ (*remoto Christo*)²⁶ und so zu erweisen, „als ob man von Christus nichts wüsste“ (*quasi nihil sciatur de Christo*)²⁷, sein Vertrauen auf ein Denken, dem, wenn es sich in rechter Weise vollzieht, die Wahrheit der Welt, die Wahrheit Gottes und somit die Wahrheit des christlichen Glaubens einsichtig wird. Nicht zufällig folgt der ‚ontologisch‘ genannte ‚Gottesbeweis‘ im *Proslogion* einem einleitenden Gebet, in dem Anselm Gottes Größe und Erhabenheit lobpreisend anerkennt.²⁸ Das sich im Glauben an Gott vollziehende Denken erschließt Gottes Wirklichkeit und die Wahrheit der Welt – und somit die Wahrheit der christlichen Dogmen.

4. Anselms Anwege zur göttlichen Trinität

Der Gedanke, dass Gott „größer ist als gedacht“ (Kirschner), hindert Anselm keineswegs daran, Gott als in sich differenziert zu denken, nämlich in die Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist.²⁹ Denn eines ist es, das Wesen des unendlichen Gottes als dem Menschen unbegreiflich anzuerkennen, ein anderes, im Ausgang von seinen Selbstbekundungen in Welt und Geschichte über den unbegreiflichen Gott zu sprechen und über ihn unter Aufbietung aller Vermögen der menschlichen Vernunft nachzudenken. Wie aber lässt sich auf dieser Grundlage die innere Differenziertheit Gottes als vernünftig ausweisen?

Zur Beantwortung dieser Frage wählt Anselm in seinen Frühschriften *Monologion* und *Proslogion* sowie im späteren *Cur Deus Homo* unterschiedliche Wege. Nach *Cur Deus*

²⁶ CDH, Praef. (Opera II, 42₁₂).

²⁷ Ebd., Praef. (Opera II, 42₁₄).

²⁸ Vgl. Kirschner, Gott – größer als gedacht (wie Anm. 25), 310–314.

²⁹ Vgl. Anselm, Prosl. 1: „Non tento Domine penetrare altitudinem tuam quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum“ (Op. omnia I, 100). – Vgl. Klaus Kienzler, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg 1981, bes. 300–340. Kienzler spricht mit Blick auf Anselm von einer „christlichen Dialogik“: vorausgesetzt wird das kirchliche Dogma; dessen begriffliche Voraussetzungen werden argumentativ entfaltet, um so ein wirkliches Verstehen und Ankommen der göttlichen Offenbarung beim Menschen zu ermöglichen.

Homo bedarf es zur Erlösung der sündigen Menschheit eines Gott-Menschen, der sein Leben Gott deshalb als ein Werk der Genugtuung hingeben kann, weil er selbst ohne Sünde ist. Das, worauf sich alle Menschen einigen können, wenn sie die Situation der sündigen Menschheit in Bezug auf einen barmherzigen und zugleich gerechten Gott bedenken, lässt den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes und den Opfertod seines unschuldigen Sohnes nicht erst im Licht der Offenbarung, sondern bereits im Medium der Vernunft alternativlos erscheinen.

Diese Vernunft aber ist in *Cur Deus Homo* nicht die theoretische Vernunft der Metaphysik, sondern die praktische Vernunft der theologischen Anthropologie, welche nach den Möglichkeitsbedingungen gelingenden Lebens angesichts der offenkundigen Sünde des Menschen fragt. Wie schon bei Athanasius von Alexandria erscheint das *homoousios* bei Anselm als eine Forderung nicht der Gotteslehre, sondern der Soteriologie. Nur wenn Gott selbst sich in der Geschichte investiert, kann deren Unheils-Charakter überwunden werden.

Die dabei stillschweigend vorausgesetzte Annahme, dass trotz der Sünde des Menschen Erlösung sein soll, resultiert aus Anselms Glauben an den nicht nur gerechten, sondern auch barmherzigen und guten Gott.³⁰ Dabei ist die Unterscheidung zwischen einer Person, welche die Satisfaktion erbringt, und einer anderen, welche sie annimmt, ein erster Schritt auf dem Weg zur Annahme einer inneren Differenziertheit in Gott: Der Vater akzeptiert das wegen seiner Freiheit von jeglicher Sünde ungeschuldete Sterben des Sohnes am Kreuz als überpflichtige Leistung, die seiner Gerechtigkeit Genüge tut. Den Sündern kann der Vater diese Leistung deshalb zugutekommen lassen, weil er selbst keine Unbedürftigkeit ist. Der Heilige Geist wiederum kommt in diesem Zusammenhang dort ins Spiel, wo innerhalb der Geschichte der Vater wirksam wird, um die aus dem ungeschuldeten Tod des Gottmenschen hervorquellenden Gnaden den Sündern zuzuwenden.³¹

