

Jürgen Moltmann

# Trinität und Reich Gottes

Zur Gotteslehre

Chr. Kaiser

78/PW, 44244, T 833

Univ.-Bibliothek  
Regensburg

6133278

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Moltmann, Jürgen:**

Trinität und Reich Gottes : zur Gotteslehre /  
Jürgen Moltmann. – München: Kaiser, 1980. –

ISBN 3-459-01308-7

© 1980 Chr. Kaiser Verlag München

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Abdruck, auch auszugsweise,  
nur mit Genehmigung des Verlages  
Fotokopieren nicht gestattet

Umschlag: Ingeborg Geith, München

Satz und Druck: Georg Wagner, Nördlingen

DER REFORMIERTEN THEOLOGISCHEN AKADEMIE  
DES RÁDAY KOLLEGIUMS IN BUDAPEST  
UND  
DEM COLLEGIUM DOCTORUM ECCLESIAE REFORMATAE  
IN HUNGARIA  
IN DANKBARKEIT UND BRÜDERLICHER GEMEINSCHAFT  
GEWIDMET



---

# INHALT

---

Vorwort . . . . .	11
-------------------	----

## I. TRINITARISCHE THEOLOGIE HEUTE

§ 1 Umkehr zum trinitarischen Denken . . . . .	18
1. Zugang aus der Erfahrung? . . . . .	18
2. Zugang aus der Praxis? . . . . .	21
§ 2 Auf dem Wege zum dreieinigen Gott . . . . .	25
1. Gott als höchste Substanz . . . . .	26
2. Gott als absolutes Subjekt . . . . .	28
3. Der dreieinige Gott . . . . .	31

## II. DIE PASSION GOTTES

§ 1 Apathie oder Passion Gottes? . . . . .	36
§ 2 Das »Pathos Gottes« . . . . .	40
§ 3 Das »ewige Opfer der Liebe« . . . . .	45
§ 4 Der »Kummer Gottes« . . . . .	51
§ 5 Die »Tragödie in Gott« . . . . .	57
§ 6 Gott und das Leiden . . . . .	63
§ 7 Gottes Freiheit . . . . .	68
§ 8 Gott ist Liebe . . . . .	72

## III. DIE GESCHICHTE DES SOHNES

§ 1 Trinitarische Hermeneutik . . . . .	77
§ 2 Die Sendung des Sohnes . . . . .	81
1. Taufe und Berufung Jesu . . . . .	81
2. Die Sendung des Sohnes . . . . .	87
3. Die Gestalt der Trinität . . . . .	90
§ 3 Die Hingabe des Sohnes . . . . .	91
1. Die Passion Jesu . . . . .	91
2. Die Hingabe des Sohnes . . . . .	96

§ 4 Die Erhöhung des Sohnes . . . . .	100
1. Die Auferweckung Jesu von den Toten . . . . .	100
2. Die Offenbarung des Sohnes . . . . .	102
3. Die Sendung des schöpferischen Geistes durch den Sohn . . . . .	104
§ 5 Die Zukunft des Sohnes . . . . .	107
§ 6 Wandlungen der offenen Trinität . . . . .	110

#### IV. DIE WELT DER TRINITÄT

§ 1 Heilsgeschehen und Schöpfungsglaube . . . . .	114
1. Exoduserfahrung und messianische Hoffnung . . . . .	115
2. Christusglaube und Geisterfahrung . . . . .	117
§ 2 Die Schöpfung des Vaters . . . . .	119
1. Contingentia mundi . . . . .	119
2. Gottes Selbstbeschränkung . . . . .	123
3. Trinitarische Schöpfung . . . . .	127
§ 3 Die Menschwerdung des Sohnes . . . . .	129
1. Cur Deus homo? . . . . .	129
2. Die Kenosis Gottes . . . . .	133
3. Der eingeborene Sohn, der erstgeborene Bruder . . . . .	135
4. Trinitarische Menschwerdung . . . . .	136
§ 4 Die Verklärung des Geistes . . . . .	137
1. Auferstehung und Geistausgießung . . . . .	137
2. Der Anfang der Herrlichkeit . . . . .	139
3. Der Geist als Subjekt . . . . .	140
4. Trinitarische Verherrlichung . . . . .	142

#### V. DAS GEHEIMNIS DER TRINITÄT

§ 1 Kritik des christlichen Monotheismus . . . . .	144
1. Monotheismus und Monarchie . . . . .	144
2. Monotheistisches Christentum: Arius . . . . .	147
3. Christlicher Monotheismus: Sabellius . . . . .	150
4. Grundlegung der Trinitätslehre: Tertullian . . . . .	153
5. Trinitarische Monarchie: Karl Barth . . . . .	154
6. Dreifaltige Selbstmitteilung: Karl Rahner . . . . .	161
7. Welche Einheit Gottes? . . . . .	166
§ 2 Die doxologische Trinität . . . . .	168
1. Ökonomie und Doxologie des Heils . . . . .	168
2. Die geschichtliche Erfahrung des Heils . . . . .	171
3. Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität . . . . .	175
§ 3 Die immanente Trinität . . . . .	178
1. Die Konstitution der Trinität . . . . .	179
a) Wer ist der Vater? . . . . .	179

b) Wer ist der Sohn? . . . . .	183
c) Wer ist der Heilige Geist? . . . . .	185
2. Das Leben der Trinität . . . . .	187
a) Person und Relation . . . . .	187
b) Perichoresis und Verklärung . . . . .	191
3. Die Einheit der Trinität . . . . .	193
§ 4 Geht der Heilige Geist vom Vater »und vom Sohn« aus? . . . . .	194
1. Stand der neuen Diskussion über das Filioque . . . . .	194
2. Bekenntnistext und theologische Interpretationen . . . . .	197
3. Der Ausgang des Geistes aus dem Vater des Sohnes . . . . .	198
4. Was der Heilige Geist vom Sohn empfängt . . . . .	201
§ 5 Das trinitarische Prinzip der Einmaligkeit . . . . .	204

## VI. DAS REICH DER FREIHEIT

§ 1 Kritik des politischen und des klerikalen Monotheismus . . . . .	207
1. Politischer Monotheismus . . . . .	208
2. Klerikaler Monotheismus . . . . .	217
§ 2 Trinitarische Reichslehre . . . . .	220
o 1. Joachim von Fiore's Reichslehre . . . . .	221
2. Trinitarische Reichslehre . . . . .	226
§ 3 Trinitarische Freiheitslehre . . . . .	230
1. Formen menschlicher Freiheit . . . . .	230
2. Trinität und Freiheit . . . . .	235
3. Freiheit im Reich des dreieinigen Gottes . . . . .	236
Namenregister . . . . .	241



---

## VORWORT

---

Fortschreiten heißt, immer von neuem zu beginnen. Das gilt auch für die theologische Arbeit. Die *Theologie der Hoffnung*, 1964, *Der gekreuzigte Gott*, 1972, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975, waren nach Stil und Inhalt programmatisch geschrieben: Es sollte jeweils von einem Punkt aus das Ganze der Theologie neu verstanden werden. Demgegenüber möchte ich jetzt eine Reihe von *systematischen Beiträgen zur Theologie* vorlegen, die sich von jenen Büchern in mehrfacher Hinsicht unterscheiden: Es sollen jetzt in einer bestimmten systematischen Folge die Zusammenhänge wichtiger Begriffe und Lehren der christlichen Theologie behandelt werden. Mit der Bezeichnung *Beiträge zur Theologie* soll auch zum Ausdruck gebracht werden, daß kein System und auch keine Dogmatik beabsichtigt ist.

Jede konsistente »Summe« der Theologie, jedes *theologische System* beansprucht Totalität, perfekte Organisation und universale Zuständigkeit: Es muß im Prinzip alles und zu jedem etwas gesagt werden können. Alle Aussagen müssen widerspruchsfrei zueinander passen. Die Architektur muß »wie aus einem Guß« sein. Jedes theoretische System, auch ein theologisches, hat darum wenigstens einen gewissen ästhetischen Reiz. Darin liegt jedoch auch seine Verführung: Systeme ersparen manchem Leser, und dem Bewunderer gewiß, das eigene kritische Denken und die selbständig verantwortete Entscheidung, denn sie bieten sich nicht zur Diskussion an. Ich habe darum der Versuchung widerstanden, ein theologisches »System«, und sei es auch ein »offenes System«, zu entwickeln.

Auch die geläufige und bewährte *Konzeption der Dogmatik* erweckte mein Zögern. Im politischen Sprachgebrauch des Kaisers Augustus bedeutete »Dogma« Dekret (Luk. 2,1). Ein Dekret darf nicht kritisch befragt und vor allem nicht negiert werden; es wird notfalls mit Gewalt durchgesetzt. Natürlich ist der theologische Begriff des Dogmas und der Dogmatik davon weit entfernt. Auch ihm haftet jedoch der Geruch und oft genug der Gestus des endgültigen, nicht mehr revidierbaren Urteilspruchs an. Auch wenn es nicht dogmatistisch ist, äußert sich dogmatisches Denken in der Theologie doch mit Vorliebe in Thesen; nicht in Diskussionsthesen, sondern in Verkündigungsthesen, die Zustimmung oder Ablehnung, nicht aber selbst-

ständiges Denken und eigene Verantwortung hervorrufen. Sie bringen den Hörer auf ihre, nicht auf seine eigenen Gedanken.

Der hier für den Inhalt und den Stil gewählte Begriff der »Beiträge zur Theologie« will die Verführung des theologischen Systems und die Nötigung der dogmatischen These vermeiden, aber er ist auch nicht als ein bloß rhetorisches Understatement gemeint. Es ist eine bestimmte Folge konzipiert und geplant, deren Logik durch die Folge selbst offengelegt werden wird. Diese *Beiträge zur Theologie* setzen ein intensives *theologisches Gespräch* in Vergangenheit und Gegenwart voraus. Sie nehmen an diesem Gespräch kritisch und mit eigenen Vorschlägen teil und wollen damit einem zugleich intensiveren und breiteren theologischen Gespräch in der Zukunft den Weg bereiten.

In *Beiträgen* erkennt der Verfasser die Bedingungen und Grenzen seines eigenen Standortes und die Relativität seiner eigenen Umwelt an. Er beansprucht nicht, alles zu sagen oder das Ganze der Theologie zu erfassen. Er versteht vielmehr sein eigenes Ganzes als einen Teil eines größeren Ganzen. Er kann also nicht sagen wollen, was für jedermann, zu jeder Zeit und an jedem Ort gültig ist. Er wird aber sich selbst mit seiner Zeit und seinem Ort in die jeweils größere Gemeinschaft der Theologie stellen. Das bedeutet für ihn die kritische Auflösung der naiven Selbstbezogenheit des Denkens. Gewiß ist er Europäer, aber europäische Theologie muß nicht länger *eurozentrisch* ausgerichtet sein. Gewiß ist er ein Mann, aber die Theologie muß nicht länger *androzentrisch* ausgerichtet sein. Gewiß lebt er in der »ersten Welt«, aber die Theologie, die er entfaltet, muß nicht die Vorstellungen der Herrschenden widerspiegeln. Sie will vielmehr dazu beitragen, die Stimme der Unterdrückten zu Gehör zu bringen. Diese Aufhebung der sonst stillschweigend vorausgesetzten Absolutheit des eigenen Standpunktes im eigenen Kontext soll mit dem Begriff der *Beiträge zur Theologie* angezeigt werden.

Dahinter steht die Überzeugung, daß *Wahrheit* sich menschlich gesehen im *unbehinderten Dialog* ereignet. Gemeinschaft und Freiheit sind die menschlichen Komponenten für die Erkenntnis der Wahrheit, der Wahrheit Gottes. Es geht dabei um die *Gemeinschaft* der gegenseitigen Teilnahme und der vereinigenden Sympathie. Es geht um das Recht auf die *Freiheit* der eigenen Überzeugung und um das Recht auf die eigene Zustimmung. Diese freie Gemeinschaft von Menschen ohne Vorrechte und ohne Benachteiligungen kann als der irdische *Leib der Wahrheit* bezeichnet werden. Was freilich umgekehrt bedeutet, daß allein die Wahrheit *die Seele* einer solchen freien Gemeinschaft von Menschen sein kann. Das theologische System und die thetische Dogmatik bringen diese Seite der Wahrheit schwerlich zum

Ausdruck. Sie nötigen, wo freie Zustimmung erwartet und gegeben werden kann. Sie lassen dem eigenen Geist wenig Raum für schöpferische Phantasie. Sie geben keine Zeit für die eigenen Entscheidungen. Nur im freien Dialog aber kann Wahrheit aus dem einzigen ihr angemessenen Grund angenommen werden, daß sie nämlich als Wahrheit einleuchtet. Sie erwirkt Einstimmung, sie bewirkt Veränderung ohne Ausübung von Zwang. Im Dialog befreit die Wahrheit Menschen zu eigenen Vorstellungen und Gedanken. Im befreienden Dialog treten die Lehrenden in den Kreis der Schwestern und Brüder zurück. Aus Schülerschaft wird Freundschaft. Christliche Theologie würde verkümmern und absterben, wenn sie nicht beständig in einem solchen Dialog stünde und auf eine Gemeinschaft bezogen wäre, die diesen Dialog sucht, braucht und auch immer schon führt.

In welcher Gemeinschaft, so müssen wir uns darum fragen, sind diese *Beiträge zur Theologie* entstanden? Für welche Gemeinschaft werden sie verfaßt? Die Gemeinschaft der Theologen kann bekanntlich sehr eng werden; ist doch jeder Theologe auch gern ein einsames Original. Sie reicht aber, nimmt man die Besonderheiten und Zufälligkeiten der eigenen Subjektivität nicht mehr übertrieben wichtig, weit über die Zeiten und Grenzen hinaus.

Die Gemeinschaft, in der theologische Beiträge erwartet und gegeben werden, reicht über die Jahrhunderte zurück zu den biblischen Zeugnissen selbst, denn mit diesen Zeugnissen ist ein ununterbrochener, unabgeschlossener und unvollendbarer *Dialog in der Geschichte* entstanden. Es gibt offene theologische Probleme, zu denen jede neue Generation ihre Lösung finden muß, um mit ihnen leben zu können. Keine Konzeption in der Geschichte ist endgültig und abgeschlossen. In der Geschichte der christlichen Theologie ist die Offenheit aller Erkenntnisse und Erklärungen sogar konstitutiv, denn im Offenhalten zeigt sich die Kraft ihrer eschatologischen Zukunftshoffnung. Blickt man auf die Sache der Theologie und ihre Probleme, dann werden die historischen Zeitabstände unwichtig, und Athanasius, Augustin, Luther oder Schleiermacher treten in das theologische Gespräch der Gegenwart ein. Man muß sich mit ihnen als mit Gegenwärtigen auseinandersetzen. Was wir »Tradition« nennen, ist kein Schatzhaus toter, verfügbarer Wahrheiten, sondern das notwendige und lebendig fortgehende theologische Gespräch mit den Vergangenen über die Zeiten hinweg auf die gemeinsame Zukunft hin.

Die theologische Gemeinschaft reicht aber zugleich immer auch über die eigenen gegenwärtigen, konfessionellen, kulturellen und politischen Grenzen hinaus. Wie der vorliegende Beitrag zeigen will, muß christliche

Theologie heute in *ökumenischer Gemeinschaft* entwickelt werden. Man kann sich nicht mehr auf das Gespräch nur mit der eigenen Tradition beschränken, ohne eben »beschränkt« zu sein. Man muß, soweit es einem Menschen möglich ist, die anderen christlichen Traditionen zur Kenntnis nehmen und die eigene Tradition als Beitrag in die größere, ökumenische Gemeinschaft stellen. Dann erkennt man, wie gesagt, das eigene Ganze als einen Teil des größeren Ganzen und kann in der Erkenntnis seiner Grenzen diese Grenzen überschreiten. Dann beginnt man, das selbstbezogene und partikulare Denken zu überwinden.

*Partikulares Denken* nennen wir isolierendes, ausschnittartiges und darin selbstzufriedenes, ängstlich sich selbst bestätigendes Denken. Weil es nur die eigenen Voraussetzungen anerkennt und die eigenen Ergebnisse nur bestätigt haben will, tritt es mit Absolutheitsanspruch auf. Partikulares Denken ist in der christlichen Theologie *schismatisches Denken*. Es setzt die konfessionelle Aufsplitterung der Kirche voraus und vertieft durch kontroverstheologische »Unterscheidungslehren« diese Spaltungen. Im Zeitalter der Kirchenspaltungen, das bis in die Gegenwart reicht, wurde dieser konfessionelle Absolutismus eingeübt. Die Unterscheidungen wurden zur Stabilisierung der eigenen, beschränkten Identität verwendet. *Ökumenisch denken* heißt, dieses schismatische Denken, an das wir uns so sehr gewöhnt haben, daß viele es nicht mehr bemerken, zu überwinden und das Denken in der kommenden ökumenischen Gemeinschaft zu suchen. Es bedeutet, nicht mehr gegen die anderen, sondern mit ihnen und für sie zu denken. Es verlangt, die eigene Identität in diese kommende ökumenische Gemeinschaft zu investieren. Wie aber kommt man vom partikularen, schismatischen zum universalen, ökumenischen Denken?

Man kann die theologischen Zeugnisse der Christenheit auf ihre Partikularität hin betrachten und auslegen. Dann gibt es orthodoxe, katholische, anglikanische, lutherische und viele andere theologische Zeugnisse. Man kann diese Zeugnisse aber auch auf ihre Universalität hin untersuchen und auslegen. Dann versteht man sie als Zeugnisse der Einen Kirche und interpretiert sie als Beiträge zur Theologie dieser Einen Kirche Christi. Wie immer ein Text konfessionell geprägt sein mag, wichtig ist dann allein sein Beitrag zu der Wahrheit, unter der alle gemeinsam stehen. Die Wahrheit ist universal. Nur die Lüge ist partikular.

Weil schon heute die wachsende ökumenische Gemeinschaft als der irdische Leib der Wahrheit Christi verstanden werden muß, bemühe ich mich in diesen *Beiträgen zur Theologie*, evangelische und katholische, okzidentale und orientale Traditionen aufzunehmen, auf sie zu hören und mich kritisch und selbstkritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Diese Arbeit zur Trini-

tätslehre ist in besonderer Weise der Überwindung des Schismas zwischen der Ostkirche und der Westkirche gewidmet, das seit 1054 dieses Leben der Christenheit tragisch belastet. Ich verdanke den Konferenzen über die sog. »Filioquefrage«, die auf meine Anregung von der ökumenischen *Kommission für Glaube und Kirchenverfassung* 1978–1979 veranstaltet wurden, manche Gedanken, besonders aber die Hoffnung auf eine Lösung dieser Frage und die Überwindung des Schismas.

Ich lege darüber hinaus besonderes Gewicht darauf, das *Judentum* und die Zeugnisse des *biblisch-jüdischen Glaubens* in das Gespräch mit dem biblisch-christlichen Glauben zu bringen. Mit der Trennung von Christentum und Judentum begann das erste Schisma in der Geschichte des Reiches Gottes. Auch wenn es uns nicht freisteht, dieses erste Schisma eigenmächtig rückgängig zu machen, können wir doch seine verhängnisvollen Auswirkungen überwinden und zu einer Gemeinschaft zwar noch getrennter, aber doch schon parallel verlaufender Wege kommen. Dazu nötigt die gemeinsame Verpflichtung auf »die Schrift« und die gemeinsame Hoffnung auf »das Reich«. Es ist an der Zeit, das theologische Gespräch in der ökumenischen Gemeinschaft auf das theologische Gespräch mit Israel auszudehnen. Auch die Zeugnisse des biblisch-jüdischen Glaubens dürfen als Zeugnisse einer den Rahmen des Judentums überschreitenden Gemeinschaft interpretiert werden, denn Gottes Volk ist *ein Volk*.

Die Grundgedanken dieses Beitrags zur Trinitätslehre habe ich seit 1975 in vielen Sozietäten mit Assistenten und Doktoranden besprochen. Den Teilnehmern sei an dieser Stelle für die gemeinsame Arbeit gedankt. Einen Entwurf einiger Kapitel dieses Buches habe ich in den Warfield Lectures im Oktober 1979 am Princeton Theological Seminary, USA, vorgetragen. Für die Nötigung zur Konzentration durch diese Einladung bin ich dankbar. Endlich möchte ich Herrn Dr. Dr. *Michael Welker* herzlich für die kritische Begleitung dieser Arbeit danken. Herrn *Siegfried Welling* bin ich für die mühsame Arbeit an den Korrekturen dieses Buches großen Dank schuldig.

Wie schon bei anderen theologischen Arbeiten, so steht auch bei diesem Bedenken der Trinitätslehre ein Bild vor meinen Augen: Es ist die wunderbare russische Ikone der Heiligen Dreieinigkeit von *Andrei Rublev* aus dem 15. Jahrhundert: Durch die innige Zu-neigung zueinander zeigen die drei Personen die tiefe Einigkeit, die sie miteinander verbindet und in der sie eins sind. Der Kelch auf dem Tisch weist auf die Hingabe des Sohnes auf Golgatha. Wie der Kelch mitten auf dem Tisch steht, um den die drei Personen sitzen, so steht das Kreuz des Sohnes von Ewigkeit her mitten in der Dreieinigkeit. Wer die Wahrheit dieses Bildes erkennt, der versteht, daß

Menschen erst in jener Einigkeit miteinander, die aus der Hingabe des Sohnes »für viele« entspringt, dem dreieinigen Gott entsprechen. Er begreift, daß sie erst in ihrer freien Zu-neigung zueinander zu ihrer eigenen Wahrheit kommen. Zu diesem sozialen Verständnis der Trinitätslehre möchte dieses Buch einladen.

Tübingen, April 1980

Jürgen Moltmann

---

## I. TRINITARISCHE THEOLOGIE HEUTE

---

Woran denken wir, wenn wir den Namen des dreieinigen Gottes hören? Welche Vorstellungen verbinden wir mit der Trinität? Was empfinden wir in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes?

