Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 34 (1987)

Heft: 3

Artikel: Das Trinitätsproblem im reformatorischen und sozinianischen Umfeld

Autor: Schadel, Erwin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760954

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Erwin Schadel

Das Trinitätsproblem im reformatorischen und sozinianischen Umfeld

Nach Scheffczyk «zeigt die Einstellung der Reformatoren zum Trinitätsdogma eine eigentümliche Gebrochenheit zwischen Anerkennung und Bekundung des Ungenügens»[1]. Ihre Kontroverse mit der römisch-katholischen Kirche erstreckt sich hauptsächlich auf ekklesiologische Fragen oder auf Probleme der Sakramentenlehre. Die trinitarische Thematik wird dabei – obwohl man sie als heikel und äußerst schwierig empfindet – weitgehend unberührt gelassen. Das «unter der Decke» verborgene Unbehagen am Trinitarischen kommt lediglich in der radikalen Bewegung der Sozinianer (die auch Neo-Photinianer bzw. Neo-Arianer genannt wurden)[2] zum Ausdruck.

Wegen ihrer Trinitätskritik müssen die Sozinianer nicht bloß durch jesuitische Gegenreformatoren, sondern vor allem auch durch andere reformatorische Gruppierungen zahlreiche Verfolgungen erleiden. (Bekanntlich war es Calvin, der Michael Servet 1553 auf den Scheiterhaufen gebracht hat.) Doch wird gerade vermittels dieser Verfolgungen ihre Denkungsart, die zum Ferment der Aufklärungsphilosophien werden wird, über ganz Europa hin ausgebreitet[3].

[1] Leo Scheffczyk, Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität. In: Johannes Feiner u. Magnus Löhrer (Hrsg.), Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. 2. Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 146–220. Zitat 196.

[2] Vgl. hierzu meine ‹Einführung› in: *Johann Amos Comenius,* Anti-sozinianische Schriften, Hildesheim–Zürich–New York 1983, 7+–72+.

[3] Vgl. hierzu bes. Günther Mühlpfordt, Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte des Frührationalismus polnischer und deutscher Arianer vom 16. bis 18. Jahrhundert. In: Johannes Irmscher (Hrsg.), Renaissance und

Aus der «avantgardistischen» Kühnheit ihres trinitätskritischen Denkansatzes empfangen die Sozinianer ein besonderes Selbstbewußtsein gegenüber den anderen Reformatoren. Dies drückt sich besonders deutlich in einem (von Comenius überlieferten) Doppelhexameter aus; die Sozinianer feiern hier ihren «Stammvater» ob seines «fundamentalen» Sieges über die mit ‹Babylon› umschriebene katholische Kirche mit folgenden Worten:

«Tóta ruit Babylón! Disjécit técta Luthérus,
Cálvinús murós, sed fúndaménta Socínus»[4].

In Anbetracht dieser geistesgeschichtlichen Konstellation legt es sich nahe, die intendierte Charakteristik des reformatorischen Trinitätsverständnisses in zwei Feldern aufzugliedern: Es sollen *erstens* die pietätvoll-distanzierte Haltung der «gemäßigten» Reformatoren und *zweitens* dann die radikale Trinitätskritik der Sozinianer zur Darstellung gebracht werden.

I. Pietätvolle Duldung

Das Trinitarische wird von Thomas von Aquin in einem Bereich «supra rationem»[5] angesiedelt gesehen. Diese «Ortsbestimmung» hat hinsichtlich der Ausführungen, wie sie etwa von Augustinus in den letzten sechs Büchern seines Werkes ‹De Trinitate› oder von Bonaventura in seinem ‹Itinerarium mentis in Deum› gemacht werden, die durchaus positive Bedeutung, daß sich die menschliche Vernunft, indem sie die identitätsmindernde Bedingung ihrer Zeitlichkeit gewahr wird, vernünftigerweise – in sich über sich hinaus – zum umfassenden Wirklichkeitsgrund des ‹deus interior intimo suo›[6] transzendiert.

Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Bd. 2. Berlin 1962, 220–246; ferner die drei Sammelbände Paul Wrzecionko (Hrsg.), Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert. Göttingen 1977 (Kirche im Osten 14); Róbert Dán and Antal Pirnát (edd.), Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century. Budapest–Leiden 1982 (Studia humanitatis 5), Lech Szczucki (ed.), Socinianism and its Role in the Culture of XVIth to XVIIIth Centuries. Warszawa-Łódź 1983.

[4] Vgl. *J. A. Comenius,* De irenico irenicorum. Amsterodami 1660, 191 (nach der Ausg. in Fußn. 2, 339).

[5] *Thomas von Aquin,* Summa contra gentiles IV, c. I.

[6] Vgl. *Augustinus,* Confessiones III, 6, 11.

Dieses transzendenzoffene menschliche Selbstverständnis geht im Humanismus und in der Renaissancezeit nach und nach verloren. Denn das sich auf sich selbst konzentrierende menschliche Subjekt sähe hier seine «Autonomie» gefährdet, wenn es einen vorgängigen Bestimmungsgrund seiner selbst annehmen würde. Die Nominalisten tragen diesem neuen «Selbstgefühl» Rechnung, indem sie das ‹Universale› – den Allgemeinbegriff, durch welchen der Mensch seine sinnlichen Erfahrungen ordnet – als «intentio animae»[7], als bloß subjektive Strebung, oder als «signum voluntarie institutum»[8], als willentlich bzw. willkürlich gesetztes Zeichen auffassen. Damit aber ist erkenntnistheoretisch der Zugang zum Bereich des vorgängig Ansichseienden verschlossen. Die trinitarische Problematik verliert hierbei ihre Seins- und Wirklichkeitstiefe[9]. Sie wird, wenn überhaupt, nur noch in abstrakter Begrifflichkeit expliziert. Dies aber erregt, vor allem bei den Humanisten, den nicht unverständlichen Verdacht, daß es sich bei trinitarischer Metaphysik um lebensfremde Subtilitäten handle, die man vernachlässigen könne (was dann, in sich konsequent, in den antitrinitarischen Sozinianismus hineinführt).