Im Unterschied zu diesem heilsökonomischen Ansatz der christlichen Trinitätslehre argumentiert Anselm im *Monologion* theologisch, um die innere Differenziertheit Gottes als denknotwendig zu erweisen. Gestützt auf Überlegungen, die Augustinus in *De trinitate* XIII zum ‚inneren Wort‘ angestellt hatte³², betont Anselm im *Monologion*, dass der göttliche Logos jenes ‚innere Wort‘ Gottes ist, in dem der Vater sich selbst in restloser Voll-

³⁰ Vgl. Peter Hünemann, Anselms „Cur Deus Homo“. Eine Hilfe für den heutigen Dialog zwischen den abrahamitischen Religionen, in: Paul Gilbert; Helmut Kohlenbrenner; Elmar Salmann (Hg.), *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*, Roma 21-23 maggio 1998 (StAns 128), Roma 1999, 767–785, bes. 772 f., 776.

³¹ Anselm argumentiert, dass der Vater dem Sohn angesichts dessen ungeschuldeten Todes nichts an Liebe zuwenden kann, was ihm nicht ohnehin schon zu eigen ist, und dass er seine Liebe deshalb den Sündern zuteil werden lässt. – Unter den begrifflichen Verstehensvoraussetzungen der Neuzeit ist die Vorstellung von einer ‚Zuwendung von Gnadengaben‘ nicht ohne weiteres einsichtig. Spätestens seit Immanuel Kant ist der Mensch in seinem sittlichen Tun ebenso wie in seiner Fehlbarkeit unvertretbar. Schuld zählt zum ‚Allerpersönlichsten‘ des Menschen; wie Akte autonomer Freiheit konstituiert Schuld die Identität des Menschen als sittliches Subjekt. Nach Kant ist deshalb eine ‚stellvertretende Genugtuung‘ ebenso undenkbar wie die wirksame Zuwendung von ‚Gnadengaben‘: vgl. *Immanuel Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1794, 2. Stück (B 95, Akad.-Ausg. 6, 72).

³² Vgl. *Augustinus*, *De trin.* XIII, 4 (CpChL 50A, 381–420, bes. 383–385); zur Abbildung der göttlichen Trinität in der menschlichen Seele vgl. ebd., XIV 13–14 (CpChL 50A, 441,25–29, 442,25–27).

kommenheit erkennt und ausspricht. Der Geist wiederum erscheint als Ausdruck der vorbehaltlosen wechselseitigen Anerkennung von Vater und Sohn; er ist die Personifikation der zwischen beiden von Ewigkeit her waltenden Liebe.³³

Wiederum ist Anselms Argumentation voraussetzungsreich. Sie unterstellt, dass Gott nicht unvermittelte Selbsttheit und differenzlose Einheit ist. Gott ist vielmehr kommunikative Seinsfülle, die sich von Ewigkeit her erkennt und in ihrem Erkennen selbst ausspricht. Von Ewigkeit her sind in Gott Sprechen und Erkennen identisch: „Si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est verbum eius apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente existentia, sive aliis existentibus: necesse est verbum illi coaeternum illi esse cum illo.“³⁴ Weil Gott in einer alles menschliche Begreifen übersteigenden Weise ‚Erkennen‘ (*intelligentia*) und ‚Weisheit‘ (*sapientia*) ist, gibt es von Ewigkeit her in ihm sein ‚Wort‘ (*verbum*). Dieses Wort ist mit dem sich in ihm aussprechenden Ursprung wesenseins. Denn wenn die höchste Weisheit sich selber sagend erkennt, dann bringt sie notwendigerweise ein ihr gleichwesentliches ‚Bild‘ hervor.