Die Antworten werden sehr verschieden sein, wenn überhaupt Antworten versucht werden. Einige werden an die traditionellen Rituale und Symbole der christlichen Gottesdienste, der Taufe, des Herrenmahls und des Segens denken. Andere verbinden damit Erinnerungen an leidenschaftliche Streitigkeiten in der Alten Kirche. Manchen kommen die Bilder der christlichen Kunst in den Sinn, auf denen drei göttliche Personen oder zwei Personen und der Heilige Geist als Taube dargestellt werden. Viele halten die theologische Trinitätslehre für eine Spekulation für theologische Spezialisten, die mit dem wirklichen Leben nichts zu tun hat. Darum bescheiden sich moderne Protestanten gern mit dem Grundsatz des jungen *Melanchthon*: »Die Geheimnisse der Gottheit beten wir an. Das ist richtiger, als daß wir sie erforschen.«<sup>1</sup> Es ist schon schwierig genug, daran zu glauben, daß überhaupt ein Gott existiert, und ihm entsprechend zu leben – macht der trinitarische Glaube das religiöse Leben nicht unnötigerweise noch schwieriger?! Woran liegt es, daß die meisten Christen im Abendland, sie seien Katholiken oder Protestanten, der Erfahrung und der Praxis ihres Glaubens nach eigentlich nur »Monotheisten« sind?<sup>2</sup> Ob Gott einer oder dreieinig ist, das macht in der Glaubenslehre scheinbar sowenig einen Unterschied wie in der Ethik. In den modernen apologetischen Schriften, die das Christentum der neuzeitlichen Welt wieder nahebringen wollen, kommt darum die Trinitätslehre kaum noch vor. Auch die neuen fundamentaltheologischen Ansätze beginnen nicht mit der Trinität. Ob hermeneutische Theologie oder politische Theologie, ob Prozeßtheologie oder theologische Wissenschaftstheorie – die Trinitätslehre hat keine tragende Bedeutung in diesen Versuchen, heute Theologie zu begründen.

1. *Ph. Melanchthon*, *Loci Communes*, 1521, *Melanchthons Werke II*, ed. R. Stupperich, Gütersloh 1952, 7.

2. Darüber klagte schon *K. Rahner*, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 103 ff.

Wir wollen in diesem Kapitel versuchen, ausgesprochene Einwände und stillschweigende Hemmungen abzubauen und Zugänge zum Verständnis des dreieinigen Gottes freizulegen. Nachdem wir die Frage der *Erfahrung Gottes*, der *Praxis des Glaubens* und seiner *Erkenntnis* erörtert haben, sollen die drei Konzeptionen Gottes, die in der abendländischen Geschichte entwickelt wurden, als Schritte auf einem Weg dargestellt werden: Gott als *höchste Substanz*, Gott als *absolutes Subjekt*, der *dreieinige Gott*. Damit werden auch verschiedene Konzeptionen der theologischen Vernunft kritisch zu untersuchen sein.

## § 1 Umkehr zum trinitarischen Denken

### 1. Zugang aus der Erfahrung?

Eine erste Gruppe von ausgesprochenen Bedenken und unausgesprochenen Hemmungen gegenüber der Trinitätslehre kommt aus der Erfahrung und bezieht sich auf die Grenzen möglicher Erfahrung. Unter *Erfahrung* versteht der neuzeitliche Mensch Wahrnehmungen, die er *selbst* wiederholen und nachprüfen kann, die ferner ihn *selbst* betreffen, weil sie sich in einer Veränderung seiner *selbst* niederschlagen, die also auf seine Subjektivität bezogen sind. Muß Wahrheit nicht erfahrbar sein? Ist Gott erfahrbar? Kann man aus eigener Erfahrung von dem dreieinigen Gott sprechen?

Es war *Friedrich Schleiermacher*, der diese neuzeitliche Existenzbezogenheit des Erfahrungs- und Wahrheitsbegriffs verstand und die »dogmatische Theologie« konsequent zur »Glaubenslehre« umformte. Die Frömmigkeit, in der sich der Glaube darstellt, ist »weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins«. Er meinte damit nicht psychologisch feststellbare Emotionen, sondern die Betroffenheit der ganzen menschlichen Existenz, darum sprach er vom »*unmittelbaren Selbstbewußtsein*«<sup>3</sup>. In ihm erfahren wir uns selbst als »schlechthin abhängig«, d. h. wir werden uns unserer selbst in Beziehung auf Gott, die Ursache und den Grund unseres Selbst, bewußt. Für Schleiermacher weist also die Selbsterfahrung im Glauben auf Gott hin. Gott wird indirekt in der Erfahrung schlechthinniger Abhängigkeit der eigenen Existenz erfahren. Daraus folgt, daß alle Aussagen über Gott zugleich Aussagen über die vom Glauben bestimmte eigene Existenz sein müssen. Aussagen über Gott, die keine Aussagen über das unmittelbare

3. Fr. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2. Auflage, §§ 3 und 4.

Selbstbewußtsein der Gläubigen enthalten, gehören in den Bereich der Spekulation, weil sie durch Selbsterfahrung nicht verifizierbar sind. Es war darum nur konsequent, daß Schleiermacher die Trinitätslehre an den Schluß seiner Glaubenslehre stellte: Die Lehre vom dreieinigen Gott ist »nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher«, also eine mehrere Glaubensaussagen zusammenfassende Konstruktion<sup>4</sup>. Als transzendenter Grund des schlecht-hinnigen Abhängigkeitsgefühls ist Gott *einer*. Schleiermacher verstand darum das Christentum als eine »monotheistische Glaubensweise«. Die kirchliche Lehre von den drei göttlichen Personen ist als bloße Verknüpfung verschiedener Aussagen über das christliche Selbstbewußtsein sekundär und ändert an jenem Monotheismus nichts. Es genügt daher, von dem einen Gott zu sprechen, indem man von dem eigenen christlichen Selbstbewußtsein spricht. Die Trinitätslehre ist überflüssig. Unter der Voraussetzung des modernen, subjektiven Erfahrungsbegriffs ist die Umwandlung der Dogmatik in Glaubenslehre und der kirchlichen Trinitätslehre in abstrakten Monotheismus unausweichlich.

Kann aber die Gotteserfahrung des Glaubens in diesem Begriff zureichend ausgedrückt werden? Muß der Glaube nicht seinerseits diesen Begriff gründlich verändern? Wenn Glaube eine lebendige Beziehung ist, kann Glaube, als »Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins« begriffen, doch nur die eine Seite erfassen. Die mit »Gott« bezeichnete andere Seite der Beziehung bleibt unbekannt, wenn man ihr nicht mehr zuschreibt als die Verursachung der Bestimmtheit des eigenen Selbst. Selbst wenn man »Erfahrung« auf die erfahrenden Subjekte bezieht und sie lediglich auf die Selbsterfahrung in der Erfahrung konzentriert, darf man nicht nur fragen: *Wie erfahre ich Gott*, was bedeutet Gott für mich, wie werde ich von ihm bestimmt? Man muß auch umgekehrt fragen: *Wie erfährt Gott mich*, was bedeute ich für Gott, wie wird er durch mich bestimmt?

Gewiß handelt es sich zwischen Gott und Mensch nicht um eine Wechselbeziehung zwischen Gleichen. Wenn es sich aber auch nicht um eine einseitige Kausalbeziehung und Abhängigkeit, sondern um eine Beziehung des Bundes und der Liebe handelt, dann ist diese Rückfrage nicht nur berechtigt, sondern zur Selbsterfahrung des Menschen sogar geboten. Kann ein Mensch »sich selbst« in seiner Beziehung zu Gott als Person erfahren, wenn Gott für ihn zwar alles, er aber für Gott nichts bedeuten soll? Im Glauben erfährt der Mensch Gott in seiner Beziehung zu ihm selbst und

4. Ebd. § 170.

sich selbst in seiner Beziehung zu Gott. Erfährt er darin Gott, dann erfährt er darin auch, wie Gott ihn »erfahren« hat und »erfährt«. Würde man die Gotteserfahrung nur auf die Selbsterfahrung beziehen, dann würde das Selbst zur Konstanten und »Gott« zur Variablen werden. Erst wenn das Selbst in der Erfahrung, die Gott mit ihm macht, wahrgenommen wird, entsteht eine unverstellte Wahrnehmung der Geschichte des eigenen Selbst mit Gott und in Gott.

Mit dem Ausdruck *Gotteserfahrung* ist also nicht nur unsere Gotteserfahrung, sondern auch Gottes Erfahrung mit uns gemeint. Der Erfahrungs-begriff wird damit nicht univok verwendet: Gott erfährt Menschen auf andere Weise, als Menschen ihn erfahren, nämlich auf seine göttliche Weise. Die Bibel ist das Zeugnis der *Geschichte Gottes* mit den Menschen und auch das Zeugnis von den *Erfahrungen Gottes* mit den Menschen. Wenn der Mensch im Glauben erfährt, wie Gott ihn erfahren hat und noch erfährt, ist Gott für ihn nicht die abstrakte Ursache der Welt oder das unbekanntes Woher seines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, sondern der *lebendige Gott*. Er lernt sich selbst im Spiegel der Liebe, des Leidens und der Freude Gottes erkennen. In seiner Gotteserfahrung erfährt er stückweise und gewiß »wie in einem dunklen Spiegel« etwas von Gottes eigener Erfahrung mit ihm/Je mehr er Gottes Erfahrung versteht, um so tiefer offenbart sich ihm das Geheimnis der *Passion Gottes*. Die Geschichte der Welt erkennt er dann als die Geschichte des *Leidens Gottes*. In den Augenblicken der tiefsten Offenbarung Gottes steht immer ein Leiden: der Schrei der Gefangenen in Ägypten, der Todesschrei Jesu am Kreuz, das Seufzen der ganzen geknechteten Schöpfung nach Freiheit<sup>5</sup>. Spürt der Mensch die unendliche Leidenschaft der Liebe Gottes, die darin zum Ausdruck kommt, dann versteht er das *Geheimnis des dreieinigen Gottes*. Gott leidet mit uns – Gott leidet an uns – Gott leidet für uns: diese Erfahrung Gottes offenbart den dreieinigen Gott. Sie ist trinitarisch und nur trinitarisch zu begreifen. Die fundamentaltheologische Diskussion über den Zugang zur Trinitätslehre wird darum heute in der Frage der Leidensfähigkeit oder Leidensunfähigkeit Gottes geführt./Darum haben wir hier das Kapitel II über die *Passion Gottes* vor die Darstellung der Trinitätslehre im engeren Sinne gestellt.

*Erfahrung* wird von alters her entweder mit *Staunen* oder mit *Schmerz* verbunden: Im *Staunen* öffnet sich das Subjekt für ein Gegenüber und gibt sich selbst dem überwältigenden Eindruck hin. Im *Schmerz* wird die

5. Auf diese Dialektik hat J. Sobrino hingewiesen: Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: Befreiende Theologie, ed. K. Rahner, 123 ff, mit Bezug auf das dialektische Erkenntnisprinzip »sub specie contrarii« aus J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 30 ff.

Andersartigkeit des anderen, der Widerspruch im Konflikt und die Veränderung des eigenen Selbst wahrgenommen. In beiden Erfahrungsweisen geht das Subjekt ganz auf sein Gegenüber ein. Der neuzeitliche Erfahrungsbegriff, der die subjektive Komponente entdeckt hat und hervorhebt, droht Erfahrung in Selbsterfahrung zu überführen. Die berechnete Wahrnehmung der Bestimmungen des eigenen Selbst in einer gegenständlichen Erfahrung darf aber nicht zur narzißhaften Besessenheit vom Interesse an bloßer Selbsterfahrung führen, sonst werden nur noch die Erfahrungen wahrgenommen, die das Selbst bestätigen und seinen Zustand rechtfertigen, und das Interesse an Selbsterfahrung ist dann in Wahrheit eine Angst vor der Erfahrung des anderen. Die Fähigkeit zum Staunen und die Bereitschaft zum Schmerz gehen damit verloren. Die neuzeitliche Kultur der Subjektivität steht längst in der Gefahr, in eine »Kultur des Narzißmus«<sup>6</sup> umzuschlagen, die das Selbst zu seinem eigenen Gefangenen macht und es nur noch mit Selbstwiederholungen und Selbstbestätigungen versorgt. Es ist darum an der Zeit, daß die christliche Theologie aus diesem Gefängnis des Narzißmus ausbricht und ihre »Glaubenslehre« als Lehre von der umfassenden »Geschichte Gottes« darstellt. Dies bedeutet keinen Rückfall in objektivistische Orthodoxie, wohl aber die Integration der Selbsterfahrung in die Gotteserfahrung und die Integration der Gotteserfahrung in die trinitarische Geschichte Gottes mit der Welt. Gott wird nicht mehr nur auf die engen Grenzen eines vorgegebenen eigenen Selbst bezogen. Das eigene Selbst wird vielmehr in der übergreifenden Geschichte Gottes entdeckt und gewinnt darin erst seinen Sinn.

## 2. Zugang aus der Praxis?

Eine zweite Gruppe von Bedenken und Hemmungen gegenüber der Trinitätslehre stammt aus der *Praxis* und bezieht sich auf die Praktikabilität der Wahrheit. Die moderne Welt ist pragmatisch geworden: Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert. Erst die Praxis verifiziert eine Theorie, denn die Wirklichkeit ist zur geschichtlichen Welt des Menschen geworden. Der Mensch selbst versteht sich als ein geschichtliches Wesen. Nur in der geschichtlichen Praxis findet er die mögliche Entsprechung von Sein und Bewußtsein. Nur in der wahrhaftigen Tat ereignet sich für ihn Wahrheit. Darum muß für den modernen Menschen die Wahrheit »immer konkret«

6. Dazu jetzt *Chr. Lasch*, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1978.

sein (B. Brecht). Und das heißt für ihn: Sie muß »getan werden«. Das ist die neuzeitliche Wende von der reinen Theorie der Wahrheit zur praktischen Theorie. Ist aber Wahrheit, die unter bestimmten gegebenen Umständen nicht verwirklicht werden kann, schon deshalb zu verachten und wegzuwerfen? Ist die Wahrheit, die Gott selbst ist, so praktikabel, daß Menschen »Gott verwirklichen« müssen? Ist die Trinitätslehre eine praktische Wahrheit?

Es war *Immanuel Kant*, der die sittliche Praxis zum Kanon der Auslegung aller biblischen und kirchlichen Traditionen erhob. Die praktische Vernunft regiert die Auslegung, denn Auslegung heißt auch Anwendung: »Schriftstellen, welche gewisse *theoretische*, für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff *übersteigende* Lehren enthalten, *dürfen*, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, *müssen* zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden.«<sup>7</sup> Als erstes Beispiel nannte er dafür die Trinitätslehre: »Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings *nichts fürs Praktische machen*, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt.«<sup>8</sup> Ob man in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren habe, sei belanglos, weil man »aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann«. Für die theoretische Vernunft unerkennbar, weil die Grenzen jeder möglichen Erfahrung übersteigend, bringt Kant darum »Gott« zusammen mit »Freiheit« und »Unsterblichkeit« erst in den Postulaten der praktischen Vernunft zur Geltung. Die transzendente Bestimmung »Gott« reicht hier aus. Denn der sittliche Monotheismus genügt, um eine freie und verantwortliche Lebensführung zu begründen.

Unter der Voraussetzung des modernen, umfassenden, sittlichen, politischen oder revolutionären Praxisbegriffs ist die Umwandlung der theologischen Dogmatik in Ethik oder Politik durchaus verständlich. Werden aber Erfahrung und Praxis des christlichen Glaubens in diesem modernen Praxisbegriff zureichend zum Ausdruck gebracht? Muß dieser Glaube nicht jenen Praxisbegriff sprengen und gründlich verändern, wenn er seine eigene Wahrheit zur Geltung bringen will?

Das neuzeitliche Verständnis des christlichen Glaubens als einer *Lebenspraxis*, die dem Leben Jesu zu entsprechen versucht, um seine Sache weiterzuführen, ist nur die halbe Wahrheit, weil sie *nur die eine Seite* der Hingabe des Glaubenden wahrnimmt:

7. *I. Kant*, Der Streit der Fakultäten, PhB 252, 33.

8. Ebd. 34.

Der Handelnde hat Gott gleichsam im Rücken und die Welt vor sich. Die Welt ist für ihn das Feld seiner Sendung, der Verkündigung des Evangeliums, der Liebe zum Nächsten, der Befreiung der Unterdrückten. Die Zukunft ist das Feld der offenen Möglichkeiten. Es liegt schließlich auch an ihm, welche er verwirklicht und welche er verwirft. Er denkt in der Bewegung von Gott zur Welt und kommt in dieser Bewegung selbst vor. Er arbeitet in der Bewegung von den Möglichkeiten zur Wirklichkeit und ist selbst der Verwirklicher. Ob es sich um ethische Theologie, politische Theologie oder revolutionäre Theologie handelt, es ist immer *Theologie der Aktion*. In ihr geht die Praxis der Reflexion und der Theorie voran. »Das erste ist die Verpflichtung zu Liebe und Dienst, Theologie kommt erst danach und ist ein zweiter Akt.«<sup>9</sup> Die Praxis, die im heutigen Elend notwendig ist, ist die Befreiung der Unterdrückten. Theologie ist darum die kritische Reflexion dieser notwendigen Praxis im Lichte des Evangeliums. Sie will die Welt nicht nur anders verstehen, sondern auch verändern. Sie versteht sich selbst als eine Komponente in dem Prozeß, durch den die Welt befreit wird. Das ist der Grundgedanke der neuen *Theologie der Befreiung*. Sie ist die heute beste ethische und politische Theologie, weil sie an der Not der Unterdrückten das heute Notwendige zu tun sucht und zu tun lehrt.

Christliche Liebe ist aber nicht nur eine Motivation, und christlicher Glaube ist mehr als Orientierung für das Handeln. Das Christsein ist auch durch Dankbarkeit, Freude, Lobpreis und Anbetung bestimmt. Wie in der Praxis, so ist Glaube auch in Meditation und Gebet lebendig. Ohne die *vita contemplativa* verdirbt die *vita activa* schnell zum Aktionismus und fällt dem Pragmatismus der modernen Leistungsgesellschaft anheim. Gewiß gibt es eine spekulative Verharmlosung des Gottesbegriffs. Es gibt aber auch seine pragmatische Verharmlosung.

In Meditation und Kontemplation wendet sich der Mensch dem Gott zu, dem er glaubt, und öffnet sich seiner Wirklichkeit. Ohne Alibi in Tätigkeiten steht er vor der »alles verändernden Tatsache« (K. Barth) und liefert sich ihr aus. »Gott erkennen heißt Gott erleiden«, erklärt eine alte theologische Weisheit. Gott erleiden bedeutet, den Todesschmerz des alten und den Geburtsschmerz des neuen Menschen an sich selbst zu erfahren. »Wer Gott schaut, muß sterben«, sagt schon das Alte Testament. Je näher Menschen der Wirklichkeit Gottes kommen, desto tiefer werden sie in dieses Sterben und in ihre Wiedergeburt hineingezogen. Das wird anschaulich und erfahrbar in der Gestalt des Gekreuzigten. Christliche Meditation und Kontemplation sind darum im Zentrum *meditatio crucis*, Kreuzwegbetrachtung und

9. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.

Passionsandacht. Wer sich zu Gott hinwendet, der uns in der Gestalt des Gekreuzigten anschaulich begegnet, der läßt sich auf diese Transformation ein. Im Schmerz der Umkehr erfährt er die Freude der Gemeinschaft Gottes. Darin wird die eigene Lebenspraxis verändert, und zwar viel gründlicher, als es in den Möglichkeiten des Handelnden steht. Wer in der Gemeinschaft des Gekreuzigten Gott erleidet, der kann auch in der Gemeinschaft des Auferstandenen Gott preisen. Aus der Theologie des Kreuzes wird die *Theologie der Doxologie*.

Aktion und Meditation sind vielfältig aufeinander bezogen. Der Bezugspunkt ergibt sich aus der Situation, in der einer sich selbst findet. Aber in jedem Fall bedingen sie einander. Die Meditation kann nie zur Flucht aus der notwendigen christlichen Praxis führen, weil sie als christliche Meditation die *meditatio passionis et mortis Christi* ist. Die Praxis kann nie zur Flucht aus der Meditation werden, denn sie bleibt als christliche Praxis an die Nachfolge des Gekreuzigten gebunden. Darum gehören die *Theologie in Aktion* und die *Theologie in Doxologie* zusammen. Keine Theologie der Befreiung ohne Verherrlichung Gottes und keine Verherrlichung Gottes ohne Befreiung der Unterdrückten!

Der Ethizismus und Pragmatismus der modernen Welt haben zur Auflösung der Trinitätslehre in sittlichen Monotheismus geführt. Die Reduktion des Glaubens auf Praxis hat den Glauben nicht reicher, sondern ärmer gemacht. Sie hat die Praxis selbst gesetzlich und zwanghaft werden lassen. Zur Befreiung der Praxis – nicht zur Befreiung von ihr! – ist die Wiederentdeckung der Meditation, der Kontemplation und der Doxologie wichtig. Nicht je für sich, sondern nur gemeinsam führen Praxis und Anbetung den Menschen in die Geschichte Gottes hinein. Die Wiederentdeckung der Bedeutung der Trinitätslehre beginnt mit der Überwindung der Einseitigkeit des nur pragmatischen Denkens und mit der Befreiung der Praxis vom Aktivismus zu einer befreiten Praxis des Evangeliums. Das hat Folgen für die Art des Erkennens selbst.

Im pragmatischen Denken der modernen Welt heißt *etwas erkennen* immer *etwas beherrschen*: »Wissen ist Macht!« Durch wissenschaftliche Erkenntnis werden wir der Gegenstände mächtig und können sie uns aneignen. Modernes Denken hat die Vernunft operationalisiert: Die Vernunft erkennt nur, »was sie nach ihrem eigenen Entwurf hervorbringt«<sup>10</sup>. Sie ist ein produktives Organ geworden und ist kaum noch ein vernehmendes Organ. Sie baut ihre eigene Welt und erkennt in ihren eigenen Produkten nur sich selbst wieder. Verstehen heißt in einigen europäischen Sprachen *Begreifen*.

10. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Auflage.

Wir begreifen etwas, wenn wir es in den »Griff bekommen haben«. Haben wir etwas begriffen, dann nehmen wir es in Besitz. Besitzen wir etwas, dann können wir damit machen, was wir wollen. Das erkenntnisleitende Interesse der modernen Vernunft ist als *Eroberung und Herrschaft* zu bezeichnen.