Die spätscholastischen nominalistischen Theologen (wie auch die «gemäßigten» Reformatoren) scheuen noch diese eindeutige Ablehnung. Sie lassen das Trinitätsdogma «aus Pietätsgründen ... wie ein altes Erbstück»[10] (dem sie sich innerlich allerdings entfremdet haben[11]) stehen. Sie überliefern es nur noch «im reinen Glaubensgehorsam»[12]; sie fassen das oben erwähnte Thomasische «supra rationem» also nicht mehr als ein Motiv zur Überschreitung der Bewußtseinsimmanenz auf, sondern legen es im Sinne einer radikalen Trennung von Glauben und Erkennen aus. So neigt etwa Gabriel Biel, ein Tübinger Theologe, dessen Ockhamismus auf Luther einwirkte, zu der Behauptung, «daß

[7] *(William) Ockam,* Philosophical Writings. Ed. by Philotheus Boehner. Edinburg 1957, 36.

[8] Ebd.

[9] Vgl. hierzu die Ausführungen, welche L. Scheffczyk (a.a.O., Fußn. 1, 213) zum Trinitätsverständnis Heinrichs von Gent, Duns Scotus' und Wilhelms von Ockham macht.

[10] Vgl. Fritz Böbel, Grundfragen des Glaubens. München 1972, 123.

[11] Vgl. Gustav Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen 1905, 276.

[12] Kurt Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Leiden 1973, 91.

die Trinitätslehre zum Bereich des reinen Glaubens gehört und *deshalb* über das Fassungsvermögen des menschlichen Verstandes hinausgeht»[13].

Die Reformatoren, die gegenüber der sich absolutistisch gebärdenden Institutionskirche – sicherlich nicht zu Unrecht – den Einzelnen und das Subjektive in den Vordergrund stellen, partizipieren tendenziell am ockhamistisch-nominalistischen «Zeitgeist»[14], ja man kann sogar sagen, daß sie diesem einen geschichtlich-konkreten Ausdruck verleihen. Von daher gesehen ist es jedoch nicht mehr erstaunlich, daß sie ein in gewisser Weise gestörtes oder zwiespältiges Verhältnis zur trinitarischen Metaphysik ausprägen. Bewußt oder auch unbewußt versuchen sie diese (zusammen mit dem in sich spröde gewordenen metaphysischen Distinguieren und Disputieren überhaupt[15]) zu «verdrängen», um sie dann – der «offiziellen» Überlieferung wegen – doch wieder darzubieten. Beispielshalber sei hier Philipp *Melanchton* erwähnt. Hat dieser nämlich «in den ‹Loci communes› von 1521 die ‹loci supremi de deo, de unitate, de trinitate dei...› noch ausgeklammert und die Devise aufgestellt: ‹Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam investigaverimus› ..., so setzt er seit 1535 ein mit einem Abschnitt ‹De Deo, Quod unus sit Deus, De tribus personis divinitatis›»[16].

Bei Huldrych *Zwingli* tritt das Trinitarische gegenüber dem von ihm eingenommenen humanistisch-aufklärerischen Standpunkt «weithin zurück»[17]. Jean *Calvin* referiert zwar orthodoxe trinitarische Formulierungen. Sein Grundgedanke des «innigen Zusammenhang(s) des Got-

[13] Heiko Augustin OBERMANN, Spätscholastik und Reformation. Bd. I. Zürich 1965, 84 (Hervorhebung v. E. S.). – Gegenüber der sich hier abzeichnenden fideistischen Position wäre mit *Immanuel Kant* zu entgegnen: «Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten» (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede zur ersten Aufl., BA XVIII f.).

[14] Vgl. Paul VIGNAUX, Luther commentateur des sentences. Paris 1935 (Etudes de philos. médiévale 21), bes. 95–100: note sur l'intelligence de la Trinité chez les théologiens nominalistes.

[15] Vgl. hierzu *Philipp Melanchtons* Verspottung des ‹metaphysicus› in seiner Schrift: ‹Genuina philosophi spurii, imprimis metaphysici, imago›; abgedruckt in: Peter PETERSEN, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921 (Repr. Stuttgart–Bad Cannstatt 1964), 521–526.

[16] Albrecht PETERS, Die Trinitätslehre in der reformatorischen Christenheit. In: Theolog. Literaturzeitung 94 (1969) Sp. 562–570; Zitat Sp. 563.

[17] Vgl. L. SCHEFFCZYK, a.a.O. 196.

tesbewußtseyns und des Selbstbewußtseyns»[18] mutet zunächst sogar augustinisch an. Da es hierbei jedoch, wie Baur herausarbeitet, nicht darauf ankommt, «was Gott an sich ist, als vielmehr nur darauf, was er für das Subject ist»[19], ist in diesem seinsvergessenen Theologisieren der Bereich der analogischen Metaphysik verlassen. Der «an sich» unbekannte Gott wird als etwas Bedrohliches und Ängstigendes empfunden. Damit aber ist die «Grundstimmung» erzeugt, die es Calvin (in einem Vorverweis auf Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik) ermöglicht, in Genf eine «theokratische» Schreckensherrschaft zu errichten.