Auf diese Weise hat Anselm die göttliche Trinität (als substanzelle Einheit von *memo-ria, intelligentia, amor*) aus der Analogie mit einer ihrer selbst bewussten endlichen Freiheit hergeleitet. Zugleich kann die innere Selbstbekundung Gottes als Möglichkeitsbedingung seiner Mitteilung ‚nach außen‘ gelten; denn in seinem ewigen Wort hat Gott die Welt als einen idealen Vor-Entwurf geschaffen. Seit der Patristik ist die Annahme eines solchen Vor-Entwurfes der Welt im göttlichen Wort Gemeingut christlicher Theologie. Im augustinisch-neuplatonisch geprägten Denken Anselms ist sie unausweichlich; denn anders zerfiele die Vielfalt der endlichen Dinge in ein ungeordnetes Chaos. Nur dadurch, dass die Dinge im göttlichen Geist ein ‚Vorbild‘ (*exemplum*) oder eine ‚Wesensform‘ (*forma*) besitzen, gewinnen sie die ihnen eigene Gestalt und Einheit.³⁵

Ihren Ursprung haben die Wesensformen der geschaffenen Dinge darin, dass Gott sich von Ewigkeit her in seinem ihm wesensgleichen Wort selbst ausspricht. Somit gründet die Erschaffung der Welt in der Selbstaussage des Vaters in seinem Sohn; diese trägt eine erste und ursprüngliche Differenz in Gott ein, aus der die Welt als das Andere Gottes hervorgehen kann. Die Welt und der Mensch entstehen dann, so Karl Rahner tiefgründig im *Grundkurs des Glaubens*, wenn Gott sein ewiges Wort liebend in die Leere des gottlosen Nichts hinein ausspricht.³⁶

Zwar ist das ewige Sprechen in Gott (*locutio*) für die Schöpfung konstitutiv. Weil jedoch die innere Differenziertheit Gottes nicht zwangsläufig auf die Hervorbringung einer geschaffenen Wirklichkeit hinausläuft, vollzieht Gott den Akt der Schöpfung frei und ungeschuldet. Treffend lässt sich die Erschaffung der Welt als ‚Schöpfung aus Liebe‘ (*creatio ex amore*) bezeichnen: Welt und Mensch gründen im liebenden Wollen Gottes, der das in

³³ Anselm, Monol. 49: „Amat ergo seipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit“ (Op. omnia I, 64). Vgl. auch das Folgende: Anselm, Monol. 50–52 (Op. omnia I, 65).

³⁴ Anselm, Monol. 32 (Op. Omnia I, 51).

³⁵ Vgl. Anselm, Monol. 9 (Op. omnia I, 24).

³⁶ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. u. a. 1974: „Man könnte von daher den Menschen – ihn in sein höchstes und finsterstes Geheimnis hineinstoßend – definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird [...] Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch“ (222 f., SW 26, 216).

Bezug auf ihn selbst absolut Unterschiedene zur Existenz bringt – wobei er der Welt und dem Menschen sein Bild so eingeprägt hat, dass der Glaube darin ‚Spuren der Dreifaltigkeit‘ (*vestigia trinitatis*) erkennen kann.³⁷

Von jedem innerweltlichen Sprechen ist Gottes Selbstaussage in seinem ewigen Wort darin unterschieden, das beim Menschen zwischen dem ausgesprochenen Gedanken und dem Gedanken im menschlichen Bewusstsein lediglich eine formale Entsprechung besteht; das mit den Sinnen wahrnehmbare Wort ‚verkörpert‘ den gedachten Gehalt und macht ihn auf diese Weise mitteilbar. Gedanke und Wort sind aber nicht in dem Sinne wesensgleich, wie es zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn der Fall ist.

Bei alledem versteht Anselm Gott nicht als dumpfe Bewusstlosigkeit, sondern als durchlichtete Selbstbewusstheit (*sapientia*). Gott weiß um sich selbst; er hat sich selbst zum Gegenstand seines Wissens. Dieses Wissen Gottes um sich selbst ist notwendigerweise ein vollkommenes Wissen. Dieses Wissen ist ein vollkommenes Bild des vollkommenen göttlichen Wesens und deshalb mit ihm substanzial identisch.

Soteriologisch also in *Cur Deus homo* und theologisch im *Monologion* erreicht Anselm das auf dem Konzil von Nikaia (325) definierte *homoousios* von Vater und Sohn, dem das Konzil von Konstantinopel (381) die *homotimie* des Geistes hinzugefügt hat. Dabei darf die Beobachtung, dass die von ihm beanspruchte trinitätstheologische Argumentation nicht frei von Defiziten ist,³⁸ nicht von Anselms Beweisziel ablenken, im Dialog mit Nichtchristen die göttliche Trinität als der menschlichen Vernunft erschlossen auszuweisen.