*Erkennen* hieß bei den griechischen Philosophen und bei den Kirchenvätern etwas anderes: Man erkennt im *Erstaunen*. Durch Erkennen nimmt man teil am Leben des anderen. Das Erkennen verwandelt nicht durch Aneignung das Gegenüber in das Eigentum des Erkennenden, sondern verwandelt umgekehrt durch Sympathie den Erkennenden zum Teilnehmer des Erkannten. Erkenntnis stiftet *Gemeinschaft*. Darum reicht das Erkennen immer nur so weit, wie die Liebe, die Sympathie und die Teilnahme reichen. Im Blick auf das theologische Erkennen Gottes und seiner Geschichte wird es zu einer neuzeitlichen Entdeckung des trinitarischen Denkens kommen, indem es zugleich zu einer gründlichen Veränderung der modernen Vernunft kommt: von der Herrschaft zur Gemeinschaft, von der Eroberung zur Teilnahme, vom Produzieren zum Vernehmen. Die neue theologische Durchdringung der trinitarischen Geschichte Gottes soll auch die operationalisierte Vernunft dazu befreien, das ihr Andere zu vernehmen, und sie zur Teilnahme an ihm führen. Trinitarisches Denken soll dem befreienden und heilenden Bedenken der zerstörten Wirklichkeit den Weg bereiten.

## § 2 Auf dem Wege zum dreieinigen Gott

Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes hat in der Geschichte der abendländischen Theologie verschiedene Antworten gefunden. Von der griechischen Antike angefangen, über das Mittelalter bis in die gegenwärtig gültigen Definitionen der römisch-katholischen Kirche hinein gilt die Antwort: *Gott ist die höchste Substanz*. Die kosmologischen Gottesbeweise beanspruchen, zu jeder Zeit den zureichenden Grund für diese Annahme zu bieten. Aus der besonderen, alttestamentlichen Überlieferung wurde auf dem Weg über den Nominalismus des Mittelalters bis in die idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts die andere Antwort formuliert: *Gott ist das absolute Subjekt*: Die biblischen Zeugnisse der Heilsgeschichte und die gegenwärtige Erfahrung der Welt als Geschichte nötigen dazu, Gott nicht nur als höchste Substanz, sondern auch als das absolute Subjekt zu denken. Über diese beiden Antworten hinaus führt die spezifisch christlich-theologische Antwort: *Gott ist der dreieinige Gott*. Was aber bedeutet diese charakteristisch christliche Antwort im Blick auf jene anderen Begriffe

Gottes, die sich die Theologie in ihrer Geschichte zu eigen gemacht hat? Wie ist die Wirklichkeit der Welt zu verstehen, wenn Gott nicht als höchste Substanz und auch nicht als absolutes Subjekt, sondern als Dreieinigkeit zu verstehen ist?

### 1. Gott als höchste Substanz

Die kosmologischen Gottesbeweise gehen von der *Endlichkeit* der Welt aus und setzen ihr das unendliche Sein entgegen. Weil die Endlichkeit mehrere Bestimmungen hat, gibt es mehrere kosmologische Gottesbeweise. Ihr Ausgang von der Endlichkeit der Welt läßt sich so ordnen, daß sie als Schritte eines einzigen Weges aufeinander folgen. Nach Thomas gibt es »fünf Wege« des kosmologischen Beweises<sup>11</sup>. Manche neuthomistischen Theologen halten sie für die einzig überzeugenden Beweise Gottes; alle anderen Beweise seien entweder Trugschlüsse oder Beweise, die auf die »fünf Wege« zurückgeführt werden können<sup>12</sup>. Für die römisch-katholische Theologie definierte das 1. Vaticanum 1871 die grundsätzliche Beweisbarkeit Gottes, indem es feststellte, »daß Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit Hilfe des natürlichen Lichtes der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann«<sup>13</sup>. 1907 beschränkte der Antimodernisteneid dies auf die »fünf Wege« mit der Erklärung, »daß Gott wie die Ursache aus den Wirkungen mit Sicherheit erkannt und daher auch bewiesen werden kann«<sup>14</sup>.

Die kosmologischen Gottesbeweise gehen von der Welt aus und setzen voraus, daß die Welt nicht Chaos, sondern *Kosmos* ist, wohlgeordnet durch ewige Gesetze und schön im Reichtum der Formen. Die Beweise stammen aus der griechischen Philosophie, und die griechische Philosophie setzt bekanntlich den Geist der griechischen Religion voraus, denn sie ist aus der Aufklärung dieser Religion entstanden. ~~«Gott»~~ ist im Griechischen ein Prädikat, kein Name. Die Göttlichen sind in allem weltlichen Geschehen präsent. ~~Sie~~ brauchen keine besonderen Offenbarungen. Darum ist das Leben in den ewigen Ordnungen des Kosmos gotterfüllt. Menschliches Leben wird in der Gegenwart und in der Gemeinschaft der Götter geführt, wenn es den Ordnungen und Bewegungen des Kosmos entspricht. Πάντα

11. *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae, I qu 2 a 3.

12. *J. Seiler*, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise, Luzern 1965, 60 f.

13. *H. Denzinger*, Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1957<sup>26</sup>, 1785.

14. Ebd. 2071.

πλήρη θεῶν, lautet der Spruch des *Thales*, den Plato und Aristoteles häufig zitieren. Auf dem Boden dieser Kosmosfrömmigkeit erhebt sich die griechische Religionsphilosophie, die nach dem Ursprung der Götter und nach dem gottheitlichen Wesen der Götter fragt. Das göttliche Wesen, die Gottheit, τὸ θεῖον ist eines, notwendig, unbeweglich, unendlich, unbedingt, unsterblich, leidensunfähig. Durch Negation bestimmter Eigenschaften des endlichen Kosmos wird das Göttliche umschrieben. Das ist die *via negativa*. Weil das Göttliche *eines* ist, ist es Ursprung und Maß des Vielen im Kosmos.

Diese philosophische Erschließung des Wesens des Göttlichen setzt einen göttlich geordneten *Kosmos* voraus. Die *Existenz* des göttlichen Wesens steht nicht in Frage. Sie ist mit der Existenz des Kosmos schon vorausgesetzt. Das göttliche *Wesen* ist im Spiegel des Kosmos indirekt offenbar. Rückschließend wird die Gottheit aus der Welt erkannt. Umgekehrt wird die Welt als Kosmos, der göttliches Wesen und göttliche Weisheit widerspiegelt, aus der Präsenz des Göttlichen begriffen. Gottheit und Kosmos beweisen sich hier gegenseitig und eröffnen dadurch Lebensraum im Chaos der Welt und Ordnung in den Schrecken der Zeit. Der kosmologische *Beweis Gottes aus der Welt* ist immer zugleich der theologische *Beweis der Welt aus Gott*. Darum ist der Begriff der Welt als *Kosmos* fundamental.

Die »fünf Wege« des *Thomas* gehen auf Aristoteles und Cicero zurück. Sie setzen den griechischen Begriff des in verschiedene Seinsschichten abgestuften und hierarchisch geordneten Kosmos voraus. Sie sind so geordnet, daß jeder folgende Beweisgang expliziert, was der vorangegangene implizit vorausgesetzt hatte; darum gehören die »fünf Wege« in einen einzigen Beweisgang zusammen. Sie gehen von allgemeinen Phänomenen in der Welt aus und fragen nach ihrem nicht mehr hinterfragbaren Grund. Der erste geht von der Bewegung in der Welt aus und kommt zum Begriff des *primum movens*; der zweite geht von der Wirkung in der Welt aus und kommt zum Begriff der *causa prima*; der dritte geht vom möglichen Sein aller Dinge aus und kommt zum Begriff des *ens per se necessarium*; der vierte setzt bei den Stufen des weltlichen Seienden ein und gelangt zum Begriff des *maxime ens*; der fünfte endlich geht von der Ordnung der Welt aus und kommt zum Begriff des höchsten *intellectus*. Zu diesen fünf Bestimmungen fügt *Thomas* jeweils hinzu: »*et hoc dicimus*...«. *Thomas* stellte seinen kosmologischen Gottesbeweis zwar unter die Frage: *Utrum Deus sit?* Aber er bewies eigentlich nicht die *Existenz* Gottes, sondern das *Wesen* des Göttlichen: Das göttliche Wesen ist das bewegende, verursachende, notwendige, reine und intelligente Sein für das bewegte, bewirkte, mögliche, vermischte und geordnete Seiende, so stellte er *via*

*eminentiae* fest. Thomas beantwortet damit die Frage: *Was ist das Göttliche?* – aber nicht die Frage: *Wer ist Gott?* Mit Hilfe seines Beweises ist Gott als das höchste Wesen denkbar geworden, obgleich man nicht gezwungen ist, diese *höchste Substanz* »Gott« zu nennen. Daß »alle« Menschen diese Substanz »Gott nennen«, stammt aus dem *consensus gentium*, der nach Thomas selbst nicht zwingend ist, sondern nur die unter Umständen relativ allgemeine Sprachregelung liefert.

Die fünf Wege des kosmologischen Gottesbeweises sind auf dem Boden der vorausgesetzten Kosmologie und Metaphysik durchaus stringenter – aber ist diese Kosmologie überzeugend? Wenn sich das menschliche Wirklichkeitsverständnis fundamental ändert, verlieren diese Gottesbeweise – wie alle anderen Beweise auch – ihre Kraft. Von ihren eigenen Voraussetzungen her sind sie nicht zu widerlegen, wohl aber können ihnen ihre Voraussetzungen entzogen werden. Was das neuzeitliche Denken von der griechischen und der mittelalterlichen Metaphysik trennt, ist eine veränderte Auffassung von der Wirklichkeit im ganzen.

## 2. Gott als absolutes Subjekt

Das Verfahren der kosmologischen Gottesbeweise beruht auf der Voraussetzung des geordneten Kosmos. Der erkennende Mensch findet sich selbst als beseeltes und geistbegabtes Lebewesen *in* dieser Ordnung vor. Das »Haus des Seins« ist seine Weltheimat. Dieses Seinsdenken wurde durch die Entstehung der neuzeitlichen, europäischen *Subjektivität* überholt. Wenn sich der Mensch durch Erkenntnis, Eroberung und Bearbeitung zum *Subjekt* seiner eigenen Welt macht, wird die Auffassung der Welt als Kosmos zerstört. Die neuzeitliche Zweiteilung des Seins durch *Descartes* in *res cogitans* und *res extensa* hat die ontologische Seinsordnung und mit ihr die Monarchie der höchsten Substanz obsolet gemacht.<sup>15</sup> Die Wirklichkeit wird nicht mehr als der Kosmos Gottes verstanden, der den Menschen heimatlich umgibt, sondern als das *Material* der Erkenntnis und Aneignung für die Welt des Menschen. Nicht eine höchste Substanz, sondern das menschliche Subjekt ist Bezugs- und Mittelpunkt dieser Welt. Es gibt keine höhere Wirklichkeit, die den Menschen, seinen Erfahrungsbereich und seinen Bewußtseinsraum umschließt. *Er selbst* ist es, der sich die Wirklich-

15. R. *Descartes*, *Discours de la méthode*, PhB 26 a, bes. 25 ff. Zur Erforschung und Darstellung der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität vgl. vor allem W. *Schulz*, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1978<sup>6</sup>, und sein großes Werk: *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979.

keit erschließt. Also wird die Einheit des Wirklichen nicht mehr kosmologisch und theozentrisch, sondern anthropozentrisch bestimmt. Der Kosmos zeigt keine »Spuren« der Gottheit, er ist dagegen voller Spuren des Menschen. Man hat diesen Übergang zur Neuzeit die »anthropologische Wende« (M. Buber), den »Aufstand in die Subjektivität« (M. Heidegger) und den Weg »von der Ontokratie zur Technokratie« (A. T. van Leeuwen) genannt. Aus diesem Übergang entstand der abendländische *Atheismus*. Eine Welt, die prinzipiell zum Objekt des Menschen geworden ist, beweist nur die Existenz des Menschen, aber nicht mehr die Existenz eines Gottes. Beginnt damit der europäische *Nihilismus*?

»Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Nach rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Kommt nicht immerfort Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden? . . . Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet« (Fr. Nietzsche)<sup>16</sup>.

Wenn der Mensch sich nicht mehr aus der Welt und ihren Zusammenhängen verstehen kann, sondern die Welt und ihre Zusammenhänge nach seinen eigenen Entwürfen zu ihrer Beherrschung begreifen muß, dann legt es sich nahe, in seiner eigenen *Subjektivität* den Spiegel für die Erkenntnis Gottes zu suchen. In dem Maße, wie er seine weltüberlegene Subjektivität entdeckt, entdeckt er freilich auch seine Endlichkeit. Also wird er nach einer unendlichen, absoluten und vollkommenen Subjektivität fragen, die seiner Subjektivität Orientierung gibt und so Halt und Bestand verleiht. An die Stelle des *Beweises Gottes aus der Welt* tritt der *Beweis Gottes aus der Existenz*, aus der Seele, aus dem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Das ist kein objektiver, sondern ein subjektiver, kein theoretischer, sondern ein Praktischer Beweis: Man braucht Gott nicht mehr, um die Welt zu erklären, wohl aber braucht man ihn, um selbstbewußt, selbstgewiß und mit Selbstachtung zu existieren.

Dieser Gottesgedanke hat eine lange Geschichte. Er ist theologisch zuerst bei *Augustin* greifbar: Selbsterkenntnis ist nicht mehr ein Stück der Welterkenntnis, sondern exklusiv auf die Gotteserkenntnis bezogen: »O ewiger Gott, könnte ich doch wissen, wer ich bin und wer du bist.« »Gott und die Seele verlange ich zu erkennen. Sonst nichts? Nein, sonst nichts.«<sup>17</sup> Das Subjekt wird sich seiner selbst unmittelbar gewiß. Gottesgewißheit wird zum Korrelat der unmittelbaren Selbstgewißheit. Dieser Zugang zu Gott

16. Fr. Nietzsche, Der tolle Mensch, in: Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125.

17. Augustin, Soliloquia, I, 2 und II, 1. Vg. dazu M. Grabmann, Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott (1929), Darmstadt 1967.

hat einen biblischen Grund: Die Welt ist Gottes Werk, der Mensch aber Gottes Bild. Darum findet jeder Mensch in sich selbst den Spiegel, in dem er Gott erkennen kann. Die Erkenntnis Gottes in seinem Ebenbild ist gewisser als die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken. Also liegt in Gott der Grund wahrer Selbsterkenntnis.

*Descartes*, dem wir die endgültige Entgötterung und Mathematisierung der Welt verdanken, hat diesen Gedanken zum Grund seiner *Philosophie der Subjektivität* gemacht: An allen sinnlich vermittelten Erfahrungen kann der Mensch zweifeln, nicht aber daran, daß er selbst es ist, der zweifelt. Denkend wird er sich seiner selbst unmittelbar bewußt. Diese Selbstgewißheit ist das *fundamentum inconcussum*. Er wird sich aber seiner selbst als eines *endlichen Wesens* bewußt. Folglich ist mit seinem Selbstbewußtsein die Idee eines unendlichen Wesens schon mitgesetzt: »Daraus allein, daß ich existiere und daß eine gewisse Idee eines vollkommensten Wesens . . . in mir ist, ist auf das Einleuchtendste bewiesen, daß Gott existiert.«<sup>18</sup> Je mehr sich also der Mensch gegenüber der von ihm unterworfenen Objektwelt als Subjekt, wengleich als ein endliches, erfährt, desto mehr erkennt er in Gott nicht die höchste Substanz der Welt, sondern das unendliche, vollkommene und absolute Subjekt, nämlich das Urbild seiner selbst. Gott ist für ihn nicht mehr der Weltgrund, sondern der *Seelengrund*. Nicht als Geheimnis der Welt, sondern als Geheimnis der eigenen Seele wird er gesucht.

Erst nachdem *Kant* durch seine Kritik der reinen Vernunft die Gottesbeweise aus der Welt widerlegt hatte, begann die protestantische Theologie, sich ernsthaft auf die Reflexion der Subjektivität einzulassen. Von *Kant* und *Schleiermacher* bestimmt, entstanden besonders im Protestantismus die *ethische Theologie*, für die Glaube moralische Gottesgewißheit bedeutet, und die *Erfahrungstheologie*, für die Gott in der Selbsterfahrung des gläubigen Menschen erfahren wird. In der erklärbaren Welt der Dinge kommt Gott nicht vor; er muß in der erlebbaren Welt des eigenen Selbst gesucht werden. Von Gott kann man nur reden, wenn man vom Menschen redet, genauer, von sich selbst und aus sich selbst, erklärte *Rudolf Bultmann* als Grundsatz der *Existentialtheologie*. »Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt und wenn unsere Existenz in Gott gegründet, d. h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes.«<sup>19</sup>

Zur Reflexion der *absoluten Subjektivität Gottes* sind aber erst *Fichte* und *Hegel* übergegangen: Muß Gott aus den genannten anthropologischen

18. *R. Descartes*, 3. Meditation, PhB 27, 42.

19. *R. Bultmann*, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958<sup>2</sup>, 26 ff; 36.

Gründen als das absolute, vollkommene Subjekt verstanden werden, dann muß Gott auch als das Subjekt seiner eigenen Offenbarung und als das Subjekt seiner Erkenntnis durch den Menschen gedacht werden. Folglich kann seine Offenbarung nur »Selbstoffenbarung« und seine Erkenntnis durch den Menschen nur seine »Selbsterkenntnis« im Menschen sein. Im Grunde genommen, kann es keine indirekte Mitteilung Gottes durch seine Werke in der Welt oder sein Ebenbild im Menschen, sondern nur seine direkte »Selbstmitteilung« geben. Gott als absolutes Subjekt verstanden, setzt freien Willen in Gott voraus, was bei dem Begriff der höchsten Substanz nicht notwendig ist. Gott offenbart sich, wo und wann er will. Er offenbart sich in einer bestimmten, von ihm bestimmten Person und Geschichte.

Gott, als Subjekt mit vollkommener Vernunft und freiem Willen gedacht, ist in der Tat das Urbild des freien, vernünftigen, souveränen, über sich selbst verfügenden Menschen. Darum wurde dieser Begriff Gottes in der bürgerlichen Welt des 19. und 20. Jahrhunderts weitergebildet zum Begriff der »absoluten Persönlichkeit« und in schlichterer Wendung zur Vorstellung von dem »persönlichen Gott«. Ausgangspunkt und Ziel für diesen neuzeitlichen Gottesbegriff war und ist das Verständnis des Menschen als Subjekt und die Betonung der Subjektivität aller seiner Erkenntnisse und Beziehungen.

### 3. Der dreieinige Gott

Die traditionelle Trinitätslehre der Kirchen stammt aus der spezifisch christlichen Überlieferung und Verkündigung. Um das Zeugnis des Neuen Testaments von der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Gottes, zu verstehen, mußte die Theologie den trinitarischen Begriff Gottes entwickeln. Anders als in der Geschichte des Vaters und des Sohnes und des Geistes ist die Geschichte Jesu als des Sohnes nicht zu erfassen. Dies wird im Kapitel III dieses Buches aufgewiesen werden. Hier soll nur gefragt werden, wie sich die spezifisch christliche Trinitätslehre in den allgemeinen Gottesbegriffen der höchsten Substanz und des absoluten Subjektes darstellt, welche Probleme sich daraus ergeben haben und ob nicht die Trinitätslehre selbst zur Urform eines neuen Denkens über Gott, Welt und Mensch führen kann.

Seit *Tertullian* wurde die christliche Trinität immer in dem allgemeinen Begriff der göttlichen Substanz abgebildet: *Una substantia – tres personae*. Die eine, unteilbare, homogene, göttliche Substanz konstituiert sich in drei

individuellen, göttlichen Personen. Darum sind umgekehrt die drei Personen zwar voneinander verschieden, aber eins in ihrer gemeinsamen göttlichen Substanz. Es ist verständlich, daß für *Augustin* und *Thomas von Aquin* diese eine, gemeinsame, göttliche Substanz als das den trinitarischen Personen zugrundeliegende und ihnen gegenüber darum logisch Primäre galt. *Augustin* ging aus von dem Einen Gott, dessen Einheit er im Begriff der einen göttlichen Essenz erfaßte, und kam erst dann zur Vorstellung der trinitarischen Personen. Wenn man nach *Thomas von Aquin* von den trinitarischen Personen abstrahiert, bleibt für das Denken die eine göttliche Natur übrig<sup>20</sup>. Sie ist es, die im allgemeinen »Gott« zu nennen sei, nicht die drei Personen oder nur eine von ihnen.

Diese Darstellung der trinitarischen Personen in der einen göttlichen Substanz hat in der abendländischen Theologie und darüber hinaus im abendländischen Denken erhebliche Konsequenzen gehabt. In den theologischen Lehrbüchern wurde seit *Thomas von Aquin* der Artikel über Gott geteilt in den Traktat »De Deo uno« und den Traktat »De Deo trino«. Auch die protestantische Orthodoxie hat diese Zweiteilung übernommen: Zuerst kommen der Beweis und die Gewißheit, daß ein Gott *ist* und daß Gott *einer* ist. Danach erst wird dann die Lehre vom dreieinigen Gott entfaltet. Zuerst kommt die allgemeine, *natürliche Theologie*, danach kommt die besondere *Offenbarungstheologie*. Die natürliche Theologie bildet dabei den allgemeinen Rahmen, in den hinein dann die Offenbarungstheologie das besondere, christliche Gottesbild zeichnet. Der Rahmen ermöglicht, aber begrenzt auch das Bild: Die metaphysischen Eigenschaften der höchsten Substanz werden aufgrund der kosmologischen Gottesbeweise bestimmt. Das göttliche Wesen ist eines, unbeweglich, leidensunfähig usw. Die spezifisch christliche Gotteslehre kann daran nichts ändern, auch wenn sie von dem dreieinigen Gott und vom Leiden des Sohnes Gottes am Kreuz sprechen muß. Die Bestimmungen der natürlichen Theologie über das Wesen der Gottheit werden ersichtlich zum Gefängnis für die Aussagen der Offenbarungstheologie. Das ist deutlich erkennbar bei der Bestimmung der Einheit Gottes. Steht der Artikel der natürlichen Theologie *De Deo uno* vor dem Artikel *De Deo trino*, dann wird im Grunde eine doppelte Einheit Gottes gelehrt: eine Einheit des gottheitlichen Wesens und die Einigkeit des

20. Dazu *K. Rahner*, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln 1960, 103–133; *H. Mühlen*, Der Heilige Geist als Person, Münster 1963; *Cl. Heitmann/H. Mühlen*, Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, darin bes. *H. Mühlen*, Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre, 253 ff, und *G. Wagner*, Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft, 214 ff.

drei-einigen Gottes. Dies hat zur Folge, daß die erste Einheit die zweite verdrängt und darum nicht allein eine Überbetonung der Einheit des dreieinigen Gottes, sondern auch eine Reduktion des Dreieinigen auf den Einen Gott entsteht. Die Darstellung der trinitarischen Personen in einer vorausgesetzten und aus dem Kosmos erkennbaren homogenen, göttlichen Substanz führt ungewollt, aber unausweichlich zur *Auflösung der Trinitätslehre in abstrakten Monotheismus*.