Auf ockhamistisch-nominalistischen Einfluß ist es schließlich wohl auch zurückzuführen, das Martin *Luther* – der ehemalige Augustiner-Mönch, der aufgrund seines Augustinismus für die aristotelisierende Spätscholastik nur abschätzige Bemerkungen finden kann – die für Augustinus zentrale «Lehre von der Seele und deren drei Grundkräften als Abbild der Trinität» ablehnt[20]. Luther ist damit aber konzeptionell in einer Linie zu sehen sowohl mit dem leidenschaftlichen Antitrinitarier Michael Servet, der Augustinus' trinitarische Geistanalogien als bloße ‹Träumereien› abtut[21], als auch mit dem rationalistischen Philosophen René Descartes. Denn dieser ignoriert kommentarlos die Augustinische Anregung (De civ. XI, 26), daß durch ‹Sein›, ‹Erken-

[18] Ferdinand Christian BAUR, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Darstellung. Bd. 3. Tübingen 1843, 40.

[19] Ebd. 41.

[20] Reiner JANSEN, Studien zu Luthers Trinitätslehre. Bern–Frankfurt/M. 1976, 192. – Hierbei ist zu bemerken, daß Luther bei seiner Ablehnung der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht spekulativ argumentiert; er nimmt vielmehr – unter nominalistischer Verdrängung der Wesensfrage – das *faktische* Unerleuchtetsein des inneren Menschen als hinreichende Grundlage für die Abweisung des Analogischen an und sagt wörtlich im Hinblick auf die vorgängige Tradition: «Sie haben wol scharff disputirt von dem ynnwendigen wortt des hertzen ym menschen, wilchs da ynnen bleybt, daher der mensch nach gottis bilde geschaffen ist. Aber es ist ßo tieff und finster bißher blieben, wirt auch wol bleyben, das sie selb nit wissen, wie es drumb gethan sey; darumb lassen wyrß auch faren und kommen nu auff das Euangelium, wilchs nu von yhm selb klar und offen ist» (ebd. 169, Anm. 117; Zit. nach WA 10, I, 1, 188.18–23). Zu der hier abgewiesenen Überlieferung vgl. Hugo RAHNER, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. In: Zeitschr. für kathol. Theol. 59 (1935) 333–418.

[21] Vgl. *Michael Servetus,* Christianismi restitutio (1553). Repr. Frankfurt/M. 1966, 32: «Augustinus ... internas ... de trinitate nobis esse mentis illusiones somniat». In diesen Satz ist eine voreilige Kritik hineingedreht; in entzerrter Form würde er wohl lauten: «Augustinus internas de trinitate nobis esse mentis (processiones) somniat, quas ego (Michael Servetus) illusiones esse puto».

nen› und ‹Liebe› eine «image de la Trinité» im Menschen aufzufinden sei, und schiebt statt dessen *seine* Auffassung vom Menschen, sein «*moy,* qui pense»[22] in den Vordergrund.

Auf die damit deutlich werdende subjektzentrische Grundtendenz ist es auch zurückzuführen, daß bei Luther, bei dem man (aufgrund einer mangelhaften spekulativen Durchdringung des Glaubensgeheimnisses) von einer «Neigung zum Tritheismus» zu sprechen hat[23], eine «starke Betonung der ökonomischen Trinität»[24] spürbar wird. In dieser Auffassungsweise ist zwar positiv geahnt, daß das Trinitarische im einzelnen Menschen und in der gesamten Menschheitsgeschichte zu konkreter Auswirkung kommt. Doch ist damit eine ontologische Bewußtlosigkeit, d. h. letzthinnige Undurchsichtigkeit verbunden, sobald ‹ökonomische› und ‹immanente› Trinität als einander sich ausschließende Alternativen gesehen werden und hierbei – wie es bei Luther[25] und anderen neuzeitlichen Theologen, die sich überhaupt noch mit dem Trinitarischen befassen, der Fall ist – die letztere zugunsten der ersteren eliminiert wird[26].

Da die Trinitätslehre in der nominalistischen Rezeption der Reformatoren keinerlei nachvollziehbare Sinn- und Wirklichkeitsstrukturen mehr zu repräsentieren vermag, nimmt es nicht wunder, daß sie mehr

[22] Vgl. *René Descartes,* Œuvres. Publ. par Charles Adam & Paul Tannery. Vol. III: Correspondance. Paris 1956. 247f. Aufgrund seiner relativ unabhängigen Lebensführung konnte es Descartes leichter als den Theologen seiner Zeit gelingen, die Last einer unverständlich gewordenen trinitätsmetaphysischen Tradition abzuschütteln. Er beruft sich hierbei sogar auf Thomas von Aquin; vgl. ebd. 274: «Pour le Mystère de la Trinité, ie iuge, avec saint Thomas, qui'il est purement de la Foy, & ne se peut connoistre par la Lumière Naturelle». Die hier anklingende Unterscheidung von ‹Natur› und ‹Übernatur› wird auch von der neuscholastischen Reaktion gegen den Hegelschen Panlogismus ins Spiel gebracht; dabei wird freilich ein Dilemma offenkundig. Denn vermittels dieser Unterscheidung, die das Göttliche ins «Je-Andere» – bis hin zum völlig Unerkennbaren – hinausschiebt, kann man über die antithetische Dialektik nicht hinwegkommen. Man greift dialektisierend die Dialektik an und kann sie prinzipiell nicht überwinden, weil man von ihr befangen bleibt. Vgl. hierzu im einzelnen Karl-Heinz Minz, Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. Frankfurt/M.–Bern 1982; dazu meine Besprechung in: Salzb. Jahrb. für Philos. 30 (1985) 111–113.