5. Trinitätsanaloge Vorstellungen in Judentum und Islam

Die christliche Trinitätslehre, wie sie sich Anselm als denknotwendige Voraussetzung von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung darbietet, ist das ‚Schibboleth‘ des Christentums im Dialog der Religionen. Sie ist auch das Unterscheidungsmerkmal des Christentums in Bezug auf Judentum und Islam. Denn weder Judentum noch Islam erreichen in ihrem Gottesverständnis das *homoousios* des Konzils von Nikaia (325) noch sprechen beide Religionen von einer inneren Differenziertheit Gottes. Der Begriff der Inkarnation ist deshalb allenfalls in einem analogen Sinne hilfreich, um unterschiedliche Weisen der Selbstbekundung Gottes in der Geschichte zu bezeichnen.

Zwar begegnet in den Spätschriften der Bibel jene Gestalt der Weisheit, die ‚vor Beginn der Welt‘ vor Gott ‚spielt‘ und sein Schöpfungswerk begleitet (vgl. Spr 8,22–36). Aber diese Weisheit ist eben doch Geschöpf: „Ich war sein erstes Werk vor allen anderen; in

³⁷ Vgl. dazu Ulrich Winkler, *Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie* (SThS 5), Innsbruck 1997.

³⁸ Walter Simonis etwa bemängelt, dass nach Anselm die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes aus der den göttlichen Personen gemeinsamen *essentia divina* geschehen, nicht aber aus den göttlichen Personen: Als die Vater und Sohn gemeinsame Liebe in Gott geht der Geist nicht aus Vater und Sohn hervor, sondern aus dem den Personen gemeinsamen göttlichen Wesen, so Anselm. Dann aber lasse sich nicht mehr zwischen der Zeugung und der Hauchung in dem Sinne unterscheiden, dass hierin – nämlich durch die *ratio formalis* unterschiedlicher Hervorgänge – die Proprietäten von Sohn und Geist begründet sind: „In der Frage nach der Proprietät des Her-vorganges des Geistes offenbart sich der neuralgische Punkt in Anselms Trinitätsvorstellung“ (Walter Simonis, Trinität und Vernunft [wie Anm. 20], 30; vgl. auch ebd., 31–34).

fernster Zeit wurde ich gebildet“ (Spr 8,22–23a). Und auch die Tora, die Gott nach dem Midrasch bei der Erschaffung der Welt als ‚Bauplan‘ gedient hat, ist von Gott geschaffen.³⁹ Im Buch *Jesus Sirach* (24,23) wird die Weisheit als Weisung Gottes verstanden, als personifizierte Tora, die dem Volk Israel im ‚Buch des Bundes‘ (Ex 24,8) geoffenbart ist und nach der Israel nun leben soll. Auch jene gottgleichen Gestalten, die in der frühjüdischen Apokalyptik erscheinen – allen voran der ‚Menschensohn‘ aus dem Buch *Daniel* (7,13 f.) – sind dem einen und einzigen Gott Israels nach- und untergeordnet.⁴⁰ Die Rabbinen sprechen zwar bisweilen von ‚zwei Mächten (*shete rashujot*) im Himmel‘, die einträchtig neben- und miteinander herrschen.⁴¹ Doch handelt es sich dabei um Personifikationen göttlicher Eigenschaften, die Gottes Einheit und Einzigkeit nicht in Frage stellen. Ähnlich verhält es sich mit der in Teilen des Judentums vertretenen Vorstellung von einer ‚Einwohnung Gottes in der Welt‘, seiner *Schechina*. Denn diese ist zwar eine Weise der göttlichen Präsenz in der Welt; sie ist aber nicht mit Gott selbst identisch.⁴²

Texte aus dem Umkreis der frühjüdischen Apokalyptik lassen Umrisse eines Gottesbildes erkennen, das dem christlichen Gottesverständnis in den ersten drei Jahrhunderten durchaus ähnlich ist. Irenäus von Lyon etwa spricht von den ‚beiden Händen Gottes‘ und meint damit das Wort und den Geist; bei Origenes sind Wort und Geist dem Vater untergeordnete ‚Hypostasen‘ Gottes. Aus der Perspektive der sich im 4. Jahrhundert konsolidierenden Trinitätslehre mussten solche und ähnliche subordinationistische Vorstellungen von Gott freilich als defizitär gelten, weil sie das Kriterium der Gleichwesentlichkeit von Vater, Sohn und Geist verfehlten.