Seit *Hegel* vornehmlich wird die christliche Trinität gern in dem allgemeinen Begriff des absoluten Subjektes dargestellt: *ein Subjekt – drei Seinsweisen*. Das eine, identische, göttliche Subjekt kann als vollkommenes Subjekt nur gedacht werden, wenn es sich zu sich selbst verhält. Verhält es sich zu sich selbst, dann ist dies als ein ewiger Prozeß der Selbstdifferenzierung und Selbstidentifizierung des absoluten Subjektes aufzufassen. Nur aufgrund vorausgesetzter Selbstdifferenzierung des absoluten Subjektes kann von der »Selbst«offenbarung und der »Selbst«mitteilung Gottes die Rede sein. Der Reflexionsprozeß des absoluten Subjektes hat, wie auch der Reflexionsprozeß jedes endlichen Subjektes, diese triadisch denkbare Struktur der Selbstunterscheidung und Selbstidentifizierung.

Eine christliche Trinitätslehre, die im Medium des neuzeitlichen Gottesbegriffs des *absoluten Subjektes* dargestellt werden soll, muß auf den trinitarischen Personbegriff verzichten, weil im Begriff der Person auch der Begriff des Subjektes von Handlungen und Beziehungen enthalten ist. Sie muß den Personbegriff an das eine, identische Gottsubjekt abgeben und für die trinitarischen Personen einen anderen, nicht-subjektiven Ausdruck wählen. Dafür legt sich aus der abendländischen Tradition der neutrische Begriff der *Seinsweise* nahe. Das eine, identische, göttliche Subjekt reflektiert sich wesensnotwendig in drei Seinsweisen und teilt sich selbst auf diese triadische Weise mit: Gott offenbart sich selbst durch sich selbst. Die Zuordnung des Vaters zum *Ich*, des Sohnes zum *Selbst* und des Geistes zur Identität des *Ich-selbst* Gottes wird zur Grundstruktur neuzeitlicher Trinitätslehren. Was die traditionelle Trinitätslehre meinte, soll durch die Rede von den »Selbstbeziehungen und Selbstvermittlungen des einigen Gottes« wiedergegeben werden<sup>21</sup>.

Der spätere Gedanke der »*absoluten Persönlichkeit*« führt immerhin einen Schritt weiter<sup>22</sup>. So wie die menschliche *Persönlichkeit* das Ergebnis eines

21. So das einflußreiche Lehrbuch von *C. I. Nitzsch*, *System der christlichen Lehre* (1829), Bonn 1851<sup>6</sup>, 184. Das Standardwerk zur Geschichte der Trinitätslehre bis zum 19. Jahrhundert ist immer noch *F. Chr. Baur*, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I–III, Tübingen 1843.

22. *R. Rothe*, *Theologische Ethik I*, Wittenberg 1867<sup>2</sup>, § 34; *F. H. R. Frank*, *System der*

geschichtlichen Reifeprozesses der *Person* ist, muß die absolute Persönlichkeit Gottes als in Gott ewig vorhandenes Resultat seines ewigen Lebensprozesses angesehen werden. In drei verschiedenen *Daseinsweisen* vollzieht die absolute Persönlichkeit Gottes ihr ewiges Leben. Ihr triadisches Leben wirkt sich darum entsprechend irdisch aus in einem Prozeß der Selbstentäußerung und Wiederaneignung der absoluten Persönlichkeit.

Die Probleme für die Trinitätslehre sind hier ähnlich wie bei der älteren Substanztrinität: die Einheit des absoluten Subjektes wird so betont, daß die trinitarischen Personen in bloße Momente des einen Subjektes aufgelöst werden. Im Gedanken des absoluten Subjektes kann aber die spezielle christliche Überlieferung und Verkündigung nicht gedacht werden. Die Darstellung der trinitarischen Personen in dem einen, identischen, göttlichen Subjekt führt ungewollt, aber unausweichlich zur *Reduktion der Trinitätslehre auf Monotheismus*.

Eine *neue Bearbeitung der Trinitätslehre* heute kann nur in kritischer Auseinandersetzung mit diesen philosophischen und theologischen Traditionen geschehen. Eine Rückkehr zur älteren *Substanztrinität* ist auch sachlich unmöglich, weil die Rückkehr zur Kosmologie des alten *Seinsdenkens* nach der Wende zur Neuzeit nicht mehr möglich ist. Die Fortsetzung der neueren *Subjekttrinität* ist auch sachlich wenig sinnvoll, weil das moderne *Subjektdenken* zunehmend an Kraft und Bedeutung verliert. Das anthropozentrische Denken weicht den neuen, relativistischen Welttheorien, und das anthropozentrische Verhalten löst sich gesellschaftlich auf. »Der Glaube, am Erleben sei das wichtigste, daß man es erlebe, und am Tun, daß man es tue, fängt an, den meisten Menschen als eine Naivität zu erscheinen.«<sup>23</sup> Als »meine Privatwelt« ist die Welt der wachsenden Interdependenzen nicht mehr zu verstehen. Die Berufung auf bloße Subjektivität wird heute als Neigung zur Weltflucht aufgefaßt.

Es soll in diesem Entwurf der Versuch gemacht werden, mit der besonderen, christlichen Überlieferung von der Geschichte Jesu des Sohnes einzusetzen, um aus ihr eine *geschichtliche Lehre von der Trinität* zu entwickeln. Die Einheit Gottes wird weder als homogene Substanz noch als identisches Subjekt vorausgesetzt, sondern aus dieser trinitarischen Geschichte heraus erfragt und darum auch trinitarisch entwickelt. Die abendländische Tradition begann mit der Einheit Gottes und fragte dann nach der Dreiheit; wir beginnen mit der Dreiheit der Personen und fragen dann nach der Einheit.

christlichen Wahrheit, 1878–80, 1893<sup>3</sup>, § 14; I. A. Dörner, System der christlichen Glaubenslehre, I, Berlin 1879, § 31 und § 32.

23. R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1952, 150.

Es ergibt sich dann ein differenzierter und damit allererst denk-fähiger Begriff von der göttlichen Einheit als der *Einigkeit* der Dreieinigkeit.

Im Unterschied zur Substanztrinität und zur Subjekttrinität werden wir versuchen, eine *soziale Trinitätslehre* zu entwickeln. Wir verstehen die Schrift als das Zeugnis von der menschen- und weltoffenen Geschichte der *Gemeinschaftsbeziehungen der Trinität*. Diese trinitarische Hermeneutik führt zu einem Denken in Beziehungen und Gemeinschaften und löst das subjektive Denken ab, das ohne Trennung und Isolierung seiner Gegenstände nicht arbeiten kann.

*Denken in Beziehungen und Gemeinschaften* wird hier aus der Trinitätslehre entwickelt und im Verhältnis des Menschen zu Gott, zu anderen Menschen und der Menschheit sowie in der Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung zur Geltung gebracht. Mit der Aufnahme panentheistischer Gedanken aus den jüdischen und den christlichen Traditionen sollen Gott, Mensch und Welt in ihren Beziehungen und Einwohnungen *ökologisch* gedacht werden. Es soll auf diese Weise nicht nur die christliche *Trinitätslehre* neu bearbeitet, sondern auch *trinitarisches Denken* entwickelt und eingeübt werden.

---

## II. DIE PASSION GOTTES

---

### § 1 Apathie oder Passion Gottes?

Fragt man auf die Weise der griechischen Philosophie nach dem, was »gottangemessen« ist, dann muß man die Differenz, die Vielheit, die Bewegung und das Leiden von dem Wesen der Gottheit ausschließen<sup>1</sup>. Die göttliche Substanz ist leidensunfähig, sonst wäre sie nicht göttlich<sup>2</sup>. Leidensunfähig ist auch das absolute Subjekt der nominalistischen und der idealistischen Philosophie, sonst wäre es nicht absolut. Leidensunfähig, unbeweglich, einheitlich und sich selbst genügend steht die Gottheit einer bewegten, leidenden, zerstreuten und sich selbst niemals genügenden Welt gegenüber. Denn die göttliche Substanz ist das Begründende, das Tragende und Ewig-Bleibende für diese Welt der vergänglichen Erscheinungen und kann darum nicht selbst dem Schicksal dieser Welt unterliegen<sup>3</sup>.

Fragt man dagegen nach der theologischen Verkündigung der christlichen Überlieferung, dann trifft man in ihrem Zentrum auf die Passionsgeschichte Christi. Leiden und Sterben Christi werden im Evangelium erzählt. Die Hingabe des Sohnes Gottes für die Versöhnung der Welt wird in der Eucharistie in Gestalt von Brot und Wein kommuniziert. Durch die Vergegenwärtigung der Passion Christi in Wort und Sakrament wird der Glaube hervorgerufen, und zwar der christliche Glaube an Gott. Wer glaubt, verdankt seine Freiheit der Stellvertretung Christi. Um Christi willen glaubt er an Gott. Gott selbst ist in die Passionsgeschichte Christi verwickelt, sonst könnte von dem Tod Christi keine erlösende Wirkung ausgehen. Auf welche Weise aber ist Gott selbst in die Passionsgeschichte Christi verwickelt? Wie kann der christliche Glaube die Passion Christi als die Offenbarung Gottes verstehen, wenn die Gottheit nicht leiden kann?

1. Vgl. O. Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Entwicklung der antiken Gottesvorstellung, Göttingen 1966.

2. J. K. Mozley, The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought, Cambridge 1926, ist die umfassendste und klassische Abhandlung zum Thema. Vgl. auch W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, München 1974. Jung Young Lee, God Suffers for us. A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility, The Hague 1974. W. McWilliams, Divine Suffering in Contemporary Theology, Scottish Journal of Theology, 33, 1980, 35–54.

3. Chr. Stead, Divine Substance, Oxford 1977.

läßt Gott Christus für uns leiden, oder leidet Gott selbst in Christus für uns?<sup>4</sup>/

Seit der Ausbildung christlicher Theologie mit den Denkformen der griechischen Philosophie im hellenistischen Kulturbereich haben die meisten Theologen die Passion Christi, des Sohnes Gottes, und die wesentliche Leidensunfähigkeit der Gottheit zugleich behauptet und damit das Paradox in Kauf genommen, von dem »Leiden des leidensunfähigen Gottes« reden zu müssen<sup>5</sup>. Sie haben damit jedoch nur das Apathieaxiom der griechischen Philosophie und die zentralen Aussagen des Evangeliums addiert. Der Widerspruch bleibt, und er bleibt unbefriedigend.

Bis in die Gegenwart hinein hat das Apathieaxiom die Grundbegriffe der Gotteslehre stärker geprägt als die Passionsgeschichte Christi. Leidensunfähigkeit gilt offenbar als unaufgebbares Attribut der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit. Bedeutet dies aber nicht, daß die christliche Theologie bis in die Gegenwart keinen konsequent christlichen Gottesbegriff entwickelt hat, sondern sich aus Gründen, die noch zu untersuchen sind, eher an die metaphysische Tradition der griechischen Philosophie angelehnt hat, die sie als »natürliche Theologie« verstand und als ihr Fundament ansah?

Je stärker das Apathieaxiom in der Gotteslehre beachtet wird, desto schwächer wird die Fähigkeit, Gott mit der Passion Christi zu identifizieren. Ist Gott leidensunfähig, dann kann konsequenterweise die Passion Christi als eine nur menschliche Tragödie angesehen werden. Wer aber in der Passion

4. Diese Fragen sind ausführlich behandelt in: *W. Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit, Berlin 1957. Die neueren deutschen systematischen Beiträge zum Problem gehen von den dogmatischen Aporien aus, die Elert aufgezeigt hat: *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie, Münster 1969; *H. Küng*, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg 1970; *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977.

5. Nach *Irenäus* ist der Deus impassibilis passibilis geworden. Nach *Melito* »leidet der Leidensunfähige«. *Gregor Thaumaturgus* beschreibt in seinem berühmten Traktat »das Leiden des Leidensunfähigen«. Vgl. dazu *H. Crouzel*, La passion de l'impassible, in: L'homme devant Dieu I, Paris 1964, 269–279, und *L. Abramowski*, Die Schrift Gregors des Lehrers »Ad Theopompum« und Philoxenus von Mabbug, ZKG 89, 1978, 273–290. Aus der Fülle der typischen Titel sei hier noch der sehr gewundene Titel von *G. Staniburstius*, Historia von dem heiligen Leiden des unsterblichen Gottes im sterblichen Leibe, Kempten 1678, genannt. Auch die letzte große Abhandlung zum Thema von *B. R. Brasnett* trägt den Titel: The Suffering of the Impassible God, London 1928.

Christi nur das Leiden des guten Menschen aus Nazareth zu erkennen vermag, für den muß Gott unausweichlich zur kalten, stummen und ungeliebten Himmelsmacht werden. Das aber wäre das Ende des christlichen Glaubens.

Die christliche Theologie ist darum wesentlich genötigt, Gott selbst in der Passion Christi zu erkennen und die Passion Christi in Gott selbst zu entdecken. Gegenüber den zahlreichen Versuchen, Apathie und Passion christologisch zu vermitteln, um das Apathieaxiom aufrechtzuerhalten, scheint es konsequenter zu sein, statt vom Apathieaxiom vom Axiom der Leidenschaft Gottes auszugehen, um das Leiden Christi als das *Leiden des leidenschaftlichen Gottes* zu verstehen. Das Wort »Passion« hat die doppelte Bedeutung von Leiden und Leidenschaft und ist in dieser doppelten Bedeutung gut geeignet, die zentrale Wahrheit des christlichen Glaubens auszudrücken. Christlicher Glaube lebt von dem Leiden einer großen Leidenschaft und ist selbst die leidensbereite Leidenschaft für das Leben<sup>6</sup>.

Warum hat die Theologie der Alten Kirche das Apathieaxiom festgehalten, obwohl die christliche Frömmigkeit den Gekreuzigten als Gott verehrt und die christliche Verkündigung durchaus vom »Leiden Gottes« sprechen konnte?

Es sind zwei Gründe zu nennen:

1. Durch seine wesentliche Leidensunfähigkeit unterscheidet sich Gott vom Menschen und allen nichtgöttlichen Dingen, die dem Leiden ebenso unterworfen sind wie der Vergänglichkeit und dem Tod.
2. Gibt Gott den Menschen das Heil dadurch, daß er ihnen Anteil an seinem ewigen Leben gibt, dann bringt dieses Heil Menschen in die Unsterblichkeit, in die Unvergänglichkeit und darum auch in die Leidensunfähigkeit.

Apathie ist also göttliches Wesen und Inbegriff menschlichen Heils in der göttlichen Gemeinschaft.

Die logische Grenze dieser Argumentation liegt darin, daß sie nur die Alternative: entweder wesentliche Leidensunfähigkeit oder schicksalhafte Unterwerfung unter das Leiden – kennt. Es gibt aber noch eine dritte Form

6. D. S. Mereschkowskij, *Tod und Auferstehung*, Leipzig 1935, hat diesen Doppelsinn von Passion zum Leitgedanken seiner unvergleichlichen Schriftmeditationen gemacht: »Erstaunlich ist es, und es erklärt sich wohl nur aus der zweitausendjährigen Gewöhnung, wenn wir uns nicht mehr darüber wundern, daß die Kirche, die jede ›Leidenschaft‹ sündhaft und die ›Leidenschaftslosigkeit‹ heilig nennt, den Mut gehabt hat, ihr größtes Heiligtum als ›Passion‹ zu bezeichnen« (8 f). *Heinrich Heine* schrieb: »Ewiger Ruhm gebührt dem Symbol jenes leidenden Gottes, des Heilandes mit der Dornenkrone, dessen Blut gleichsam der lindernde Balsam war, der in die Wunden der Menschheit herabrann« (Insel-Ausgabe, 4,55).

des Leidens: Es ist das aktive Leiden, die freiwillige Öffnung für die Affizierung durch anderes, d. h. das Leiden der leidenschaftlichen Liebe.

In der christlichen Theologie sagt das Apathieaxiom eigentlich nur, daß Gott nicht in derselben Weise dem Leiden unterworfen ist wie die vergängliche Kreatur. Es ist also kein wirkliches Axiom, sondern eine Vergleichsaussage. Sie schließt nicht aus, daß Gott in anderer Hinsicht sehr wohl leiden kann und auch leidet. Wäre Gott in jeder Hinsicht leidensunfähig, dann wäre er auch liebesunfähig. Er wäre allenfalls fähig, sich selbst, nicht aber anderes als sich selbst zu lieben, wie Aristoteles sagt. Ist er aber fähig, anderes zu lieben, dann öffnet er sich selbst dem Leiden, die ihm die Liebe zum anderen einträgt, und bleibt dem Schmerz, der dadurch entsteht, doch kraft seiner Liebe überlegen. Gott leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein. Insofern ist er apathisch. Er leidet aber an seiner Liebe, die der Überfluß seines Seins ist. Insofern ist er pathisch.

Diese Unterscheidung hat in der Alten Kirche wohl nur *Origenes* erkannt und verwendet<sup>7</sup>. Er ist unter den griechischen und lateinischen Kirchenvätern der einzige, der theologisch vom »Leiden Gottes« zu sprechen wagte.

Zu Röm. 8,32: »Der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern ihn für uns alle dahingab«, sagt er: »Tradidisse eum dicitur hoc ipso, quod cum in forma Dei esset, passus est eum exinanire se ipsum, et formam servi suscipere.«<sup>8</sup>

»In seiner Barmherzigkeit leidet Gott mit (συμπάσχει); er ist nämlich nicht herzlos.«<sup>9</sup>

»Er (der Erlöser) stieg auf die Erde herab aus Mitleid mit dem Menschengeschlecht. Er hat unser Leiden gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich würdigte, unser Fleisch anzunehmen; denn hätte er nicht (zuvor) gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des menschlichen Lebens eingetreten. Zuerst hat er gelitten, dann stieg er herab und wurde sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Das Leiden ist Liebe (Caritas est Passio). Und der Vater selbst, der Gott des Alls, »langmütig und von großer Erbarmung« (Ps. 103,8), leidet er nicht auch in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, daß er, wenn er sich zu den Menschen herabläßt, menschliches Leiden leidet? »Es ertrug der Herr, dein Gott, deine Sitten, wie wenn ein Mensch seinen Sohn erträgt« (Deut. 1,31). So erträgt Gott unsere Sitten, wie der Sohn Gottes unser Leiden trägt. Selbst der Vater ist nicht leidensunfähig (Ipse pater non est impassibilis). Wenn er angerufen wird, erbarmt er sich und fühlt den Schmerz mit. Er erleidet ein Leiden der Liebe und wird etwas, was er wegen der Größe seiner Natur nicht sein kann, und hält unsertwegen menschliche Leiden aus.«<sup>10</sup>

Wenn *Origenes* vom Leiden Gottes spricht, dann meint er das Leiden der Liebe, die Sympathie, die im Wesen der Barmherzigkeit steckt. Wer barmherzig ist, nimmt an fremdem Leid teil, er nimmt fremdes Leid auf sich, er leidet für andere. Dieses Leiden ist für *Origenes* göttliches Leiden. Es ist das

7. *H. de Lubac*, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des *Origenes*, Einsiedeln 1968; *W. Maas*, Unveränderlichkeit, aaO. 136 ff.

8. *Origenes*, Römerbriefkommentar (VII, 9; MPG 14, 1129 A).

9. *Selecta in Ezechielem* (c. 16; MPG 13, 812 A).

10. *Homilia VI in Ezechielem* (MPG 13, 714 f).

Leiden Gottes, der die Welt trägt, indem er ihre Last erträgt. Es ist das Leiden des Vaters, der in der Hingabe seines »eigenen Sohnes« (Röm. 8,32) den Schmerz der Erlösung erleidet. Es ist das Leiden des Sohnes Gottes, der unsere Sünden und Krankheiten auf sich nimmt. Origenes spricht also von einer göttlichen Passion, die Christus für uns erduldet, und weist zugleich auf eine göttliche Passion hin, die sich zwischen dem Vater und dem Sohn in der Trinität ereignet. Das Leiden der Liebe betrifft nicht nur das erlösende Handeln Gottes nach außen, sondern auch die trinitarische Gemeinschaft in Gott selbst. Das extratrinitarische Leiden und das innertrinitarische Leiden entsprechen sich darin. Denn das göttliche Leiden der Liebe nach außen gründet im Schmerz der Liebe innen. Es ist bezeichnend, daß Origenes in dem Augenblick von Gott trinitarisch reden muß, in dem, der Schrift folgend, er vom Leiden Gottes zu sprechen beginnt. Man kann vom Leiden Gottes nur trinitarisch reden. Der Monotheismus läßt diese Möglichkeit nicht zu, wie sowohl die aristotelische Philosophie wie die Religion des Islam zeigen.

Wir wollen in diesem Kapitel eine Lehre von der *Theopathie* entwickeln<sup>11</sup> und müssen darum zunächst jene Theologien untersuchen, die entgegen der allgemeinen theologischen Tradition nicht von der Apathie Gottes, sondern von der Passion Gottes ausgehen. Sie sind selten und schwer zu finden. Wir stellen sie darum ausführlich vor. Es handelt sich um die rabbinische und kabbalistische Lehre von der Schechinah, um eine anglikanische Theologie vom »Opfer der ewigen Liebe«, um eine spanische Mystik des »Schmerzes Gottes« und um eine russisch-orthodoxe Religionsphilosophie der »göttlichen Tragödie«.