[23] A. Peters, a.a.O., Sp. 568.

[24] R. Jansen, a.a.O. 221.

[25] Vgl. ebd. 207.

[26] Registriert L. Scheffczyk (a.a.O. 217), daß die heilsökonomische Trinitätslehre ihre volle Augestaltung «bis auf den heutigen Tag noch nicht erreicht» hat, so ließe sich dies auch solchermaßen zuspitzen, daß sie diese einsichtigerweise niemals wird erreichen können, solange sie den wirklichkeitstheoretischen Aspekt ausklammert. Vgl. dazu auch Emerich Coreth, Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis Schelling. In:

und mehr in Verruf gerät und schließlich als «uninteressante» Thematik abgelehnt wird. Ihre äußere Erscheinungsweise ist indessen auch sehr chaotisch, was von daher rührt, daß «in den Reformationskirchen jenes spannungsreiche Sich-Überlagern der Katechismus-, Gebets-, Bekenntnis- und Lehrtraditionen nicht durchreflektiert und deshalb auch nicht kritisch aufgearbeitet» wird[27].

In der Sphäre des ent-ontologisierten Theologisierens wird die Trinität, die bei Augustinus, Bonaventura und Cusanus als Zentrum der sich universal verstehenden christlichen Offenbarung angesehen wird, schließlich völlig ins Un-offenbare und per se Irrationale zurückgedrängt. Der analogische Durchblick durch verschiedenste Wirklichkeitsbereiche zerfällt hierbei. Jakob *Thomasius* legt dies expressis verbis in seiner 1644 gehaltenen Trinitätsrede dar; er schließt in Form eines Gebetes folgendermaßen ab: «Wir gestehen Dir und bezeugen es aufrichtig, Dreieiniger Gott, daß wir die hohe Kenntnis des so großen Mysteriums nicht von Haus aus besitzen, nicht aus dem Buch der Schöpfung herausgelesen und auch nicht unter Führung des menschlichen Verstandes erforscht haben. Wir haben es vielmehr aus Deinem Wort geschöpft und im einfachen Glauben – unter Zurückweisung des Urteils der Sinne – angenommen»[28].

Wie sehr ein genuines Interesse und ein Sensorium für das Trinitarische innerhalb der reformatorischen Theologen zurückgegangen ist, läßt sich u.a. an ihren zahlreichen Gegenschriften gegen den 1606 erstmals erschienenen sogenannten ‹Rakower Katechismus› beobachten[29]. Diese Schriften – man lese etwa die 12 Wittenbergischen Dis-

Josef Möller (Hrsg.), Der Streit um den Gott der Philosophen. Düsseldorf 1985, 48–80.

[27] A. Peters, a.a.O., Sp. 565.

[28] *Jacobus Thomasius,* Orationes, partim ex umbone Templi Academici, partim ex Auditorii Philosophici cathedrâ recitatae. Lipsiae 1683, Oratio I, 1–20, Zitat 19f. – In der Konsequenz eines derartigen Fideismus liegt es auch, daß die Jenenser Theologische Fakultät den Philosophen und Mathematiker Erhard Weigel im Jahr 1679 zu einem offiziellen Widerruf zwang, weil er es sich «ungebührlich anmaßte, aus den principiis arithmeticis das mysterium trinitatis zu demonstrieren» (vgl. Otto Knopf, Die Astronomie an der Universität Jena von der Gründung der Universität im Jahr 1558 bis zur Entpflichtung des Verfassers im Jahre 1927. Jena 1937, 43).

[29] Vgl. hierzu im einzelnen Siegfried Wollgast, Zur Widerspiegelung des Sozinianismus in der lutherischen Theologie und Schulmetaphysik im Reich, Danzig und Preussen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: L. Szczucki (ed.), Socinianism and its Role in the Culture of the XVIth to XVIIIth Centuries. Warszawa-Łódź 1983, 157–168.

putationen, die Friedrich *Balduin* im Jahre 1619 moderiert und herausgegeben hat[30] – wirken häufig wie bloße «Pflichtübungen», d.h. sie haben bloß deklamatorischen Charakter. Bisweilen kommt es zwar zu hitzigen und «giftigen» Polemiken, in denen man selbst vor der Verteufelung des Gegners nicht zurückscheut. Doch wird hierbei lediglich ein äußerlich-kirchenpolitisches Engagement sichtbar. Die Spuren einer systematisch durchtragenden Argumentation sind nur selten zu entdecken.