Auch der Islam kennt keine innere Differenzierung Gottes von der Art, dass in Gott gleichwesentliche Ausprägungen des einen göttlichen Seins anzutreffen wären. Allerdings kommt die islamische Lehre von der ‚Unerschaffenheit des Koran‘ dem christlichen Glauben an die Göttlichkeit des Logos ausgesprochen nahe. Seit dem 8. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung besitzt diese Lehre dogmatischen Rang.⁴³ Die Analogie zur Christologie liegt auf der Hand: Wie der göttliche Logos nicht erschaffen und deshalb ewig ist, so ist auch der Koran präexistent und unerschaffen. Beide werden als ewiges und unerschaffenes Gotteswort betrachtet.⁴⁴

³⁹ Vgl. Midrash Rabbah Bereschit (Genesis) 1,1–4 (Transl. Freedman; Simon, London 1961, Bd. 1, 1–6).

⁴⁰ Vgl. Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017. Demnach sind „binitarische Vorstellungen fest im Judentum des Zweiten Tempels verankert“ (155). Solche „binitarischen Vorstellungen“ sind freilich durchwegs subordinationistisch geprägt; die verschiedenen göttlichen Gestalten bleiben dem einen und einzigen Gott Israels untergeordnet.

⁴¹ Vgl. Alan Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic reports about Christianity and gnosticism*, Leiden 1977, sowie weiterhin Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975.

⁴² Vgl. Bernd Janowski; Enno Edzard Popkes; Enno Edzard (Hg.), *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum* (WUNT 318), Tübingen 2014, bes. 3–41 (biblische Shekina-Theologie).

⁴³ Zu den Anfängen der Lehre von der Unerschaffenheit des Koran vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. IV, Berlin 1997, 625–630.

⁴⁴ Zur religionsphänomenologischen Entsprechung von Jesus und Koran vgl. Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf²1992, 72–93.

Dennoch trägt die Lehre von der Unerschaffenheit des Koran keine Differenz in Gott ein. Denn islamischer Lehre zufolge ist die Einheit Gottes (*tawhid*) unumstößlicher Glau-benssatz. Wie aber ist dann das Verhältnis des einen Gottes zum unerschaffenen Koran zu denken? Bereits im 8. Jahrhundert wurde vorgeschlagen, den Koran als ein *Attribut* Gottes aufzufassen.⁴⁵ Dieses Verständnis erinnert an Baruch de Spinoza (1632-1677), den nieder-ländischen Philosophen und Abkömmling sephardischer Flüchtlinge aus Portugal. Spinoza zufolge sind Materie und Geist Attribute der einen und einzigen Substanz Gottes, die zu-gleich unendlich ist.⁴⁶ Demnach wären auch Materie und Geist ungeschaffen und ewig.

In einer Bekenntnisschrift der hanafitischen Rechtsschule ist die heute weit verbreitete Lehre der Aschariten zusammengefasst:

„Wir bekennen, dass der Koran die unerschaffene Rede Gottes ist. Er ist seine Offenbarung, seine Herabsendung und sein Attribut, das nicht mit ihm identisch, aber auch nicht etwas an-deres als er ist [...]. Die Tinte, das Papier und die Schrift sind allesamt erschaffen, weil sie das Werk der Menschen sind [...]. Die Rede Gottes dagegen ist unerschaffen [...]. Wer aber sagt, dass die Rede Gottes erschaffen ist, ist ein Ungläubiger (*kāfir*) hinsichtlich Gottes.“⁴⁷

Wie ist die Formulierung „nicht mit ihm identisch, aber auch nicht etwas anderes als er“ zu verstehen? Steht sie nicht der christlichen Trinitätslehre nahe? Auch Anselm betont, dass das vom Vater gesprochene Wort in Bezug auf seinen Ursprung nicht als ein Anderes erscheint. Vielmehr ist Gott als ‚vollkommener Geist‘ nicht substanzell unterschieden von seinem ‚Wort‘ oder auch ‚Bild‘.⁴⁸ „Das Wort ist nämlich genau das, was es als Wort oder Bild ist, auf einen anderen hin, weil es nur Wort und Bild von jemandem ist“.⁴⁹ Weil der Sohn das vollkommene Abbild des Vaters ist, sind beide wesenseins, so Anselm.⁵⁰

Vergleichbare Vorstellungen gibt es weder im Judentum noch im Islam: Die Tora ist und bleibt Geschöpf, und auch der unerschaffene Koran steht auf einer niedrigeren Seinsstufe als der eine und einzige Gott, den Muslime verehren. Die Trinitätslehre bleibt ein christli-ches Proprium.