## § 2 Das »Pathos Gottes«

Einer der ersten, der ausdrücklich die Theologie des apathischen Gottes bestritt, war *Abraham Heschel*<sup>12</sup>. In Auseinandersetzung mit der hellenistisch beeinflussten jüdischen Religionsphilosophie von Philo, Jehuda Halevi, Maimonides und Spinoza nannte er die Theologie der alttestamentlichen Propheten eine »Theologie des göttlichen Pathos«<sup>13</sup>.

In seinem *Pathos* geht der Allmächtige aus sich heraus. Er geht auf das Volk

11. Ich nehme damit Gedanken wieder auf, die ich in meinem Buch »Der gekreuzigte Gott«, 1972, insbesondere in Kap. VI, geäußert habe, und führe sie weiter.

12. *A. Heschel*, *Die Prophetie*, Krakau 1936; dann ausführlicher: *The Prophets*, New York 1962, bes. 221 ff.

13. Ebd. chap. 12: *The Theology of Pathos*, 221 ff.

seiner Wahl ein. Er macht sich selbst zum Bundespartner dieses Volkes. In diesem Pathos für sein Volk, das seinen Namen trägt und seine Ehre in der Welt vertritt, wird der Allmächtige durch die Erfahrungen Israels, seine Handlungen, seine Sünden und Leiden selbst betroffen. In der Bundesgemeinschaft mit Israel wird Gott leidensfähig. Seine Existenz und die Geschichte des Volkes sind durch das göttliche Pathos verbunden. Schöpfung, Befreiung, Bund, Geschichte und Erlösung entspringen aus dem Pathos Gottes. Dieses hat darum nichts mit den Leidenschaften der launischen, neidischen oder heldischen Götter der mythischen Sagenwelt zu tun. Jene sind durch ihre Leidenschaften dem Schicksal unterworfen. Das göttliche Pathos aber, von dem das Alte Testament berichtet, ist die Freiheit Gottes. Es ist die freie Beziehung leidenschaftlicher Teilnahme<sup>14</sup>. Der Ewige nimmt die Menschen ernst bis dahin, daß er in ihren Kämpfen mit ihnen leidet und durch ihre Sünden in seiner Liebe verletzt wird.

Gewiß sind die Bilder Jahwes als Freund, als Vater, als Mutter, als enttäuschter Liebhaber Israels ebenso anthropomorphe Bilder wie die Vorstellungen von einem eifrigen, eifersüchtigen, zornigen oder liebeshungrigen Gott. Was sie aussagen wollen, verkennt der jedoch, der allein die Apathie für »gottangemessen« hält. *Jehuda Halevi* tat dies, als er behauptete, daß Mitleid und Mitleiden Zeichen seelischer Schwäche seien und deshalb Gott nicht angemessen: »Er verordnete Armut dem einen und Reichtum dem anderen ohne Veränderung in seiner Natur, ohne Gefühle von Sympathie mit dem einen oder Zorn auf den anderen. Er ist der gerechte Richter.« *Maimonides* tat dies, als er erklärte, kein Prädikat, das Leiblichkeit und Leiden enthalte, dürfe auf den Ewigen angewendet werden: »Gott ist frei von Leidenschaften, er ist weder vom Gefühl der Freude noch des Schmerzes bewegt.« *Spinoza* tat dies, als er die These aufstellte, daß »Gott weder liebt noch haßt«. Für eine lange Zeit war die göttliche Apathie auch für jüdische Theologen ein fundamentales Prinzip. Erst *Abraham Heschel* erkannte, daß das göttliche Pathos der angemessene hermeneutische Bezugspunkt jener anthropomorphen Gottesreden im Alten Testament ist<sup>15</sup>.

Geht man vom Pathos Gottes aus, dann denkt man Gott nicht in seiner Absolutheit, sondern versteht ihn in seiner Leidenschaft und seinem Interesse an der Geschichte. Man begreift die Geschichtlichkeit Gottes. Heschel hat in seiner Kritik an Philo gezeigt, daß die jüdische Gotteserfahrung nicht durch die Begriffe des philosophischen Monotheismus ausgedrückt werden

14. Das betont *K. Woolcombe*, *The Pain of God*, *Scottish Journal of Theology*, 1967, 129–148, der damit die englische Diskussion über die Passibility of God weiterführt.

15. *A. Heschel*, aaO. 232 ff.

kann, weil sie die Erfahrung des göttlichen Pathos, nicht die Erkenntnis der Apathie des göttlichen Wesens ist. Weil der Mensch seine Lebendigkeit immer im Bereich seiner Gotteserfahrung entfaltet, wird man Heschel folgen können, wenn er vom stoischen Ideal des *homo apatheticus* und von der jüdischen Existenz des *homo sympatheticus* spricht<sup>16</sup>. Die Erfahrung des göttlichen Pathos öffnet den Menschen für das Glück und den Schmerz des Lebens: er liebt mit Gottes Liebe, er eifert um Gottes Ehre, er zürnt mit Gottes Zorn, und er leidet mit den Leiden seines Gottes, um endlich in der Freude Gottes glücklich zu werden.

Auf dem Boden jüdischer Gotteserfahrung hat Heschel eine *bipolare Theologie* des Bundes entfaltet:

Gott ist in sich selbst frei und keinem Geschick unterworfen. Gott hat sich durch sein Pathos zugleich jedoch im Bund festgelegt. Er ist der Gott der Götter und zugleich des kleinen Volkes Israel Bundesgott. Er thront im Himmel und wohnt zugleich bei den Niedrigen und Demütigen.

Darin liegt eine zweite Bipolarität verborgen:

Auf die Erfahrung des göttlichen Pathos antwortet die Sympathie des Menschen. Auch sie ist von Gott bestimmt. Darum wird der Prophet ein *isch-ha-ruach* genannt, ein vom Geist Gottes erfüllter Mensch. Auf das Pathos, in dem Gott aus sich heraustritt, antwortet die Sympathie des Geistes, der von Gott ist. Darin wird eine zweite *Selbstunterscheidung Gottes* erkennbar. Gott, der Herr, ist ein »einiger Gott«. Er ist der »einzige Gott«. Das aber heißt nicht, daß er im monistischen Sinne eins (*monas*) ist. Die Erfahrung des göttlichen Pathos führt vielmehr notwendig zur Erkenntnis der Selbstunterschiedenheit des einen Gottes<sup>17</sup>.

Diese Einsichten werden vertieft, wenn wir die frühe Theologie der Rabbinen und die kabbalistische Lehre von der *Schechinah* aufnehmen<sup>18</sup>. Was Heschel das »göttliche Pathos« nannte, wird hier als die »Selbsterniedrigung Gottes« beschrieben. Die Geschichte der Welt entsteht aus einer Reihe von *Selbsterniedrigungen Gottes* und stellt diese dar: Die Schöpfung, die Erwählung der Väter, der Bund mit dem Volk, Exodus und Exil sind Gestalten dieser Selbsterniedrigung Gottes. Psalm 18,36 – nach Luther: »Wenn du mich demütigst, machst du mich groß« – verstanden die Rabbi-

16. Ebd. chap. 18: Religion of Sympathy, 307 ff.

17. Vgl. dazu P. Lapide / J. Moltmann, Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch, München 1979; Moltmann, 32 ff. und Lapide, 54 ff.

18. P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968; A. M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969; Gershom Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt 1973, 135 ff.

nen so: »Groß erweist du an mir deine Selbsterniedrigung.« Bis ans Ende der Welt erniedrigt sich der Allmächtige. Er ist erhaben und sieht auf das Niedrige. Er thront im Himmel und wohnt bei Witwen und Waisen. Als Diener trägt er Israel in der Wüste die Fackel voran. Als Knecht trägt er das Volk mit seinen Sünden. So begegnet der Erhabene den Menschen im Kleinen und Verächtlichen. Diese Selbsterniedrigungen sind als die *Akkomodationen* Gottes an die Schwäche der Menschen zu verstehen. Als Akkomodationen der ewigen Liebe sind sie aber zugleich auch schon *Antizipationen* der universalen Einwohnung der ewigen Herrlichkeit Gottes.

Die Vorstellung von der *Schechinah* umfaßt diese drei Gesichtspunkte: die gegenwärtige *Einwohnung* des Herrn in Israel, die Gestalt der *Herablassung* des Ewigen und die *Vorwegnahme* der Herrlichkeit des Kommenden.

Durch seine Schechinah ist Gott in Israel präsent, leidet er mit Israel Verfolgungen, wandert er mit Israel gefangen ins Exil, empfindet er mit den Märtyrern die Todesqualen.

»Da man das Leiden Gottes im Exil ganz ernst nahm, mußte man in der Erlösung Israels aus dem Exil folgerichtig auch eine Erlösung Gottes selbst erblicken . . . In dieser innigen Verbundenheit durch das gemeinsame Leid warten Gott und Israel gegenseitig auf ihre Erlösung. Israel weiß, daß es erlöst werden wird, da Gott sich selbst erlösen wird und damit auch sein Volk . . . Das Leiden Gottes ist das Mittel, durch welches Israel erlöst wird: Gott selbst ist »das Lösegeld« für Israel.«<sup>19</sup>

Israels Leiden wird durch diesen Glauben eingebettet in das Leiden Gottes, und die Verherrlichung Gottes in der Welt wird an Israels Erlösung gebunden. Dieser Glaube an den mit Israel leidenden Gott ist die unerschöpfliche Quelle für die Kraft, die das verfolgte Volk vor Verzweiflung und vor Erstarrung bewahrt und seine angefochtene und enttäuschte Hoffnung am Leben erhält.

Um zu zeigen, wie die Vorstellung weiterentwickelt wurde, weisen wir auf Gedanken aus der jüdischen Mystik hin. Hier wurde die Schechinah hypostasiert und personifiziert gedacht<sup>20</sup>. Wenn man aber in der Schechinah nicht nur eine Eigenschaft Gottes, sondern Gott in Person sieht, dann muß man eine tiefe Selbstunterscheidung in Gott selbst annehmen. Wie *Gershom Scholem* gezeigt hat, »gibt es, mit wie vielen Vorbehalten die Mystiker diesen Satz auch immer vorbringen mögen, irgendeinen geheimnisvollen Riß, zwar nicht in der Substanz der Gottheit, aber in ihrem Leben und Wirken. Diese Idee hat zu jener weiteren geführt, die die Kabbalisten das

19. P. Kuhn, aaO. 89 ff; G. Scholem, aaO. 144 f.

20. G. Scholem, aaO. 145 ff.

›Exil der Schechinah‹ nennen. Erst in der Erlösung, wenn die Harmonie der Welten restituiert wird, wenn alle Dinge den Platz einnehmen, den sie ursprünglich im Weltenplan haben sollten, wird wahrhaft und endgültig – wie die Bibel sagt – ›Gott einer und sein Name einer sein‹<sup>21</sup>. Diese Vorstellungen hat offensichtlich *Franz Rosenzweig* aufgenommen, wenn er ausführt:

»Zwischen dem ›Gott unserer Väter‹ und dem ›Rest Israels‹ schlägt die Mystik ihre Brücke mit der Lehre von der Schechina. Die Schechina, die Niederlassung Gottes auf den Menschen und sein Wohnen unter ihnen, wird vorgestellt als eine Scheidung, die in Gott selbst vorgeht. Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen . . . Gott selbst, indem er sich – was wäre denn natürlicher für den ›Gott unserer Väter‹ – Israel ›verkauft‹ und sein Schicksal mitleidet, macht sich erlösungsbedürftig. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Rest weist so in diesem Leiden über sich hinaus.«<sup>22</sup>

Wenn aber diese Geschichte des Bösen und des Leidens durch die Selbstunterscheidung Gottes von seiner Schechinah und durch den Riß bestimmt ist, der die Schechinah von Gott selbst trennt, wie wird diese Entfremdung überwunden? Sie wird überwunden durch das *Gebet* und das Bekenntnis zum »einen Gott«. In der geschichtlichen Erfahrung Gottes, in der Exilerfahrung, bedeutet das Beten des Sch'ma Israel nach *Franz Rosenzweig*: »Gottes Einheit bekennen – der Jude nennt es: *Gott einigen*. Denn diese Einheit, sie ist indem sie wird, sie ist Werden zur Einheit. Und dies Werden ist auf die Seele und in die Hände des Menschen gelegt.«<sup>23</sup> Durch bekennendes Gebet wird die verfolgte Schechinah mit Gott und Gott mit seiner entfremdeten Schechinah vereint. Dies geschieht in dieser feindlichen Welt und ist ein Zeichen der Hoffnung auf jene kommende Herrlichkeit, in der der eine Gott in der zurechtgebrachten Welt »alles in allem sein wird«. Die Entfremdung wird auch überwunden durch das Tun des Guten, das auf die Überwindung des Bösen und die Herstellung der zukünftigen Harmonie der einen Welt zielt. Das ist der Sinn des hebräischen Wortes *tikkun*<sup>24</sup>. Gewiß ist die dargestellte Lehre der Theopathie nur eine der Möglichkeiten des Verstehens Gottes auf dem Boden der jüdischen Grunderfahrung. Doch zeigt es sich auch hier, daß man zur Annahme einer Selbstunterscheidung oder eines »Risses« in Gott kommen muß, wenn man von dem Pathos und der Sympathie Gottes ausgeht. Wenn Gott in seiner Leidenschaft für Israel mit Israel leidet, dann muß er sich selbst gegenüberreten können. Die

21. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 253.

22. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung III*, Heidelberg 1954<sup>3</sup>, 192 ff.

23. Ebd. 194.

24. G. Scholem, *Die jüdische Mystik*, aaO. 253/4.

Lehre von der Schechinah ist die logische Folge des Ansatzpunktes bei dem Pathos Gottes.

Wenn aber in der Geschichte die Schechinah bis zur Unkenntlichkeit von Gott entfernt und entfremdet ist, so daß sie durch das Gebet und das Tun des Guten mit Gott »vereint« werden muß, warum hat Gott seine Einwohnung in der Welt so weit von sich selbst entfernt, und wodurch ist der »Riß« im Leben und Wirken Gottes entstanden? Die Antwort kann eigentlich nur lauten: Die erfahrene Entzweiung Gottes gründet in dem Pathos und in der anfänglichen Selbsterniedrigung, durch die der Allmächtige aus sich herausgeht und sich auf die begrenzte Welt und die Freiheit seines Ebenbildes darin einläßt. Die Liebe sucht ein Gegenüber, das frei antwortet und sie selbständig erwidert. Die Liebe erniedrigt sich um der Freiheit ihres Gegenübers willen. Die Freiheit des von Gott gewollten und geliebten Menschen ihm gegenüber ist so groß, wie die Leidensfähigkeit und Geduld Gottes reicht. Die *Liebe zur Freiheit* ist der tiefste Grund für die »Selbstunterscheidung Gottes«, für die »göttliche Bipolarität«, für die »Selbsthingabe Gottes« und für den »Riß«, der bis zur Erlösung durch das Leben und Wirken Gottes geht.

Die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes und die Geschichte seiner Märtyrer als die Leidensgeschichte der gefolterten göttlichen Schechinah zu verstehen, ist die ergreifendste Möglichkeit dieser Theologie. »Wenn der Mensch Qual erleidet, wie spricht da die Schechinah? ›Mein Kopf ist mir schwer, mein Arm ist mir schwer«, heißt es in einer Mischna, die von dem Mitleiden Gottes mit den Qualen des Erhängten spricht<sup>25</sup>.

### § 3 Das »ewige Opfer der Liebe«

Die theologische Diskussion über die Passibilität Gottes wurde im 19. und 20. Jahrhundert von der englischen Theologie geführt. Die kontinentale Theologie ist daran achtlos vorübergegangen. *J. K. Mozley* hat sie in seinem Buch: *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, Cambridge 1926, ausführlich dargestellt. Er wundert sich im Vorwort darüber, daß es keine klassische deutsche Monographie zum Thema gibt, um die Arbeiten anderer Forscher zu erleuchten<sup>26</sup>.

25. *G. Scholem*, Von der mystischen Gestalt, aaO. 146. Vgl. auch das ergreifende Auschwitzbuch von *E. Wiesel*, Night. Foreword by Fr. Mauriac, New York 1960, 76. Vgl. dazu *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott, 262 ff.

26. *J. K. Mozley*, aaO. VIII: »How it comes about that there is no classic German monograph to lighten the labours of other students, I cannot imagine.«

In der Tat, der Fülle der angelsächsischen Literatur zu diesem Thema steht nichts Vergleichbares in der deutschen Theologie der gleichen Zeit zur Seite. Dies ist um so verwunderlicher, als viele Thesen, die von der dialektischen Theologie der zwanziger Jahre in die theologische Diskussion gebracht worden sind, bei jenen anglikanischen Theologen schon zu finden sind, die von der Passibilität Gottes ausgingen.

Der Grund für den Entschluß, gegen die gesamte theologisch-philosophische Tradition von der Leidensfähigkeit Gottes auszugehen, war offensichtlich der eucharistische Opfergedanke in der anglikanischen Tradition. Durch die ganze einschlägige Literatur geht der eine Grundgedanke, nämlich das eucharistische Opfer, das Kreuz auf Golgatha und das Herz des dreieinigen Gottes in einer Perspektive zusammenzusehen.

Der Anlaß, die Leidenskraft Gottes theologisch zu entfalten, war die apologetische Notwendigkeit, auf Darwins Evolutionstheorie zu antworten. Wie ist Gottes Allmacht zu verstehen? –

Eines der bemerkenswertesten Bücher über die Leidensfähigkeit Gottes ist *C. E. Rolt, The World's Redemption*, London 1913. Das Buch hätte es verdient, breiter diskutiert zu werden, als es ihm wegen des Ausbruchs des 1. Weltkrieges zuteil geworden ist<sup>27</sup>.

Rolt geht von der Infragestellung der Lehre der göttlichen Allmacht durch Darwins Evolutionstheorie aus. Er antwortet mit einem Konzept der Allmacht, das vom Kreuz Christi hergeleitet ist<sup>28</sup>: Die einzige Allmacht, die Gott besitzt und in Christus offenbart, ist die Allmacht der leidenden Liebe. Was war die wesentliche Macht Christi? Es war Liebe, die durch freiwilliges Leiden vollkommen wurde; es war Liebe, die in Sanftmut am Kreuz starb und auf diese Weise die Welt erlöst hat. Das ist das Wesen der göttlichen Souveränität. Die Passion ist der endgültige Sieg, den der Sohn Gottes errungen hat<sup>29</sup>. Rolt schließt dann von der Passion Christi auf das ewige Wesen Gottes: Was Christus, der menschgewordene Gott, in der Zeit tat, das tut Gott, der himmlische Vater, in Ewigkeit, und muß es tun. Ist Christus schwach und niedrig auf Erden, dann ist Gott schwach und niedrig im Himmel. Denn das »Geheimnis des Kreuzes« ist ein Geheimnis, das im Zentrum des ewigen Seins Gottes liegt<sup>30</sup>.

27. *B. H. Streeter* wurde durch Rolts Buch in seiner eigenen Arbeit zum Thema unterbrochen und veröffentlichte daraufhin eine Zusammenfassung seiner und Rolts Gedanken: *The Suffering of God*, *The Hibbert Journal*, April 1914, 603 ff.

28. *C. E. Rolt*, *The World's Redemption*, London 1913, 95.

29. Ebd. 35.

30. Ebd. 27. Das Sein Gottes und das Kreuz Christi zusammenzudenken haben in Deutschland erst *K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik II/2*, 1942, und *H. U. von Balthasar*, *Mysterium Salutis III/2*, 1969, 133 ff gefordert und versucht.

Dies ist der Grundgedanke der gesamten anglikanischen Theologie vom Leiden Gottes: am Kreuz auf Golgatha ist das ewige Herz der Trinität offenbar geworden. Darum muß man vom historischen Kreuz auf Erden zurückschließen auf das Wesen der Ewigkeit, um das himmlische Urbild zu erkennen<sup>31</sup>. Schon die ältesten Schriften, die Mozley für diese Theologie aufführt, argumentieren so:

»It is as if there were a cross unseen, standing on its undiscovered hill, far back in the ages, out of which were sounding always, just the same deep voice of suffering love and patience, that was heard by mortal ears from the sacred hill of Calvary.«<sup>32</sup>

Die tief sinnige und weit verbreitete anonyme Erbauungsschrift: *The Mystery of Pain*, Edinburg 1866 – Verfasser ist James Hinton –, wendet den johanneischen Grundsatz an: »Wer mich sieht, der sieht den Vater«, um zu sagen:

»Wenn Gott uns sich selbst zeigen will, dann muß er sich uns als Leidender zeigen, der auf sich nimmt, was wir Schmerz und Verlust nennen. Dies ist sein Teil. Von Ewigkeit her hat er dies für sich erwählt. Das Leben Christi zeigt uns das ewige Leben.«<sup>33</sup>

Folgt man dem Gedanken, daß die *historische Passion* Christi die *ewige Passion* Gottes offenbart, dann ist das Selbstopfer der Liebe das ewige Wesen Gottes. Es gibt keine Bestimmung des göttlichen Wesens, die davon abstrahieren könnte. Das Opfer der Liebe ist auch nicht erst eine göttliche Reaktion auf die Sünde des Menschen. Es ist auch kein freier Willensentschluß Gottes in dem Sinne, daß es auch hätte unterbleiben können. Denn das Kreuz Christi ist keine historische Zufälligkeit, die auch hätte nicht geschehen können. Gott selbst ist nichts anderes als Liebe. Golgatha ist also die unausweichliche Offenbarung seines Wesens in einer Welt des Bösen und des Leidens.

Die theologische Argumentation dieser Richtung setzt ein bei der *Eucharistie*, kommt von hier auf das historische Kreuz auf *Golgatha* und schließt dann auf das ewige *Wesen Gottes* zurück. Gott ist Liebe, Liebe macht leidensfähig, und die Leidensfähigkeit der Liebe vollendet sich in der Hingabe und im Selbstopfer des Liebenden. Selbstopfer ist Gottes Wesen.

31. *Canon V. F. Storr*, *The Problem of the Cross*, London 1919, sagte, Gott ruhe nicht in einem olympischen Himmel, sondern leide selbst, wenn Jesus auf Erden leidet: »The Divine Love revealed in and mediated by Jesus, eternally suffers from our sin«. Auch *Campbell Morgan*, *The Bible and the Cross*, London 1909, sieht das Kreuz auf dem Hintergrund des ewigen Leidens Gottes. – »There was a cross in the heart of God before there was one planted on the green hill outside of Jerusalem. And now that the cross of wood has been taken down, the one in the heart of God abides, and it will remain so long as there is one sinful soul for whom to suffer«, schrieb *C. A. Dinsmore*, *Atonement in Literature and Life*, London 1906. Nachweise bei *J. K. Mozley*, aaO. 148 ff.