Im Umkreis der Reformatoren ist kurz noch auf *Erasmus* von Rotterdam einzugehen. Aufgrund seiner humanistisch-philologischen Studien ist dieser kaum mehr am metaphysischen Aspekt des Trinitarischen interessiert; 1527 muß er sich gegenüber spanischen Mönchen sogar gegen den Vorwurf verteidigen, daß er ‹die Sache der Arianer betreibe›. Er weist diesen mit der etwas künstlich wirkenden Beteuerung zurück, daß seine kritischen Anmerkungen zum Bibeltext keineswegs die Leugnung des Trinitätsdogmas implizieren[31]. Nicht in sachwilliger Hinwendung, sondern in spöttelnder Distanz zum trinitarischen Problem zeigt sich Erasmus indessen, wenn er in seiner Schrift ‹Lob der Torheit› von abstrusen und bloß ausgetüftelten Trinitätssymbolen berichtet, z. B. davon, daß das «unaussprechliche Geheimnis» der Trinität darin zum Ausdruck komme, daß bei der Deklination des Namens Jesus nur drei verschiedene Endbuchstaben (nämlich s, m und u) erscheinen und in diesen ein *s*ummus, *m*edius und *u*ltimus angedeutet sei[32]. (Zu den Gelehrten, die Erasmus hier aufs Korn nimmt, sind wohl solche wie der Cusanuskompilator Carolus Bovillus zu rechnen[33].)

[30] Ihr voller Titel: Collegium S.S. Trinitatis seu Disputationum theologicarum dodecas de arduo mysterio S.S. Trinitatis, potissimum Photinianorum recentium mataeologiae opposita in inclytâ Academiâ Wittebergensi, sub praesidio Friderici Balduini D. & professoris ordinarij. Wittebergae 1619. (Verh. an der Nieders. Landesbibl. Hannover.)

[31] Vgl. seine Apologia adversus articulos aliquot, per monachos in Hispaniis exhibitos. In: Erasmi Opera omnia. T. 9. Lugduni Batavorum 1706. Repr. Hildesheim 1962, 1015–1094, bes. 1023–1054.

[32] Vgl. *Erasmus von Rotterdam,* Moriae Encomium sive Laus stultitiae / Das Lob der Torheit. In: Erasmus, Ausgew. Schriften. Hrsg. von Werner Welzig. Bd. 2. Darmstadt 1975, 1–211; bes. 150–152.

[33] Vgl. hierzu etwa die Triadenliste in cap. XXX seines 1509 erschienenen ‹Liber de sapiente›. Hrsg. von Raymond Klibansky im Anhang zu: E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig–Berlin 1927. Repr. Darmstadt 1974, 299–412, bes. 366f.

II. Rigorose Ablehnung

Das bei den «gemäßigten» Reformatoren aufgestaute Unbehagen am trinitarischen Dogma – genauer gesagt (was in der aktuellen geschichtlichen Situation allerings nicht so scharf unterschieden wurde): an der nominalistischen Präsentation desselben – suchte nach einer Ausgleichsmöglichkeit. So entstand, indem sich das im Humanismus und Nominalismus angelegte subjektivistische Menschenverständnis historisch konkretisierte, die radikale Bewegung des Sozinianismus. Dessen Anhänger sind gewissermaßen das wach werdende «Gewissen» der Reformation. Bloß opportunistisches Handeln – Handeln aus realpolitischen «Sachzwängen» heraus – liegt ihnen fern; nicht selten nehmen sie ihrer theoretischen Überzeugung wegen persönliche Nachteile, Verfolgungen und sogar die Exilierung in Kauf.

Den Sozinianern ist von daher, wie oben schon angedeutet, ein «fundamentaleres» Kritik- und Wahrheitsgewissen als den übrigen Reformatoren zuzusprechen. Was diese nur zaudernd, nur verdeckt und versteckt als ihre Kritik am überlieferten Trinitätsglauben angedeutet haben, tritt nun unmißverständlich (und freilich auch in übersteigerter Form) als entschiedene Ablehnung desselben hervor. So sagt etwa Matteo *Gribaldi* (ein italienischer Jurist, der mit Calvin Kontakt hatte) unverblümt, was «an der Zeit» ist und andere nur in Gedanken zu formulieren wagen: «Es zeugt von höchstem Wahnsinn und Ruchlosigkeit, die Trinität als wahren und obersten Gott zu wollen, anzuerkennen und zu verehren»[34]. Und Michael *Servet,* der durch seine 1531 erschienenen ‹De trinitatis erroribus libri septem› der antitrinitarischen Grundstimmung seiner Epoche einen deutlichen Ausdruck verliehen hat, kann in einem dreipersönlichen Gott nur eine Ungeheuerlichkeit, einen ‹dreiköpfigen Zerberus›[35] entdecken.

Versuchen wir nun etwas genauer zu verstehen, woher diese schroffe Anti-Haltung motiviert ist und welche philosophischen Impli-

[34] *Matteo Gribaldi Mofa*, Religionis christianae ‹progymnásmata›. In: Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa. Testi raccolti da D. Cantimori e E. Feist. Roma 1937, 81–85; 84: «Trinitatem pro vero et summo deo velle, agnoscere et adorare summae est dementiae et impietatis».

[35] Vgl. Joannis Calvini Opera. Vol. 8 (= Corpus Reformatorum. Vol. 36) Brunsvigiae 1870, 460.

kationen in ihr manifest werden. Wie es scheint, weist Sánchez-Blanco auf das Zentrum des Problems hin, indem er Servets Argumentation dahingehend zuspitzt, «daß seine Absage an die Trinitätslehre mit der Ablehnung einer allgemeinen essentiellen Einheit zusammenfällt, die durch die nominalistische Universalienkritik» (oder wohl besser: wegen ihr) «nicht mehr aufrechtzuhalten war»[36].