6. Trinität als christliches Proprium

Für den heutzutage unausweichlichen Dialog der Religionen scheint Anselms Gottesbe-griff auf den ersten Blick eine die drei monotheistischen Religionen verbindende Brücke

⁴⁵ Zur Entstehung der Attributenlehre vgl. *Tilman Nagel*, Geschichte der Islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 105–109.

⁴⁶ Ähnlich hatten zuvor schon muslimische Gelehrte wie der Mystiker Al-Halladsch (857–922) pantheistische Konsequenzen aus Gottes Einheit, Einzigkeit und Unendlichkeit gezogen. – Vgl. *Henry Corbin*, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1986, 276–278; *Toby Mayer*, Theology and Sufism, in: Tim Winter (Hg.), The Cam-bridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge 2008, 258–287.

⁴⁷ Vgl. *Arent Jan Wensinck*, The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, Cambridge 1932, 127.

⁴⁸ Daneben ist der Sohn auch das ‚Bild‘ des Vaters: vgl. *Anselm*, Monol. 68 (Opera omn. I, 78,14–16). – Vgl. dazu *Hansjürgen Verwegen*, Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof, Regensburg 2009, bes. 50–52.

⁴⁹ *Anselm*, Monol. 38 (Op. omnia I, 56).

⁵⁰ Vgl. *Anselm*, Monol. 43 (Op. omnia I, 60).

anzubieten. Wenn Anselm Gott als denjenigen begreift, der ‚größer ist als alles, was gedacht werden kann‘, dann werden Juden und Muslime ihm darin zweifellos folgen können. Zugleich trennt der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die sich darin nach christlichem Verständnis offenbarenden Dreifaltigkeit die Religionen voneinander. Die Auffassung, dass sich der Schöpfer des Universums nicht zu schade war, als Mensch das Schicksal seiner Geschöpfe zu teilen, ist und bleibt Prinzip des christlichen Glaubens. Damit ist zugleich ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal des Christentums im Dialog mit anderen Religionen benannt. Dessen Rationalität hat Anselm auszuweisen versucht. Wenn gleich man heutzutage seinen soteriologischen Überlegungen aus guten Gründen nicht mehr in allem zu folgen bereit ist, dürfen alternative theologische Entwürfe Anselms Reflexionsniveau jedenfalls nicht unterbieten.

Aus unterschiedlichen Auffassungen vom Wesen Gottes und seinen Offenbarungen in der Welt den Schluss zu ziehen, Juden, Christen und Muslime könnten sich nicht gemeinsam für eine lebenswerte Welt einsetzen, wäre freilich vollkommen verfehlt. Die sich global zuspitzenden politischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Herausforderungen können nur durch ein gemeinsames Engagement aller Menschen guten Willens bewältigt werden – ungeachtet ihrer unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen. Nicht zuletzt Papst Franziskus hat diese Notwendigkeit wiederholt eingeschränkt. Gemeinsames Handeln zum Wohle aller ist im Horizont der vielfältigen Transformationsprozesse, denen sich die Menschheit zu Beginn des 21. Jahrhunderts ausgesetzt sieht, eine unabweisliche Herausforderung, der sich ungeachtet fortbestehender Differenzen im jeweiligen Gottesverständnis niemand entziehen kann und darf.

The three Abrahamic religions – Judaism, Christianity, and Islam – hold a common belief in a divine being who, according to Anselm of Canterbury, is ‘greater than all that can be conceived’. However, Christianity asserts that this God assumed a human nature in Jesus of Nazareth. In this context, the article refers to figures of divine revelation in Judaism and Islam, which approach the Christian concept of revelation as ‘self-communication of God’. Even the concept of ‘incarnation’ is not foreign to Jews and Muslims. Thus, the people of Israel can be understood as the ‘incarnation’ of God; a similar interpretation can be applied to the ‘proclamation’ of the Quran in Islam. Nevertheless, both concepts do not align with the doctrinal statement of the Council of Nicaea, which asserts that the Word of God is ‘coessential’ with God the Father. This is why Christology and the doctrine of the Trinity represent a fundamental divergence in the discourse between monotheistic religions, which must be acknowledged despite the undisputable similarities in the concept of God.