32. *H. Bushnell*, *The Vicarious Sacrifice*, London 1866, 35.

33. *J. Hinton*, *The Mystery of Pain*, Edinburg 1866, 40.

C. E. Rolt entwickelt seine Trinitätslehre aus diesem Axiom: Gott opfert in Ewigkeit sich selbst, und in diesem Akt ist sein ganzes Wesen enthalten. Er ist der Liebende, der Geliebte und die Liebe<sup>34</sup>. Weil sein Sein absolut ist, gibt es jedoch nichts außerhalb seiner selbst, dem er sich in Ewigkeit opfern kann. Es folgt, daß Gott sich in Ewigkeit sich selbst opfert. Sein ganzes Sein ist das ewige Opfer der *Selbst-Liebe*. Weil Gott als vollkommene Liebe aber zugleich auch vollkommen *selbstlos* ist, liebt er sich selbst in äußerster und vollkommener Selbstverlassenheit<sup>35</sup>. So öffnet sich Gott für seine Zukunft.

Rolts trinitarische Interpretation der ewigen Selbst-Liebe Gottes führt durch die Interpretation dieser Selbstliebe als Selbstopfer (self-sacrifice) zu einer weltoffenen Trinitätslehre: Liebe muß geben, denn nur im Akt des Gebens besitzt sie wirklich und ist sie selig. Darum muß Gott sich selbst hingeben, und außer diesem Akt des Dienens kann er sich selbst nicht besitzen. Gott muß sich selbst völlig hingeben, und nur so ist er Gott. Er muß durch die Zeit gehen, und nur so ist er ewig. Er muß als ein Knecht seinen Lauf auf der Erde erfüllen, und nur so ist er der Herr des Himmels. Er muß Mensch und nichts als Mensch sein, und nur so ist er vollkommen Gott. Also ist Gottes Gottheit nicht losgelöst von seiner Menschheit und seine Menschheit nicht losgelöst von seiner Gottheit: »Es war für Gott notwendig, Mensch zu werden, denn nur auf diese Weise kann er wahrhaftig Gott sein.«<sup>36</sup>

Um vollständig sie selbst sein zu können, muß die Liebe leiden. Sie leidet unter dem, was ihrer Natur widerspricht. Wenn aber Gott Liebe und nichts anderes als Liebe ist, kann es dann etwas geben, was seinem Sein widerspricht, damit er es erleide und in seinem Selbstopfer zu ertragen habe? Was ist dieses? Es ist das Böse (evil). »Gott liebt sich selbst auf selbstlose Weise, darum muß er das Böse erleiden.«<sup>37</sup> Indem Gott das Böse erleidet, verwandelt er es zum Guten.

Rolt zeigt sehr gut, wie Gottes leidende Liebe in der Weltgeschichte »nackte Gewalt« (brute force) in die Kraft des Lebens (vital energy) verwandelt: Die leidende Liebe überwindet die Brutalität des Bösen und erlöst die gute Energie im Bösen durch die Erfüllung, die sie dieser fehlgeleiteten Leidenschaft gibt. Rolt sieht dieses Prinzip auf allen Stufen der Evolution wirksam. In dem Kapitel über *Redemptive Creation* versucht

34. AaO. 247: »God is a Trinity because He is perfect Love.«

35. Ebd. 95.

36. Ebd. 203 f: »It was necessary for God to be Man, for only so could He be truly God.«

37. Ebd. 119: »God loves Himself unselfishly, and therefore He must suffer evil.«

er zu zeigen, daß der Prozeß der Evolution der Prozeß der Erlösung durch leidende Liebe ist. Er meint damit die ständige Verwandlung der tödlichen Gewalten in Lebenskräfte. Die Seligpreisung: »Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen«, ist für ihn das Prinzip einer überlebensfähigen, humanen Gesellschaft und – für ihn naturwissenschaftlich nachweislich – auch die »Methode der Schöpfung« und der »Weg der Evolution« der Natur. Durch Offenheit und Leidensfähigkeit beweist sich die göttliche Liebe als überlegenes Organisationsprinzip des Lebens in den tödlichen Konflikten blinder Naturgewalten.

Wenn aber Gott in Ewigkeit und in seinem Wesen selbst schon Liebe, leidende Liebe und Selbstopfer ist, dann muß das Böse mit Gott selbst schon gegeben sein und nicht erst mit der Schöpfung oder gar erst mit dem Sündenfall. Nur wenn es in Gott selbst eine Spannung gibt, kann man sinnvollerweise von einem ewigen Selbstopfer Gottes sprechen. Gibt es aber eine »Opposition« in Gott selbst? In diesem Zusammenhang verweist Rolt auf die »mystische Theologie«, und man wird an Jakob Böhme erinnert.

Er selbst aber begrenzt seine Argumentation an dieser Stelle auf Gott als die eine Quelle für Gutes und Böses: »Nackte Gewalt . . . kommt von Gott, und er ist für sie verantwortlich. Gut und Böse kommen aus derselben Quelle und sind darum genau dasselbe.«<sup>38</sup> Wie ist das zu verstehen? Rolt vertritt die kühne These, daß das Böse da sei, nicht weil Gott es geschaffen habe, sondern genau darum, weil er abgelehnt habe, es zu schaffen. Er formuliert paradox: »Evil exists precisely because He commands it not to exist.«<sup>39</sup> Eine solche Aussage hat nur dann Sinn, wenn »Nicht-Existenz« die Macht des Nichtigen als des von Gott Ausgeschlossenen besitzt. Dann aber hat diese Aussage einen guten Sinn: Indem Gott die Ordnung schafft und das Chaos ausschließt, ist das Chaos als das durch Schöpfung Ausgeschlossene der Schöpfung als Drohung ständig präsent. Wenn nun Gott dieses Böse in leidender Liebe erduldet, dann verwandelt er seine tödliche Gewalt in vitale Energie. Die Macht des Negativen wird in den Prozeß des Werdens des Seins hineingenommen. Seine duldende, leidende Liebe ist die schöpferische Kraft, die »die Toten lebendig macht und ruft dem, was nicht ist, daß es sei« (Röm. 4, 17). Das Böse, das Gott erleidet, ist die Bedingung für seine ewige Seligkeit, weil es Voraussetzung seines Triumphes ist. »Dies ist das

38. Ebd. 124: »Brute force . . . comes from God and He is responsible for it. Good and evil come from the same source and are therefore precisely the same thing.«

39. Ebd. 126. Das ist im Kern *K. Barths* Lehre vom Nichtigen. Kirchliche Dogmatik II/2, 97 ff; III/3, 227 ff. Auch Barth spricht von der nur kraft göttlicher Verneinung »existierenden Schattenwelt des Satans«.

Geheimnis des Kreuzes, ein Geheimnis, das im Zentrum des ewigen Seins Gottes liegt.«<sup>40</sup>

Gottes *ewige Seligkeit* ist also keine Seligkeit aufgrund der Abwesenheit von *Leiden*. Im Gegenteil: es ist Seligkeit, die durch die Annahme und Verwandlung des Leidens selig wird. In der ewigen Freude der Trinität sind die Schmerzen nicht vermieden, sondern angenommen und verwandelt in Herrlichkeit. Die Ewigkeit des Gottes, der Liebe, leidende Liebe und Selbstopfer ist, kann nur die Vollendung eben dieser Leidensgeschichte sein:

»Gott muß darum durch die Zeit fahren, um sein ewiges Sein zu gewinnen. Und auf dieser Fahrt muß er den Schmerz als unverwandelten Schmerz erfahren. Nur auf diese Weise kann er den Schmerz verwandeln und dadurch seine ewige Seligkeit gewinnen.«<sup>41</sup>

Diese Theologie vom leidenden Gott wurde im 1. Weltkrieg durch den großartigen Prediger und Dichter *G. A. Studdert Kennedy* populär und praktisch gemacht. Sein Buch *The Hardest Part*, London 1918, ist von ähnlicher prophetischer Radikalität wie der etwa gleichzeitige »Römerbrief« von *Karl Barth*. Es hätte sogar größere Beachtung verdient, denn die Theologie vom leidenden Gott ist wichtiger als die Theologie des »ganz-anderen« Gottes. Was auf den Schlachtfeldern Flanderns standhielt und Glauben mitten in diesen Höllen schuf, war die Erkenntnis des gekreuzigten Gottes:

»Es ist zuletzt immer das Kreuz. Gott, ja, aber nicht der Allmächtige, sondern Gott der Vater, mit dem Kummer eines Vaters und der Ohnmacht eines Vaters, in denen die Kraft der Liebe steckt; Gott – herrlich, leidend, gekreuzigt: Christus. Dort ist die Morgendämmerung.«<sup>42</sup>

*Studdert Kennedy* empfing diesen tiefen Eindruck des leidenden Gottes, der in Jesus offenbar wird, und die Überzeugung von der Notwendigkeit dieser Wahrheit als Pfarrer in den engen Straßen und dunklen Häusern englischer Slums. Die Kriegserfahrungen haben diese »wesentliche Wahrheit« dem Feldprediger nur noch vertieft. *Studdert Kennedy* hat auch die

40. Ebd. 127: »This is the mystery of the Cross, a mystery, which lies at the centre of God's eternal Being.«

41. Ebd. 246: »God must, therefore, pass through time to attain to his eternal being. And in this passage He must experience the pain as untransmuted pain. Only thus He can transmute it, and, by it, attain to his own perfect bliss.« Dieser Gedanke von der »Erfahrung«, die Gott auf seiner »Fahrt« durch die Weltgeschichte macht, ist sonst nur in der Mystik zu finden. Er entspricht der jüdisch-kabbalistischen Lehre von den Wanderungen der göttlichen Schechinah durch den Staub der Straßen dieser Welt. Vgl. auch *P. Tillich*, *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966, 458: »Das göttliche Leben ist die ewige Überwindung des Negativen; hierin liegt seine Seligkeit.«

42. *G. A. Studdert Kennedy*, *The Hardest Part*, London 1918, 14: »It's always the Cross in the end – God, not Almighty, but God the Father, with a Father's sorrow and a Father's weakness, which is the strength of love. God splendid, suffering, crucified – Christ. There's the Dawn.«

eminente politische Bedeutung der Theologie vom leidenden Gott erkannt. »Gott der Allmächtige« ist für ihn nichts anderes als der religiöse Mythos der Macht und des schreienden Unrechts auf Erden. Das ist der Welttyrann, der Gott der Unterdrücker, der kaiserliche, der »preußische Gott«. »In ihren Herzen aber verehren alle Menschen nur den einen Gott – den nackten, verwundeten, blutigen, aber unüberwindlichen Christus. Dies ist der Gott, nach dem das Herz der Demokratie verlangt.«<sup>43</sup> Der 1. Weltkrieg ist für ihn ein Kampf des Gottes, der leidende Liebe ist, gegen den »Allmächtigen«, der Gewalt und Waffen segnet.

»Ich möchte die Welt für die Verehrung des geduldigen, leidenden Vaters gewinnen, der in Jesus Christus offenbar ist . . . Gott, der Vater, der Gott der Liebe, ist überall in der Geschichte, aber nirgendwo ist er der Allmächtige. Immer und überall sehen wir ihn leidend, suchend, gekreuzigt, aber gewinnend. Gott ist Liebe.«<sup>44</sup>

Studdert Kennedy nannte sein Buch »The Hardest Part« nach dem Gedicht:

»The sorrows of God mun be 'ard to bear,  
If 'e really 'as Love in 'is 'eart,  
And the 'ardest part i' the world to play  
Mun surely be God's part.«

#### § 4 Der »Kummer Gottes«

Ein Jahr vor C. E. Rolts Werk erschien in Spanien das Buch »Dei sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos« (Madrid 1912). Der Verfasser war *Miguel de Unamuno* (1864–1936), einer der großen spanischen Dichter und Philosophen dieses Jahrhunderts<sup>45</sup>. Die deutsche Übersetzung erschien 1925 mit einer Einleitung von E. R. Curtius unter dem Titel »Das tragische Lebensgefühl«. Dieses Buch hat auch in Deutschland nachhaltige Wirkungen gehabt. Es entsprach der Stimmung

43. Ebd. 95: »In their hearts all true men worship one God – the naked, wounded, bloody, but unconquered and unconquerable Christ. This is the God for Whom the heart of democracy is longing, and after Whom it is blindly, blunderingly, but earnestly groping.« Ähnlich 98: »Men are turning to God in Christ, even as they curse the Christian God. They do not, and will not, believe in the Monarch on the throne; they do, and will, believe in the Servant on the Cross.«

44. Ebd. 42: »I want to win the world to the worship of the patient, suffering Father God revealed in Jesus Christ . . . God, the Father, God of Love, is everywhere in history, but nowhere is He Almighty. Ever and always we see Him suffering, striving, crucified, but conquering. God is Love.« Ähnliche Gedanken über den »leidenden Gott« haben *K. Kitamori*, Theologie des Schmerzes Gottes, deutsch Göttingen 1972, und *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1951, in den Schrecken des 2. Weltkrieges formuliert. Die ähnlichen Erfahrungen prägen die gemeinsame theologische Einsicht.

45. Vgl. die umfassende Monographie von *R. Garcia Mateo*, Dialektik als Polemik. Welt, Bewußtsein, Gott bei Miguel de Unamuno, Frankfurt 1978; und *E. Rivera*, El tema de Dios en M. de Unamuno, Cuadernos Salamancinos de Filosofia V, 1978, 315–335.

der zwanziger Jahre und unterstützte die katholische Parallele zur Luther-Renaissance in jener Zeit mit dem Stichwort von der »getrosten Verzweiflung«. *Reinhold Schneider* war von Unamuno am tiefsten betroffen:

»Um diese Zeit muß mich der Ruf Miguel de Unamunos erreicht haben, . . . er hob mich aus meinem Leben heraus wie einen Feldstein, der nie mehr in seine Lage gebracht werden kann. . . . was mich aufwühlte, tröstete, bestätigte, gerade in meinem innersten Schmerz, war die Existenz als Todeskampf und der leidenschaftliche Streit mit der Zeit, die unentwegte Herausforderung.«<sup>46</sup>

In einer tiefen Lebenskrise des Jahres 1897 entdeckte Unamuno für sich die spanische Passionsmystik und lernte durch sie das Geheimnis der Welt und das Geheimnis Gottes verstehen: In dem Todeskampf Christi auf Golgatha wird der Schmerz der ganzen Welt und der Kummer Gottes offenbar. Hegel, Kierkegaard (»der Bruder aus dem Norden«), Schopenhauer und Jakob Böhme halfen ihm, diese Einsicht zu formulieren.

Das »tragische Lebensgefühl« ist eine fundamentale *Existenzerfahrung*, denn es ist die Todeserfahrung der menschlichen Existenz. »Das Leben ist eine Tragödie, und eine Tragödie ist ein ständiger Kampf ohne Sieg, ohne die Hoffnung auf einen Sieg: eben ein Widerspruch.«<sup>47</sup> Alles, was lebt, steht in diesem Widerspruch, und es ist nur so lange lebendig, wie es in diesem Widerspruch steht. Angesichts des unausweichlichen Todes ist das Leben selbst ein Widerspruch, denn Leben will leben, nicht sterben. Lebensdurst ist Durst nach Ewigkeit. Unamuno will diesen Widerspruch bejahen, der in der Unerfüllbarkeit des Lebens steckt, um die tiefe Differenzerfahrung festzuhalten: »Es ist der herbste Schmerz für den Menschen, wenn er viel anstrebt, und nichts vermag.«<sup>48</sup> Unamuno bezeichnet diese schmerzliche Erfahrung des Lebens als *congoja*. Das bedeutet Schmerz, Kummer, Angst, Beklemmung: *angor, anxietas, co-angustia*.

*Congoja* ist zugleich Inbegriff seines *Christusbildes*. Der in seiner Agonie am Kreuz verzweifelnde Christus ist für ihn das einzige, wahre und ergreifende Christusbild<sup>49</sup>. Er hat es in seiner Dichtung »Der Christus von Velázquez« festgehalten: »Die Kruzifixe, die spanischen Christusbilder, sind von einer fürchterlichen Tragik. Sie spiegeln den Kult des im Todeskampf liegenden, noch nicht toten Christus wider.«<sup>50</sup> Dieser Gekreuzigte in seiner Todesqual wurde für Unamuno zur Offenbarung des universalen *congoja*-Widerspruchs der Welt und jedes einzelnen Lebens.

46. R. Schneider, Verhüllter Tag, Köln 1954, 65.

47. Das tragische Lebensgefühl, aaO. 19.

48. Ebd. 179.

49. M. de Unamuno, Die Agonie des Christentums, deutsch 1928.

50. Zit. Garcia Mateo, aaO. 156.

»Die Agonie ist demnach Kampf, und Christus ist gekommen, uns die Agonie zu bringen, den Kampf und nicht den Frieden... Und wie steht es mit dem Frieden, wird man uns einwenden? Dieser Friede ist ein Friede, der uns im Krieg geschenkt wird, wie uns der Krieg im Frieden zuteil wird. Es ist die Agonie.«<sup>51</sup>

Nach Unamunos Dialektik geht es nicht um Krieg oder Frieden, Widerspruch oder Entsprechung, sondern um den Widerspruch in der Entsprechung und die Entsprechung im Widerspruch. Das erst ist die Agonie, die nicht auflösbar ist. Das erst ist der Konflikt, der keinen Frieden findet.

Aus der Existenz Erfahrung, die er das »tragische Lebensgefühl« nennt, und aus dieser Anschauung des Gekreuzigten in seiner Todesqual entwickelte Unamuno seine Theologie vom unendlichen *Kummer Gottes*.

Er ist sich bewußt, mit einer mehr als zwei Jahrtausende alten Tradition brechen zu müssen:

»Jener Gott der Logiker, via negationis, kannte weder Liebe noch Haß, er war ein Gott ohne Kummer (congoja) und ohne Herrlichkeit – unmenschlich. Seine Gerechtigkeit selbst war nur eine mathematische, logische Gerechtigkeit, also eigentlich eine Ungerechtigkeit.«<sup>52</sup> »Leidlos, weil lieblos, ist nur das logische, frostige ens realissimum, das primum movens. Es ist unfähig, etwas zu erleiden, und darum ein bloßer Gedanke.«<sup>53</sup>

Auch der neuzeitliche Gottesbegriff teilt diesen Mangel:

»Das »Kategorische« leidet weder, noch lebt es, noch ist es überhaupt vorhanden als ein Subjekt. Wie sollte die Welt einem solchen entströmen?! Es wäre doch nur wieder ein bloßes Gedankenbild der Welt. Doch die wirkliche Welt leidet. Im Leiden fühlt sie den Stoff der Wirklichkeit, fühlt sie körperlich den Geist und sich selbst, das unmittelbar Vorhandene.«<sup>54</sup>

Unamuno bricht darum mit der »natürlichen Theologie« als philosophischer Apologie des christlichen Gottesglaubens: »Der Gott der »natürlichen Theologie« kann allerdings nicht als leidend gedacht werden.«<sup>55</sup> Diese natürliche Theologie ist Illusion. Sie verhindert es, daß Menschen den Gekreuzigten erkennen, daß sie den Widerspruch ihrer eigenen Existenz wahrnehmen und den Kummer Gottes begreifen. Gleichwohl erhält Unamuno den universalen Anspruch der »natürlichen Theologie« aufrecht: er wendet ihn auf die Kreuzestheologie an. So entsteht seine universale, pantheistisch zu nennende Theologie des Schmerzes.

Ein Gott, der nicht leiden kann, kann auch nicht lieben. Ein Gott, der nicht lieben kann, ist ein toter Gott. Er ist ärmer als jeder Mensch. Zustimmend zitiert Unamuno den Vers von *Robert Browning*:

»For the loving worm within its clod,  
were diviner than a loveless God  
amid his worlds, I will dare to say.«

51. Das tragische Lebensgefühl, aaO. 260.

52. Ebd. 214.

53. Ebd. 254.

54. Ebd. 254.

55. Ebd. 259.

Der lebendige Gott ist der liebende Gott. Der liebende Gott beweist seine Lebendigkeit in seinem Leiden. »Denn Gott offenbart sich leidend uns Leidenden. Als Leidender fordert er unser Mitleid, und dem Leidenden gewährt er sein Mitleid. Er bedeckt jeden Schmerz mit seinem Schmerz der Unermeßlichkeit, der kein Ende nimmt.«<sup>56</sup>

Die Wahrheit des leidenden Gottes ist durch das Christentum offenbar geworden:

»Dieses war das Ärgernis, das Hellenen und Juden, Pharisäer und Stoiker am Christentum nahmen, und seither im Schoß des Christentums so viele Christen selbst. Das Ärgernis des Kreuzes, daß Gott Mensch werden soll, um zu leiden, zu sterben und aufzuerstehen, daß Gott leiden und den Tod erfahren soll. Doch diese Wahrheit von dem leidenden Gott, die die Menschen so sehr erschreckt, ist die innerste Offenbarung des Kosmos und seines Geheimnisses, die Offenbarung durch die Sendung des Sohnes zu unserer Erlösung durch sein Leiden und Sterben. Es war die Offenbarung von der Göttlichkeit des Leidens, da nur allein was leidet, göttlich ist . . . Nur das Abgeschiedene, Nicht-menschliche leidet nicht.«<sup>57</sup>

»Dies mag«, gesteht Unamuno der Tradition zu, »wie eine Lästerung Gottes klingen, weil das Leiden ja eine Unvollkommenheit, eine Beschränktheit einschließt. Und gewiß ist Gott durch den groben Stoff, in dem er lebt, beschränkt, durch das Bewußtlose, aus dem er sich und uns herausziehen will. So müssen wir das gleiche Befreiungswerk an Gott anstreben. Gott leidet in allen und in jedem einzelnen Bewußtsein der vergänglichen Materie, und wir alle leiden in Gott. Das religiöse Leiden ist nichts anderes als dieses beiderseitige Gottesleid.«<sup>58</sup>

In diesen Sätzen kommt Unamunos theologische Weltvision besonders deutlich heraus. In seiner grenzenlosen Liebe durchdringt Gott alles Lebendige. Darin liegt eine Selbstbeschränkung Gottes, denn der Unendliche geht damit in seine endliche Schöpfung ein. Geht er in seine endliche Schöpfung ein, dann nimmt er auch selbst an ihrer Evolution teil. Gott und Welt stehen dann in einem gemeinsamen Erlösungsprozeß. In ihm nimmt Gott am Schmerz der Welt teil und leidet in allen. Darum nehmen wir am Schmerz Gottes teil. Wir brauchen nicht nur das Mitleiden Gottes, Gott braucht auch unser Mitleiden. Um welchen Prozeß der Evolution handelt es sich? Für Unamuno drängt alles Lebendige danach, sich seiner selbst bewußt zu werden. Dieser Prozeß des Bewußtwerdens vollzieht sich durch die Erfahrung des Schmerzes. Bewußtsein ist Mitwissen, Mitfühlen und Mitleiden. Nur durch den Schmerz gelangen die Lebewesen zum Bewußtsein voneinander und ihrer selbst. Durch das Bewußtwerden im Schmerz werden die Lebewesen frei. Darin wird Gott selbst frei. »Keine einzige Seele vermag Freiheit zu erringen, solange noch ein einziger Gefesselter in Gottes Welt lebt, und auch Gott wird erst mit unseren Seelen selbst frei sein.«<sup>59</sup>

Die Erlösung der Welt aus ihrem Widerspruch ist nichts Geringeres als

56. Ebd. 253.

57. Ebd. 254.

58. Ebd. 258.

59. Ebd. 260.

Gottes Selbsterlösung aus dem Widerspruch seiner Welt. Durch seine Todeserfahrung nimmt der Mensch an dem Schmerz Gottes an seiner Welt teil: »Der Kummer (congoja) belehrt uns über Gottes Kummer, ewig zu sein und die Kreatur zu überleben. Der Kummer lehrt uns, Gott zu lieben.«<sup>60</sup> Der Gott, der Liebe ist und jedes seiner Geschöpfe unendlich liebt, muß Kummer und Verlust empfinden bei dem Tod jedes einzelnen seiner Geschöpfe. Unser Kummer und unser Verlust sind erfahrene Teilnahme an seinem Schmerz. Darum richtet sich in unserem Schmerz die Hoffnung auf jene Zukunft Gottes, in der er alle seine Geschöpfe ewig bei sich hat, d. h. auf die Wiederbringung und Zusammenfassung aller Dinge in einer neuen, ewigen Ordnung.