Servet und die anderen Trinitätskritiker nehmen also die nominalistische Position als unhintergehbar und unkritisierbar an. Sie übernehmen damit aber auch ein sensualistisches[37] und singularistisches Verständnis von Seiendem. Für ihr Denken hat nur noch «die empirische Wirklichkeit des individuellen Daseins»[38] eine sinnverleihende Bedeutung. Damit aber ist dasjenige eingetreten, was man mit Heidegger als ‹Seinsvergessenheit› umschreiben könnte. Während nämlich Thomas von Aquin sagt: «esse est actualitas omnium actuum»[39] und damit Wirken und Wirklichkeit im umfänglichsten Sinne als triadischen Selbstvollzug und als allgemeine Konvenienzbasis von Seiendem überhaupt versteht[40], ist ‹Sein› zu Beginn des neuzeitlichen Philosophierens nur noch ein ‹abstrakter› und – im Hinblick auf die einzelnen, isoliert wahrgenommenen Wesensformen – nichts-sagender Begriff[41].

An die Stelle des verbindenden und verbindlichen Seins tritt im nominalistisch-antitrinitarischen Denkansatz ein dialektisches Spannungsverhältnis zwischen Abstraktion und Konkretion. Denn das «Omne est aut non est»[42], das Daniel *Zwicker* als Grundlage für seine

[36] Francisco Sánchez-Blanco, Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre. Philosophische Implikationen und historische Auswirkungen. Frankfurt/M.–Bern–Las Vegas 1977, 29.

[37] Vgl. hierzu *M. Servet*, De trinitatis erroribus libri septem (1531). Repr. Frankfurt/M. 1965, 103a: «Omne sciunt quod necesse est intelligentem phantasmata speculari».

[38] Erich Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin–Leipzig 1927, 139.

[39] *Thomas von Aquin,* De potentia q. 7 a. 2 ad 9.

[40] Vgl. hierzu die detaillierten Ausführungen in Heinrich Beck, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München 1965.

[41] Vgl. hierzu Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig–Berlin 1927. Repr. Darmstadt 1974, 94. – Vgl. dazu auch *M. Servet*, De trinitatis erroribus, a.a.O. 35 b: «Potius congruit, quod una res habeat plures essentias, quam quod plures res habeant unam essentiam».

[42] *Daniel Zwicker*, Compelle intrare, seu Tractatus tractatuum de contradictione, s. l. 1666, 3 (vorh. an der Nieders. Landesbibl. Hannover).

Widerlegung des Trinitätskonzeptes dienen soll, würde in der Umschreibung etwa lauten: «Alles – und jedes – gibt es oder gibt es nicht». Dabei wird lediglich die (faktisch feststellbare) Gegebenheit eines Sachverhaltes, der in Frage steht, berücksichtigt. Dasjenige aber, *was* ein Gegebenes von Grund auf ist, und dasjenige, was das *Sein,* das in einem bestimmten Gegeben-Seienden zum Ausdruck kommt, als solches überhaupt ist – kurzum: das differenzierte Ineinander von Wesen und Sein – bleibt hierbei aus dem Bereich des möglichen Fragens ausgeklammert.

Das aber heißt: Der nominalistisch denkende Sozinianer sieht die «konkrete» Welt raum-zeitlicher Gegebenheiten unter der formallogisch-«abstrakten», d. h. die Wesensunterschiede nivellierenden Regel des «Alles ist oder ist nicht» an. Da ihn der lebenspraktische Umgang mit den sinnlichen Dingen in dieser Auffassung fortlaufend «bestätigt» – denn wo sich ein massiver Körper befindet, kann zugleich kein anderer «sein» –, hütet er sich, sich die damit gewonnene «Sicherheit» wieder nehmen zu lassen. Unverbrüchlich hält er an seinem («phänomenologisch» verstandenen) «Omne est aut non est» fest und läßt sich von keinem mehr beirren: weder vom Metaphysiker, der vermittels dieses Satzes den Identitätsvollzug des Seins und damit das Konstitutionsproblem von Seiendem erläutert, noch vom augustinisierenden Analogiker, der das menschliche Geistig-Sein, das sich im Intellekt in sich differenziert und in der Liebe immerdar auf sich bezogen bleibt, als reales Trinitätssymbol vorstellt.

Sozinianische Trinitätskritik steht also unter der Bedingung, daß in der Hypostasierung formallogischer «Richtigkeit» die onto-logische «Wahrheit» logischer Aussagen unbeachtet bleibt. Trinitätskritiker à la Zwicker beharren «felsenfest» auf ihrem «Eins ist Eins», lassen dabei jedoch unaufgedeckt, daß sie eben diese Aussage nur durch einen vollständigen Satz, der notwendig *drei*-gliedrig ist, machen können. Ihre Argumentation bietet keine tiefergreifende seinstheoretische Aufhellung dar, sondern geht ins Rhetorische über. Dies zeigt sich z. B. in der Schrift ‹De arte dubitandi› des Sébastien *Castellion.* Hier wird u. a. ein Gespräch zwischen dem trinitarisch argumentierenden ‹Athanasius› und einem antitrinitarisch eingestellten ‹Quidam› fingiert. Letzterer befürchtet, durch das trinitarische Denken um den Verstand gebracht zu werden. In polemischer Zuspitzung sagt er deshalb zu seinem Kontrahenten: «Es gab einstmals einen gewissen Sophisten Gorgias, der es zu behaupten wagte, daß Seiendes Nichts sei; dieser wurde wegen seines

Wahnwitzes von Isokrates mit Recht verhöhnt. Aber du scheinst mir nicht weniger Wahnwitziges zu behaupten; denn du verneinst, daß die drei (göttlichen Personen), von denen einzeln gesagt wird: ‹dieser ist ewig›, drei ewige seien. Mich aber haben Gott, die Natur und der Sprachgebrauch aller Völker, dazu noch die Grammatik, die Dialektik und die Arithmetik belehrt, daß drei drei sind, daß einer einer ist, daß, wenn drei sind, nicht einer ist, und, wenn einer ist, nicht drei sind. Diejenigen, die dies ablehnen, scheinen mir nichts anderes als dressierbare Tiere zu sein»[43].

Anders als Cusanus, der in seinem Werk ‹De cribratione alchorani› nach Veranschaulichungen sucht, die auch die Mohammedaner von der einheitsstiftenden Bedeutung des Trinitarischen überzeugen sollen[44], sieht Michael Servet eben darin eine Lehre, die die christliche Religion dem mohammedanischen bzw. jüdischen Spott ausliefert[45]. Ähnlich denkt auch Daniel Zwicker. Er wendet sich deswegen mit einem moralischen Appell an die römische, griechische, lutherische und calvinische Kirche. Am Anfang seiner Schrift ‹De contradictione› sagt er wörtlich: «Es wird der Nachweis beabsichtigt, daß die erwähnten Kirchen sich in einer außerordentlichen und hochbedeutsamen Sache, nämlich in der Auffassung der Trinität, so sehr des Widerspruchs schuldig gemacht haben, daß ich, wenn sie diesen Schandfleck nicht unverzüglich tilgen, nicht sehe, wie sie einen gütigen und gnädigen Gott haben könnten»[46].

[43] *Sebastiano Castellione,* De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi. A cura e con introd. e comm. di Elisabeth Feist. In: Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa. Testi raccolti da D. Cantimori et E. Feist. Roma 1937, 277–430; 383–387: Liber II, cap. II De Trinitate; Zitat 386: «Extitit olim quidam Sophista Gorgias, qui ausus est contendere nihil esse eorum, quae sunt, cuius insaniam merito insectatus est Isocrates. Sed tu mihi videris non minus insana dicere, qui tres, de quibus singulis dicatur: ‹hic est aeternus›, neges esse tres aeternos. Me vero et deus et natura et omnium gentium consuetudo loquendi et grammatica et dialectica et arithmetica docuit tres esse tres et unum esse unum, et si tres sunt, non esse unum, et si unus est, non esse tres, et qui haec negant, ii mihi non magis quam bestiae videntur esse docibiles».

[44] Vgl. Ludwig HAGEMANN, Der Kur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Frankfurt/M. 1976.

[45] Vgl. *M. Servet,* De trinitatis erroribus, a.a.O. 42 b. «Quantum trinitatis traditio haec, fuerit Mahometanis, proh dolor, derisionis occasio, solus Deus novit. Iudaei etiam nostrae huic imaginationi adhaerere abhorrent & stuticiam cum Trinitate derident».

[46] *D. Zwicker,* a.a.O. 3: «Est ... animus, probare, Ecclesias commemoratas in re capitali & gravissimi momenti, puta sententiâ de Trinitate, adeo sese contradictionis reas fecisse, ut, nisi protinus maculam hanc eluant, non videam, quomodo Deum sibi habere possint propitium faventemque».

Da der Denkansatz der Sozinianer auf raum-zeitliche Sukzessionsreihen fixiert ist und die bloß numerische Verschiedenheit von Sachverhalten zugleich immer auch als «wesenhafte» Differenz auffaßt[47], vermag er auch in den überlieferten terminologischen «Gegebenheiten» wie ‹essentia› und ‹persona› (wodurch der eine Gott als differenzierte Selbstbezogenheit interpretiert wurde) keinen akttheoretischen Sinnzusammenhang zu erkennen; er sieht darin vielmehr einander ausschließende Widerspruchsglieder. Dementsprechend sagt Johann Ludwig *von Wolzogen,* ein österreichischer Baron, der sich den Sozinianern angeschlossen hat und engagiert deren Position vertritt: «Wer drei unterschiedene und getrennte (!) Personen sich vorstellt, und deswegen (?) drei unterschiedene Wesenheiten in seinem Geiste aufnimmt, der erdichtet sich drei Götter und betet drei Götter an»[48].

In diesem Zitat will von Wolzogen die Trinitarier offensichtlich des Götzendienstes überführen[49]. (Servet zählt sie sogar zu den ‹Atheisten›[50].) Doch manifestiert er dadurch, daß er die ‹distinctio› per se als ‹separatio› auslegt, eher eine Schwäche seines dem unmittelbar Gegebenen verhaftet bleibenden Denkstils, als daß er einen inhaltlichen Bezug zu dem, was er zu kritisieren vorgibt, fände. (Ähnliches wäre auch hinsichtlich Servet zu sagen, der den Trinitariern einen ‹deus aggregativus› unterstellt[51].)

[47] *Petrus Ramus* sagt im Sinne dieses extremen Anti-Platonismus: «Quae ... numero, essentiâ quoque differunt»; zitiert in: The Works of John Milton. Vol. 11, New York 1953, 58.

[48] *Ludovicus Wolzogenius,* Declaratio duarum contrariarum sententiarum de Natura & Essentia unius Dei Altissimi. In: Bibliotheca fratrum Polonorum. T. 8. Irenopoli. Post annum Domini 1656, 15–40, Zitat 39. «Qui ... tres personas distinctas & separatas sibi imaginatur, adeoque tres distinctas essentias animo suo concipit, is sibi fingit tres Deos & adorat tres Deos». In ähnlicher Weise verschleift auch *Faustus Socinus* die Begriffe ‹essentia› und ‹persona›; er sagt: «Distinctio ista, Unus essentia, Trinus personis, nec usquam extat in Sacris Literis, & cum certissima ratione ac veritate manifeste pugnat. Certissimum enim est, non pauciores esse individuas essentias, quam personas. Cum persona nihil aliud sit, quam individua essentia intelligens» (Argumenti pro Trino & uno Deo ... examinatio. In: Bibliotheca fratrum Polonorum. T. 1. Irenopoli. Post annum Domini 1656, 811–814, Zitat 811).