Hinter dieser Theologie vom universalen Kummer Gottes steht ausdrücklich die *Theodizeefrage*. Unamunos Gedanke ist einfach: entweder läßt Gott die Menschen leiden, oder Gott leidet selbst. Der Gott, der die Unschuldigen leiden läßt, ist der Angeklagte im Forum der Theodizee. Der Gott, der alles in allen leidet, ist sein einzig möglicher Verteidiger. Sind aber der so angeklagte und der leidende Gott nicht einer? Vor dem Kruzifix von Velázquez ist Unamuno ein extremer, äußerst kühner Gedanke gekommen: »Ist das der büßende Gott, der sein Gewissen reinigen möchte von der Schuld, dem Vorwurf, den Menschen geschaffen zu haben und mit ihm das Böse und das Leid?«<sup>61</sup> Der gekreuzigte Gott ist für ihn auf jeden Fall die einzige mögliche, göttliche Antwort auf die universale Theodizeefrage, die die Qual in jeder Agonie ist. Darum ist in der Leidensgeschichte der Welt der Gekreuzigte der einzige Zugang zur Erkenntnis Gottes.

Wer von der Leidenserfahrung ausgeht und im Kummer Gottes das Geheimnis der Welt erkennt, der ist genötigt, christologisch von Gott zu reden. Er denkt Gott unausweichlich trinitarisch: »Den Vater erkennt man nur durch das Mittel des Sohnes, des Menschensohnes, der die Ängste des Blutes erleidet und die Zerreißung des Herzens, der mit betrübter Seele den Tod erwartet, den Schmerz, der tötet und wieder erstehen läßt.«<sup>62</sup> Anders

60. Ebd. 257 f. Ähnlich schon S. *Kierkegaard*, Papirer XI, Kopenhagen 1970, 1 A 422: »Christentum ist: was Gott mit uns Menschen leiden muß . . . Nun ist, wenn man so will, in Gott der Widerspruch, der die Quelle aller Qual ist: er ist Liebe und dennoch ist er unyeränderlich . . . Als Christus rief »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« - da war das entsetzlich für Christus, und so wird es gewöhnlich dargestellt. Aber mich dünkt, es ist noch entsetzlicher für Gott gewesen, das zu hören . . . derart unveränderlich sein und dann Liebe sein: unendliche, tiefe, unergründliche Trauer!« Dazu H. *Deuser*, *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und dem Spätwerk Kierkegaards*, München/Mainz 1980.

61. Nach R. *Schneider*, Unamunos Briefwechsel. Nachwort, Nürnberg 1955, 332 f.

62. Das tragische Lebensgefühl, aaO. 254.

als trinitarisch kann der congoja-Widerspruch Gottes nicht begriffen werden. Der Widerspruch, an dem Unamuno Gott selbst leiden sieht, ist ja nicht nur der Widerspruch der Welt Gottes, sondern damit zusammenhängend auch ein Widerspruch in Gott selbst. Er verbietet es, die Einheit Gottes im Sinne logischer Identität, es sei einer Substanz oder eines Subjektes, zu denken.

Wie aber kommt es zu dem congoja-Widerspruch in Gott selbst, und worin besteht er? An dieser Stelle verstummt Unamuno und begnügt sich mit einem Hinweis auf *Jakob Böhmes* Vorstellung von einer »dunklen Seite« Gottes.

Was folgt für die Entfaltung der *Menschlichkeit des Menschen* aus dieser Theologie des Kummers Gottes? Leben wird nicht zum spezifisch menschlichen Leben durch die Verdrängung von Leid, Schmerz und Widerspruch. Leben wird nicht glücklich in einer Welt ohne Leid, ohne Schmerz, ohne Konflikt und Widerspruch. Das wäre vielmehr die nekrophile Welt des Erstarrens und des Todes. »Man kann nicht Lust empfinden, ohne zu leiden. Die Fähigkeit zur Lust ist dieselbe wie die Fähigkeit zum Schmerz. Wer nicht leidet, hat ebensowenig Lust, so wie der keine Wärme fühlt, der keine Kälte empfindet.«<sup>63</sup> Je tiefer die Leidensfähigkeit des Menschen reicht, desto größer wird seine Glückserfahrung. Es gibt darum kein Glück ohne Schmerz. Wer ein Glück ohne Schmerz sucht, wird »unfähig zu lieben wie geliebt zu werden«. Er lebt »im Grunde ohne höchste Freude noch Kummer«<sup>64</sup>. Lust und Leid, Glück und Schmerz sind die beiden Seiten eines liebenden und geliebten Lebens, die einander bedingen und entsprechen. Der Kummer aber reicht für Unamuno noch über beide hinaus: »Der Kummer ist etwas Tieferes, Innerlicheres, Geistigeres als der bloße Schmerz. Der Kummer reicht oft weit in das sogenannte Glück und bis in das wirkliche Glück hinein, das dem Kummervollen nicht genügt und das er sogar fürchtet.« Warum? Weil der Kummer Gottes und weil die Agonie Christi mit dem Ende meines Schmerzes noch kein Ende finden. Im göttlichen Kummer, der über das wirkliche Glück noch hinausragt, findet der eigene Schmerz eine eschatologische Dimension. Darum sagt Unamuno zuletzt: »Je mehr der Mensch leidensfähig wird, d. h. des tieferen Kummers fähig ist, desto mehr ist er Mensch.«<sup>65</sup>

Hätte diese Theologie des Kummers Gottes nicht diese eschatologische Dimension, dann stünde sie hart an der Grenze des Masochismus, und der Schmerz wäre auch ein Ausdruck der eigenen Unzufriedenheit. Kummer

63. Ebd. 188.

64. Ebd. 255.

65. Ebd. 256.

ohne Hoffnung kann einen Menschen ebenso stumm und apathisch machen wie die Verdrängung von Leid und Schmerz. Die Erfahrung des Schmerzes ist an sich nicht tiefer oder tiefsinniger als die Erfahrung des wirklichen Glücks. Erst die Teilnahme am Schmerz der Welt und am Weltschmerz Gottes gibt der eigenen begrenzten Schmerzerfahrung die religiöse Dimension des Kummers. Es ist aber durch die eschatologische Ausrichtung, die in dieser Universalität steckt, ein Kummer in Hoffnung auf eine unendliche Seligkeit der Welt und Gottes selbst in ihr<sup>66</sup>.

Die mystische Versenkung in die Todesqual des Gekreuzigten würde zur Verewigung der Qual führen, wenn sie nicht mit einer verborgenen, inneren Erhöhung der Freude an dem auferstandenen und verklärten Christus verbunden wäre. Kreuzestheologie ohne Auferstehung ist die Hölle selbst. Darum scheint mir Unamunos wunderbare Einsicht in den weltweiten *Kummer des Vaters* des gekreuzigten Christus nur die uns zugewandte, die von uns erfahrbare Seite einer verborgenen Hoffnung zu sein, der Hoffnung auf die weltüberwindende, erlösende *Freude Gottes*. Wie kann man am Kummer *Gottes* teilnehmen und Mitleid mit *Gottes* Schmerz empfinden, wenn darin nicht diese unstillbare Hoffnung auf die Umkehr aller Dinge und die Erlösung Gottes läge?!

Die Gemeinschaft des Gottes, der Liebe ist, hat diese beiden Seiten: sie führt uns in das Leiden Gottes hinein und in seinen unendlichen Kummer, aber sie wird erst vollendet sein im Fest der ewigen Freude Gottes und im Tanz der vom Kummer Erlösten. Denn die wahre Liebe leidet alles, duldet alles und hofft alles, um glücklich zu machen und darin selbst selig zu werden.

### § 5 Die »Tragödie in Gott«

Berdjajew war kein Fachtheologe und kein Fachphilosoph. Man hat ihn darum gern als »Denker« apostrophiert. Seine Originalität macht in der Tat eine Einordnung schwer<sup>67</sup>. Wir nehmen hier die Grundgedanken seiner Geschichtsphilosophie auf, die man eine Theosophie des Menschheitsgeschicks nennen kann<sup>68</sup>.

66. Mit diesen Bemerkungen gehe ich auf die Übereinstimmung ein, die *R. Garcia Mateo*, aaO. 157 ff zwischen Unamunos Ausführungen über den leidenden Gott und meiner Kreuzestheologie gefunden hat.

67. Zur allgemeinen Charakterisierung vgl. *P. Evdokimov*, Christus im russischen Denken, Trier 1977, 191 ff.

68. *N. Berdjajew*, Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschenschicks. Einleitung von Hermann Graf Keyserling, Übersetzung von Otto von Taube, Darmstadt 1925. Vgl. auch: Geist und Wirklichkeit, Lüneburg 1949.

Der innere Grund für die Existenz der Welt und ihre Geschichte ist nach Berdjajew die *Freiheit*: »Die Welt begann, weil Gott die Freiheit wollte. Hätte er die Freiheit nicht gewollt, dann hätte es den Weltprozeß nicht gegeben.«<sup>69</sup> Weil der Mensch frei ist, gibt es Geschichte. Weil jedoch der Mensch seine Freiheit ständig mißbraucht und unterdrückt, ist die menschliche Geschichte eine Tragödie. Sie ist eine Tragödie der Freiheit, nicht eine Tragödie des Verhängnisses<sup>70</sup>. Weil Gott selbst diese Freiheit des Menschen will, darum ist die Tragödie der menschlichen Geschichte auch seine eigene Tragödie: Gott will die Freiheit seines Ebenbildes auf Erden und kann sie doch nicht erzwingen, sondern nur durch das Leiden seiner ewigen Liebe schaffen und erhalten. Die menschliche Freiheitsgeschichte ist darum nur die erfahrbare und erkennbare Seite der Passionsgeschichte Gottes. Nur deshalb steht das Leiden Gottes im Zentrum, weil Gott Freiheit will.

Warum will Gott Freiheit? Liegt der Grund für die Geschichte in dem qualvollen Geheimnis der Freiheit, dann liegt der Grund für dieses Geheimnis der Freiheit in Gott selbst: Es gibt nicht nur eine Sehnsucht des Menschen nach Gott. Es gibt auch die *Sehnsucht Gottes* nach dem Menschen: »Die Sehnsucht nach dem Geliebten und in Freiheit Liebenden und – als Erwiderung jener Sehnsucht – die Geburt des Menschen in Gott.«<sup>71</sup> Diese Sehnsucht Gottes ist eine Bewegung in Gott, die Gott aus sich selbst herausführt und zu seinem »Anderen«, dem Menschen, bringt. Die Tragödie der menschlichen Freiheit ist darum zugleich die Passionsgeschichte jener Sehnsucht Gottes nach dem Menschen. Berdjajew nennt darum die wahre Tragödie in der menschlichen Geschichte die Tragödie Gottes, der Freiheit will und sie nur durch das Leiden seiner Liebe schaffen und erhalten kann. Nur die freie Offenbarung des Menschen und sein freies Schaffen sind Gott erwünscht. Nur sie erwidern die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen.

Liegt nun aber der Grund für das Geheimnis der menschlichen Freiheit in Gott selbst, dann muß man eine Bewegung, eine Leidenschaft, eine Geschichte, ja eine »Tragödie in Gott« selbst annehmen. Darum spricht Berdjajew mit Hinweis auf Jakob Böhmes Vorstellung von einer »dunklen

69. Der Sinn der Geschichte, 92.

70. Geist und Wirklichkeit, 132: »Das Christentum überwindet das Verhängnis. Das ausweglose Fatum der Antike ist ihm fremd. Aber deshalb schließt es nicht das Tragische aus: Es gibt ihm nur einen neuen Sinn. Die christliche Tragödie ist die Tragödie der Freiheit und nicht die Tragödie des Verhängnisses.« Vgl. dazu Ch. Hartsborne, Whitehead and Berdjajev: Is there Tragedy in God?, in: Whitehead's Philosophy, Selected Essays 1935–1970, Lincoln 1972, 183 ff.

71. Der Sinn der Geschichte, 91.

Natur in Gott« von der »Möglichkeit des tragischen Geschicks im Gottheitsleben selbst«:

»Wenn sich im göttlichen Leben eine Tragödie der Passion abspielt, ein gewisses Geschick Gottes, in dessen Zentrum das Leiden Gottes selbst, des Sohnes Gottes, steht, wenn sich in diesem Leiden die Erlösung der Welt vollzieht, die Befreiung der Welt, dann kann das nur damit erklärt werden, daß eine tiefste Quelle solch eines tragischen Konflikts, solch einer tragischen Bewegung und solch einer tragischen Passion im Schoße des göttlichen Lebens selber da ist.«<sup>72</sup>

Berdjajew verläßt hier bewußt die »Philosopheme« und greift zum »Mythologem«, wenn er den tiefsten Grund für das Dasein und die Geschichte der Welt in einem *theogonischen Prozeß* sieht: »Das göttliche Leben selbst ist in einem tiefsten, geheimsten Sinne Geschichte, ist ein geschichtliches Drama, ein geschichtliches Mysterienspiel.«<sup>73</sup> Er nimmt damit den Versuch Schellings wieder auf, den Begriff des theogonischen Prozesses aus der Mythologie in die Philosophie zu übersetzen.

Berdjajew weiß, welche philosophische Tradition er mit diesen Gedanken herausfordert. Er nennt sie *Monismus* und bemüht sich um die Widerlegung des »abstrakten, rationalistischen Monismus«<sup>74</sup>. Der »Monismus« denkt die Gottheit als etwas Unbewegliches jenseits der Geschichte, jenseits der Konflikte und Prozesse, darum auch jenseits der Tragödien der Leidenschaft. Er bezieht die Bewegungen nur auf die unvollkommene, vielfältige Welt und definiert die Gottheit durch Verneinung der Bewegung. Der Monismus denkt die Welt der Bewegungen nur als eine Scheinwelt, die kein eigentliches Sein hat. Die Gottheit steht in einem ausschließlichen Gegensatz zu den Widersprüchen dieser empirischen Welt: Sie ist das Eine im Gegensatz zum Vielen, sie ist das Unbewegliche im Gegensatz zum Bewegten, sie ist das mit sich ewig Gleiche im Gegensatz zu allem, das mit sich nicht identisch ist. Berdjajew hält diesen *Monismus* für in sich widersprüchlich:

1. Es bleibt unbegreiflich, wie im Schoß des absoluten Lebens, der einen, unbeweglichen Gottheit, Ursprung und Bewegung für die vielfältige, bewegte und nichtidentische Welt entstehen kann: »Keine einzige der Formen des konsequenten, abstrakten Monismus ist imstande, innerlich auch nur den Ursprung der vielfältigen Welt zu erklären.«<sup>75</sup>
2. Der konsequente Monismus muß dem Akosmismus verfallen: Er kann

72. Ebd. 89.

73. Ebd. 75. Vgl. *Fr. W. J. Schelling*, Philosophie der Offenbarung (1841/42), ed. stw 181, bes. XVI: »Die Dreieinigkeit, auf weitere Entwicklung des theogonischen Prozesses hinweisend.«

74. In Wahrheit ist vermutlich die an Parmenides und Plato anschließende abendländische Metaphysik gemeint.

75. Der Sinn der Geschichte, 75.

nur das Sein der einzigen, absoluten, unbewegten Gottheit anerkennen, nicht aber das Sein der beweglichen, vielfältigen Welt. Er muß m. a. W. das, was er verneint, um die Gottheit zu beschreiben, zum Verschwinden bringen, nämlich die Bewegung. Berdjajew hält es für eine Ironie des Denkens, daß die »Jünger des konsequenten Monismus« dem Dualismus verfallen und ihm nicht entgehen: sie lassen einen schroffen Bruch zwischen der unbewegten Gottheit und der bewegten Welt stattfinden und beschreiben das einfache Wesen der Gottheit durch Gegensätze. In Wahrheit ist also ohne Dualismus überhaupt kein Monismus aussagbar. Wer durch Verneinung der Bewegung die Gottheit aus den bewegten Konflikten herausnehmen will, führt sie gerade in den Konflikt mit den Bewegungen hinein. Die Definition der Gottheit durch Verneinung der Welt macht dabei den Dualismus von Gott und Welt unüberwindlich. Ist das richtig und unvermeidlich, dann bleibt nur übrig, die monistischen und die dualistischen Elemente zu einer *Dialektik der Geschichte* zu verschmelzen und den Sinn der Weltgeschichte »im Zusammenhang mit dem Geschehe des Absoluten selber und mit dem im Absoluten enthaltenen und in ihm vorbestimmten Drama, das in dem Schoße des absoluten göttlichen Lebens selber verläuft«<sup>76</sup>, zu begreifen.

Berdjajew weiß auch, welche theologische Tradition er damit überwinden muß: »Sehr verbreitet ist innerhalb des christlichen Denkens jene Lehre, der gemäß das Prinzip der Bewegung und des tragischen Geschicks auf die Natur der Gottheit sich nicht erstrecke.« Er hält die »christliche Lehre von der unbewegten Ruhe Gottes, von der Unbewegtheit des Absoluten und der Anwendung des Prinzips der Geschichte allein auf die erschaffene Welt« zunächst für eine »exoterische Lehre«, die nicht »vom Allerinnersten spricht, von der allergeheimsten, esoterischen Wahrheit in der Gotteslehre«. In Wahrheit aber steht diese Lehre in einem »klaffenden Widerspruch« zum allerfundamentalsten Mysterium des Christentums: »zur christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes, zur christlichen Lehre von Christus als dem Zentrum jenes Gottheitslebens, zum christlichen Mysterium von Golgatha«<sup>77</sup>. Sie ist also auch nicht als Gotteslehre der »natürlichen Theologie« im Vorhof der christlichen Trinitätslehre zu dulden, wo sie im Artikel *De Deo uno* der westkirchlichen Theologie seit Thomas von Aquin Unterkunft gefunden hat. Gott kann nicht zugleich als unbeweglich und bewegt, als leidensunfähig und leidend, als jenseits der Geschichte und geschichtlich behauptet werden: »Man kann das tragische Geschick des Gottessohnes,

76. Ebd. 76.

77. Ebd. 78 f.

seinen Erlösertod nicht bejahen und zugleich die Bewegung gerade des Gottheitslebens nicht anerkennen.«<sup>78</sup>

Wer die *Bewegung* in der göttlichen Natur verneint, der verneint auch die *Trinität* Gottes. Damit aber ist in Wahrheit der ganze christliche Glaube verneint. Denn das Geheimnis des Christentums ist nach Berdjajew die Erkenntnis der *Dreieinigkeit Gottes*, die Erkenntnis der damit gesetzten *Bewegung in der göttlichen Natur* und die Erkenntnis der daraus entspringenden *Passionsgeschichte Gottes*. Christlicher Glaube ist die Erfahrung der daraus entspringenden grenzenlosen Freiheit.

Diese *Bewegung in Gott* ist dadurch ermöglicht und bestimmt, daß »in der Tiefe jenes Lebens sich das Göttliche Geheimnis auftut, das innere *Leidensdürsten der Gottheit*, ihre innere Sehnsucht nach ihrem »Anderen«, der für Gott das Objekt der höchsten, schrankenlosen Liebe zu sein vermöchte«<sup>79</sup>. Gott hat in seinem Herzen dieses leidenschaftliche Verlangen, nicht nach irgendeinem, sondern nach »seinem«, d. h. nach dem für ihn selbst »Anderen«. Das ist der Mensch, sein »Ebenbild«.