[49] Denn nach sozinianischer Auffassung gilt: «Pluralitas personarum tollit Deum unum esse» und: «Qui plures personas in Deo statuit, idololatriam committit» (Epitome Colloquii Racoviae habiti anno 1601. Edd. Lech Szczucki et Janus Tazbir. Varsoviae 1966; Zitate 16 u. 17.)

[50] *M. Servet,* Christianismi restitutio, a.a.O. 30: «Veri ... hi sunt tritoitae et veri sunt athei, qui Deum unum non habent, nisi tripartitum et aggregativum».

[51] Vgl. die vorangehende Fußnote.

Wie sichtbar wurde, gehen die Sozinianer also davon aus, daß *jeder* Gegensatz per se schon ein exklusiver sei. Sie ignorieren, daß es auch inklusive Gegensätze (einen relativen, komplementären, polaren usw.) gibt, und verstellen sich damit den Zugang zum trinitarischen Problem. Da es ihnen an der Einsicht in die Akt-Natur des Seins gebricht, ist es ihnen nicht mehr möglich, dasjenige, was als Gegebenheit verschieden erscheint (z. B. ‹essentia› und ‹persona›) in der Einheit des sich in sich selbst ausgliedernden Ursprungsprozesses von Seiendem zu verstehen[52].

Da die Sozinianer die ‹persona› als ‹individua essentia› auffassen[53] (und nicht, wie etwa Thomas von Aquin, als ‹relatio subsistens›[54]), hat dies, da sie letztlich nicht umhin können, ihrem empirischen *Erkenntnis*-Standpunkt irgendeine *Seins*bedeutung zuzuschreiben, zur Folge, daß ‹Sein› und ‹Wirklichkeit› für sie nur als kommunikationsloses Einerlei[55] – dialektisch gesagt: als reine Unbestimmtheit – zu bestimmen sind. Von daher aber ist auch die auf die Spitze getriebene Theologia negativa des Michael Servet[56] zu verstehen und zu bewerten. Sie bringt (wie wohl auch Luthers ‹Deus absconditus›) das nominalistische Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck und führt mit innerer Konsequenz zur Leugnung des realen, zur Welt hin vorgängig vollendeten Selbstvollzuges des göttlichen Seins[57]. Unter ideengeschichtlichem

[52] *Johann Heinrich Bisterfeld* macht ahnungsweise hierauf aufmerksam, indem er auf die These des Johann Crell: «vulgare illud dogma de tribus in uno Deo personis contradictionem involvere» antwortet: «Neque unum & trinum sunt contradicentia, sed diversa, quae pro diverso respectu accuratissime inter se consentiunt: imò haud raro sunt relata, ita ut unum sine altero nec esse, nec perfecte cognosci queat» (De uno Deo, Patre, Filio, ac Spiritu Sancto, mysterium pietatis, Contra Johannis Crellii, Franci, De uno Deo Patre, libros duos breviter defensum. Amstelaedami 1659, 507; vorh. in der Bayer. Staatsbibl. München).

[53] Vgl. das Socinus-Zitat in Fußnote 48.

[54] *Thomas von Aquin,* Summa theologiae I q. 29 a. 4: «Persona ... divina significat relationem ut subsistentem».

[55] So sagt etwa *Socinus:* «Ostensum est, Dei substantiam nec dividi, nec multiplicari, nec pluribus personis *communem* esse posse» (Argumenti pro Trino & uno Deo ... examinato, a.a.O. 813; Hervorhebung v. E.S.).

[56] Vgl. hierzu das «Per *solam* abnegationem posse Deum deffiniri» in M. Servet, Christianismi restitutio, a.a.O. 110 (Hervorhebung v. E.S.).

[57] Vgl. ebd. 591f.: «Ante Creationem si Deum in se ibi consideres, non erat eius in seipsum actus aliquis, non actio aliqua realis ... Non erat ibi actus realis intus generationis, non actio spirationis»; ebd. 189: «Non est metaphysica rerum intus emissio ... Non fuit intrinseca realis processio, qualem fingunt sophistae»; ebd. 684: «Ridicule vos fingitis, Deum seipsum cogitando, alterum sibi aequalem invisibilem peperisse ... Deliria sunt».

Aspekt ist damit jedoch der antithetisch-dialektische Evolutionismus des Deutschen Idealismus vordisponiert[58]. Von diesem her ist das neuzeitliche Denken allerdings nicht bloß als ‹seins-›, sondern vielmehr und genauer als ‹*trinitätsvergessenes*› zu charakterisieren[59].

[58] So spricht *M. Servet* tatsächlich auch vom Logos als der «idealis ratio» (ebd. 141); diese aber «erat in Deo semen verbi, priusquam in Maria filius conciperetur» (ebd. 146).

[59] Vgl. hierzu die ‹Einführung› in E. Schadel (Hrsg.), Bibliotheca Trinitariorum. Internationale Bibliographie trinitarischer Literatur. Bd. 1. München–New York–London–Paris 1984, VII–XVIII.