Wenn er sich danach sehnt, dann geschieht das nicht aus einem Mangel an Sein, sondern vielmehr aus dem Überschuß seiner schöpferischen Fülle. Spricht man von dieser Sehnsucht Gottes, dann ist mit dieser Übertragung des Prinzips geschichtlicher Bewegung also kein »Gebrechen am Leben des Absoluten« gemeint. Im Gegenteil: *das Fehlen jeglicher schöpferischer Bewegung würde eine Unvollkommenheit des Absoluten bedeuten*. Die »schöpferische Bewegung ist vielmehr ein Kennzeichen der Vollkommenheit des Seins«<sup>80</sup>. Gott sehnt sich nach seinem Anderen, um seine schöpferische Liebe zu betätigen. Der Einwand, daß jede Bewegung in Gott einen Mangel an göttlicher Vollkommenheit darstelle, ist damit entkräftet. Das Drama der göttlichen Liebe und der menschlichen Freiheit, das im Inneren der Gottheit beginnt und das Leben der Gottheit ausmacht, ist vielmehr der Beweis für die göttliche Vollkommenheit. Dennoch steckt darin eine Spannung, die Gott selbst betrifft und nicht nur von ihm außerhalb seiner selbst ins Werk gesetzt ist: die Sehnsucht Gottes nach »seinem Anderen«, den Gott liebt und nach dessen Erwidern er dürstet. Für Berdjajew ist dieser

78. Ebd. 79.

79. Ebd. 80. Zur mystischen Lehre vom »göttlichen Durst« vgl. auch *Lady Juliana of Norwich*, *Revelations of Divine Love*, 31: »The same desire and thirst that He had upon the Cross (which desire, longing and thirst, as to my sight, was in him from without beginning), the same hath he yet, and shall, unto the time, that the last soul that shall be saved is come up to his bliss . . . The ghostly thirst is lasting in Him as long as we be in need, drawing us up to his bliss.« Zit. nach K. *Woolcombe*, aaO. 133.

80. Der Sinn der Geschichte, 83.

»Durst Gottes« der Schlüssel zum Rätsel der Weltgeschichte. Wie aber ist er in Gott selbst begründet?

In der Dreieinigkeit liebt der Vater ewig den Sohn. Das ist eine Liebe zum Gleichen und zum Eigenen, nicht zum Anderen. Ist aber mit der Liebe zum Gleichen nicht immer schon sein Anderes mitgesetzt? Und ist dann die Liebe zum Gleichen und zu seinem Anderen nicht mehr als die Liebe nur zum Gleichen?

Berdjajew ist dieser Frage nicht weiter nachgegangen, gleichwohl scheint er diesen Gedanken vorauszusetzen: »Dem christlichen Bewußtsein erscheint die Welt als deshalb erschaffen, weil Gott der Sohn war. Die Erschaffung der Welt durch Gott Vater ist ein Moment des tiefsten Geheimnisses im Verhältnis von Gott Vater zu Gott dem Sohne.«<sup>81</sup> Er begründet die Welschöpfung nicht extratrinitarisch, sondern innertrinitarisch. Deshalb muß in dem Verhältnis des Vaters zum Sohn etwas sein, das potentiell über dieses Verhältnis hinausreicht und faktisch zur Welschöpfung führt. Um in der Sprache Berdjajews zu reden: in der »Liebe Gottes zu seinem Sohn« muß die »Liebe Gottes zu seinem Anderen« als selbstverständlich schon mitgesetzt sein. Die Erschaffung der Welt ist nichts anderes als »eine Geschichte der Göttlichen Liebe zwischen Gott und seinem Anderen«. Darum ist mit der Liebe Gottes zum Sohn auch die Menschwerdung des Sohnes potentiell schon mitgesetzt. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist keine Antwort auf die Sünde, sondern die Erfüllung des ewigen Verlangens Gottes, Mensch zu werden und aus jedem Menschen einen »Gott aus Gnade« zu machen: einen »Anderen«, der an dem göttlichen Leben teilnimmt und die göttliche Liebe erwidert.

Die Größe der Geschichtsmetaphysik Berdjajews liegt darin, daß er durch die Annahme einer »Geschichte in Gott« die himmlische und die irdische Geschichte in die geschichtliche Wechselbeziehung von göttlicher Liebe und menschlicher Freiheit setzen kann: Die menschliche Geschichte ist wesentlich Freiheitsgeschichte. Als Freiheitsgeschichte ist sie zugleich die Passionsgeschichte Gottes. Zentrum und Angelpunkt der gott-menschlichen Geschichte ist das Kreuz des menschengewordenen Gottes auf Golgatha. »Nicht nur der gerechteste Mensch ist gekreuzigt worden, der Sohn Gottes ist gekreuzigt worden! Das unverdiente Leiden ist göttliches Leiden. Und das Leiden des schuldlosen Gottes bringt jedem menschlichen Leiden Erlösung.«<sup>82</sup> Das Kreuz steht im Zentrum der menschlichen Freiheit und zugleich im Mittelpunkt des Leidens Gottes. Die Erkenntnis des Kreuzes

81. Ebd. 80 f.

82. Geist und Wirklichkeit, 112.

Christi macht »das Metaphysische geschichtlich« und »das Geschichtliche metaphysisch«. Die irdische Freiheitsgeschichte wird als ein Moment der himmlischen Geschichte erfaßt, denn die Tragödie der menschlichen Freiheit ist die Leidensgeschichte der göttlichen Liebe. Berdjajew stellt die Theologie der Geschichte als Theologie der Freiheit dar und umgekehrt. Seine Kreuzestheologie ist die Antwort auf das Theodizeeproblem, das aus der Theologie der Geschichte und der Freiheit entsteht:

»Das Böse und das Leiden existieren in der Welt, weil die Freiheit existiert; die Freiheit existiert ohne Ursache, sie ist eine Grenze. Und Gott selbst leidet, Gott wird gekreuzigt, weil die Freiheit existiert. Die göttliche Liebe und das göttliche Opfer sind Gottes Antwort auf das Mysterium der Freiheit, das auch am Ursprung des Bösen und des Leidens steht. Auch die göttliche Liebe und das göttliche Opfer sind Freiheit.«<sup>83</sup>

### § 6 Gott und das Leiden

Die von uns dargestellte *Theologie der Passion Gottes* setzt die Theodizeefrage als ihren universalen Verstehenshorizont und ihren Relevanzpunkt voraus. Darum müssen wir dieses Fundament am Schluß genauer diskutieren.

Im Leiden entsteht die Frage des Menschen nach Gott, denn das unbegreifliche Leiden stellt den Gott des Menschen in Frage. Das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes ist eine unbestreitbare Widerlegung der Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes im Himmel. Denn ein Gott, der Unschuldige leiden läßt, der sinnlosen Tod zuläßt, ist es nicht wert, Gott genannt zu werden. Wo das vielfältige Leiden der Lebendigen im Schmerz ins Bewußtsein dringt, da geht das kindliche Ur- und Gottvertrauen verloren. Der im Schmerz zerrissene Mensch steht allein da. Es gibt keine Erklärung für das Leid, die seinen Schmerz beseitigen könnte. Es gibt keinen Trost einer höheren Weisheit, der seinen Schmerz beschwichtigen könnte. Der im Schmerz über das Leid aufschreiende Mensch hat seine eigene Ehre, die ihm weder Menschen noch Götter rauben können. Das macht die Geschichte Hiobs deutlich. Keine Theologie kann seitdem unter das Niveau Hiobs gehen. Die Theologie der »Freunde Hiobs« ist widerlegt. Gibt es einen wirklichen theologischen Freund Hiobs außer dem Gekreuzigten von Golgatha?

Im Protest-Atheismus der Neuzeit steckt auch etwas von der Ehre Hiobs:

»Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren; Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott

83. Ebd. 122.

beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.«<sup>84</sup>

Georg Büchner hat mit diesen Sätzen klassisch das Problem beschrieben: Das Leiden ist der Fels des Atheismus, denn an ihm erleidet jeglicher Theismus Schiffbruch, der von der Illusion einer »heilen Welt« lebt.

Kann sich jedoch der Atheismus auf diesem Fels des Leidens halten, wenn doch erst die Anklage Gottes das Leiden zum Schmerz und den Schmerz zu einem so harten Felsen macht? Dies ist die andere Seite in der Erfahrung des Leidens: Gäbe es die Sehnsucht nach Leben nicht, dann würden die Lebendigen nicht leiden. Gäbe es die Liebe zur Gerechtigkeit nicht, dann gäbe es auch keine Empörung gegen das unschuldige Leiden. Gäbe es die »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« nicht, dann würden wir uns abfinden mit dem, was hier ist, und hinnehmen, was nicht ist. Gäbe es keinen Gott, dann wäre die Welt so, wie sie ist, in Ordnung. *Die Sehnsucht, die Leidenschaft, der Durst nach Gott macht erst das Leiden zum bewußten Schmerz und macht das Bewußtsein vom Schmerz erst zum Protest gegen das Leiden.* Am Fels des Leidens erleidet auch derjenige Atheismus Schiffbruch, für den diese Welt alles ist. Denn auch die Abschaffung Gottes erklärt das Leiden nicht und beschwichtigt nicht den Schmerz. Der im Schmerz über das Leid aufschreiende Mensch hat seine eigene Ehre, die ihm kein Atheismus rauben kann. Auch das macht die Geschichte Hiobs deutlich. Der Rat seiner atheistischen Frau: »Sage deinem Gott ab und stirb« (Hiob 2,9), erreicht die Seele des Gerechten nicht. Er weist diesen Rat schon am Anfang ab. Kein Atheismus kann seitdem unter das Niveau Hiobs gehen. Unterhalb dieses Niveaus gibt es keinen ernstzunehmenden Atheismus, sondern nur noch die Banalität.

Am Fels des Leidens endet der Theismus vom allmächtigen und allgütigen Gott. Am Fels des Leidens endet auch der Atheismus des gottlosen und sich selbst überlassenen Menschen. Was aber beginnt dann am Fels des Leidens in dem Schmerz, der weder eine göttliche Antwort finden noch durch Atheismus abgeschafft werden kann? Es beginnt die Dialektik der offenen *Theodizeefrage*: Stellt das Leiden die Idee eines gerechten und gütigen Gottes in Frage, dann stellt umgekehrt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Güte das Leiden in Frage und macht es zu bewußtem Schmerz. Die alte Theodizeefrage hieß: *Si Deus justus – unde malum?* Der Stachel in der Frage: *unde malum?* ist der gerechte Gott. Ohne die Sehnsucht nach ihm würde man die Frage nicht stellen. Umgekehrt ist der Stachel in der Frage:

84. G. Büchner, Dantons Tod, 3. Akt.

*An Deus justus sit?* Gibt es einen Gott, einen gerechten Gott? die Erfahrung des vielfältigen Leidens.

Gott und das Leiden gehören zusammen, so wie in diesem Leben der Schrei nach Gott und das im Schmerz erfahrene Leiden zusammengehören. Die Gottesfrage und die Leidensfrage sind eine gemeinsame Frage. Sie finden auch nur gemeinsam Antwort, oder keine von ihnen findet eine befriedigende Antwort. In dieser Welt kann keiner die Theodizeefrage beantworten und niemand sie abschaffen. Leben in dieser Welt heißt mit dieser offenen Frage zu existieren und die Zukunft zu suchen, in der die Sehnsucht nach Gott erfüllt, das Leiden überwunden und das Verlorene wiedergebracht werden. Die Theodizeefrage ist keine spekulative, sondern eine kritische Frage. Sie ist die umfassende *eschatologische Frage*. Sie ist keine rein theoretische Frage, denn sie kann nicht mit einer neuen Theorie der vorhandenen Welt beantwortet werden. Sie ist eine praktische Frage, die nur durch die Erfahrung der neuen Welt, in der »Gott abwischen wird alle Tränen von ihren Augen«, beantwortet wird. Sie ist eigentlich überhaupt keine Frage, die man wie andere Fragen stellen oder nicht stellen kann, sondern die *offene Wunde des Lebens* in dieser Welt. Die wirkliche Aufgabe des Glaubens und der Theologie ist es, das Überleben mit dieser offenen Wunde zu ermöglichen. Wer glaubt, gibt sich mit keinen erklärenden Antworten auf die Theodizeefrage zufrieden. Wer glaubt, widersteht auch allen Abschwächungen der Frage. Je mehr einer glaubt, desto tiefer empfindet er den Schmerz über das Leid in der Welt, und desto leidenschaftlicher fragt er nach Gott und der neuen Schöpfung.

Menschliches Leid ist vielfältig an Gestalten. Darum gibt es auch vielfältige Erklärungsversuche in den religiösen Theorien. Die Kirchenväter sind durchweg der rabbinisch-paulinischen Lehre gefolgt: Leid und Tod sind die göttlich verordnete *Strafe für die Sünde* der Menschen. »Der Tod ist der Sünde Sold« (Röm. 6,23). Da alle Menschen sterben müssen, beweist der Tod die Universalität der Sünde. Diese Reduktion von Leid und Tod auf die Sünde führt dazu, den Anfang des Heils in der Vergebung der Sünden zu sehen. In zwei Schritten vollzieht sich dann die Erlösung der Menschen: in Christi Opfertod am Kreuz wird die Sünde der Menschen durch Gnade überwunden. Durch die zukünftige Auferstehung der Toten werden die Sündenfolgen, Leid und Tod, durch Macht überwunden.

Die kausale Ableitung des Leidens und des Sterbens aus der Sünde rief jedoch schon bei einigen Kirchenvätern Bedenken hervor<sup>85</sup>. *Clemens von Alexandrien*, *Origenes* und *Theodor von Mopsuestia* bestritten den Kausal-

85. O. Kirm, Art. Tod, RE<sup>3</sup>, 19, 801–805.

zusammenhang. Sie lehrten, daß der Tod schon mit der Schöpfung des Menschen als eines endlichen Wesens gegeben sei. Er ist darum keine Folge der Sünde und auch keine göttliche Strafe. Damit aber ist der Tod für sie keineswegs der »natürliche Tod«. Sie glaubten, daß Christus nicht nur die Sünde, sondern auch den Tod überwinden werde, denn ewiges Leben muß ein unsterbliches Leben sein. Durch seinen Opfertod am Kreuz erlöst Christus von der Sünde und ihren sittlichen Folgen. Durch seine Auferstehung und durch sein Reich vollendet Christus die Schöpfung am Anfang, indem er den geschaffenen Tod überwindet und sterbliche Menschen in die Unsterblichkeit der göttlichen Herrlichkeit führt. Die physische Erlösungslehre umfaßt das Leid und den Tod des Geschaffenen. Augustin und lateinische Kirchenväter führten dagegen alle Formen des Leidens und des Todes auf die Sünde zurück und juridifizierten die Erlösungslehre zur Gnadenlehre.

Gewiß gibt es einen Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden. Schuld und Schicksal liegen schon nach alttestamentlicher Auffassung so eng beieinander, daß man sie nicht wie zwei verschiedene Akte unterscheiden kann. Wer sich an Gott versündigt, kommt ins Elend. Dieses Elend liegt schon in seiner Sünde selbst. Darum ist der Sünder nicht eigentlich ein noch zusätzlich zu bestrafender Übeltäter, sondern ein Erbärmlicher, dessen man sich erbarmen muß. Gewiß gibt es einen zwischenmenschlichen Zusammenhang zwischen dem Bösen und dem Leiden. Das Leiden der einen ist die Schuld der anderen. Allein dieses moralische und juristische Verständnis des Leidens im Zusammenhang des bösen Tuns sowohl vor Gott wie vor den Menschen ist begrenzt. Es ist nicht zu einer universalen Erklärung des Leidens in der Welt geeignet. Man kann nicht sagen: Wenn es keine Sünde gäbe, dann gäbe es auch kein Leid. Die Erfahrung des Leidens reicht weit über die Erfahrung der Schuld und die Erfahrung von Gnade hinaus. Sie hat ihre Wurzeln in den Grenzen der geschaffenen Wirklichkeit selbst. Ist die Schöpfung am Anfang offen für die Geschichte des Guten *und* des Bösen, dann ist jene anfängliche Schöpfung auch eine leidensfähige und Leid hervorrufende Schöpfung.

Viel mehr als der Zusammenhang zwischen Schuld und Leid schmerzt das *unschuldige Leiden*, das Leiden des Gerechten, das Leiden der Armen und das Leiden der Kinder. Wer einmal die Grenze des genannten moralisch-juristischen Zusammenhangs von Leid und Schuld erkannt hat, findet Momente des »unschuldigen Leidens« in jedem Leiden, auch im Leiden der Schuldigen. Denn daß Schuld mit zugefügtem Leid bestraft werden müsse, ist keine Ansicht, die das Leid in der Welt verringern und überwinden will, im Gegenteil: der Schuld-Sühne-Komplex vermehrt die Leiden in der Welt

und verewigt sie durch die archaisch-religiöse Vorstellung von der gestörten und wiederherzustellenden Weltordnung.

Die bewegendsten Klagelieder in den Psalmen des Alten Testaments sind Schmerzausbrüche der unschuldig Verfolgten und der leidenden Gerechten. Leiden, das über jedes denkbare Maß von Strafe hinausgeht und darum die Suche nach einer verborgenen Schuld nicht mehr aufkommen läßt, ist auch Hiobs Leiden. Im Schmerz über den Verlust geliebter Kinder wird die Schuldfrage gänzlich obsolet. Einen solchen Schmerz kann ein mögliches Verlangen nach Selbstbestrafung nicht befriedigen. Er macht vielmehr dieses Verlangen ganz unsinnig. Die Leiden Kains mögen noch als Strafe für den Brudermord angesehen werden. Die Leiden Hiobs haben damit nichts mehr zu tun. Auch der gebräuchliche Ausdruck vom »unschuldigen Leiden« unterstellt noch, daß man mit einem »schuldigen Leiden« einverstanden sein könnte. Die Erfahrung des Leidens aber geht doch in Wahrheit über die Frage von Schuld und Unschuld weit hinaus und läßt sie als vordergründige Fragen hinter sich.

Die Erfahrung des Leidens reicht so weit, wie die Liebe reicht. Die Liebe, die Leben schafft und lebendig macht, ist das Positive, an dem die Negativität von Leiden und Sterben erscheint und wahrgenommen wird. Was »unschuldiges Leiden« genannt wird, ist – positiv ausgedrückt – das Leiden der Liebe und das Leiden derer, die geliebt werden. Für die Liebe gibt es überhaupt nur »unschuldiges« Leiden, denn wer liebt, kann das Leiden des anderen nicht länger mit ansehen, er will es überwinden. Darum leidet seine Liebe an den Leiden des anderen mit und erfährt an seinem Sterben ihren Tod<sup>86</sup>.

Leiden als *Strafe für Sünde* – diese Erklärung hat nur sehr begrenzten Wert. Leiden erklären zu wollen ist selbst schon höchst fragwürdig. Führt die Erklärung nicht zu Begründung und Befestigung des Leidens und also dazu, daß der Leidende sich mit dem Leiden abfindet, sich einverstanden erklärt? – Gibt er damit nicht die Hoffnung auf die Überwindung des Leidens auf?

Leiden reicht so weit, wie die Liebe reicht, und Liebe wächst durch erfahrenes Leiden – das ist der Wegweiser in das wirkliche Leben.

Die universale Bedeutung des Gekreuzigten auf Golgatha wird durch die *Theodizeefrage* wirklich verstanden. Die *Leidensgeschichte Christi* gehört in die Leidensgeschichte der Menschheit kraft der leidenschaftlichen Liebe, die Christus offenbart. Die Auslegung des Kreuzestodes Christi als Versöh-

86. Vgl. B. Albrecht, Gott und das Leid der Menschen, Meitinger Kleinschriften 52, Freising 1976.

nungsgeschehen im Rahmen der Schuldfrage der Menschen ist der zentrale Teil dieser universalen Bedeutung, aber nicht ihre ganze Fülle.

### § 7 Gottes Freiheit

Die zweite Frage, die in der Theologie der göttlichen Passion zu erörtern ist, ist die Frage nach der Freiheit Gottes. Ist der leidende Gott frei, oder ist er ein Gefangener seiner eigenen Geschichte?<sup>87</sup> Worin gründet die Leidenschaft Gottes, die ihm das Leiden mit seiner Schöpfung und seinem Volk einbringt? Welche Freiheit kann göttliche Freiheit genannt werden?

Eine erste Antwort liegt in der *nominalistischen Dekretenlehre*: Gott ist frei. Er ist zu nichts genötigt. Er kann tun und lassen, was er will. Seine schöpferische und leidende Liebe gründet in seinem grundlosen Ratschluß. *Karl Barth* hat versucht, die nominalistische Lehre von der *potentia absoluta*, besonders in seiner Kritik an Luther, zu überwinden. Dennoch bleibt in seiner Lehre von der Urentscheidung Gottes ein nominalistischer Rand:

»Gott konnte sich an sich selbst und an der unangerührten Herrlichkeit und Seligkeit seines inneren Wesens genügen lassen. Er hat das nicht getan. Er hat den Menschen gewählt zu seinem Bundesgenossen.«<sup>88</sup>

»Dieser Gott braucht uns nicht. Dieser Gott genügt sich selber. Dieser Gott ist in sich selbst selig. Er unterliegt also keinem Bedürfnis, keiner Nötigung, sondern es geschieht in einem unbegreiflich freien Überströmen seiner Güte, wenn er sich selbst dazu bestimmt, einer von ihm verschiedenen Wirklichkeit, der Geschöpfungswelt, *uns* – und uns dazu bestimmt, *ihm* – zu koexistieren.«<sup>89</sup>

»Gott wählt in seiner Liebe ein anderes zur Gemeinschaft mit sich. Gott wählt sich selbst zugunsten dieses Anderen. Gott gibt sich selbst die Bestimmung, sich nicht genügen zu lassen an sich selbst, obwohl er sich selbst genügen konnte.«<sup>90</sup>

Welchen Freiheitsbegriff wendet Barth hier auf Gott an? Bedroht dieser Begriff der absoluten Wahlfreiheit nicht die Wahrheit und die Güte Gottes? Konnte Gott sich wirklich an seiner »unangerührten Herrlichkeit« genügen lassen? Braucht Gott wirklich diejenigen nicht, die er im Leiden seiner Liebe unendlich liebt?

Wenn Gott insofern *die Wahrheit* ist, als er sich selbst ganz *entspricht*, dann

87. Vgl. dazu *M. Welker*, Ed., Diskussion über J. Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«, München 1979, bes. den Beitrag von *K. H. Miskotte*, Das Leiden ist in Gott, 74 ff, und meine Antwort, 168 ff.

88. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik II/2, 181. Zu K. Barths Freiheitslehre vgl. die exakt differenzierende Studie von *G. S. Hendry*, The Freedom of God in the Theology of Karl Barth, *Scottish Journal of Theology*, 31/3, 1978, 229–244. Hendry zeigt, daß Barths Kritik an Hegel, der Gott zu »seinem eigenen Gefangenen« mache, oberflächlich ist. Er weist auch auf Barths Verwendung der Emanationslehre hin, die Barths Nominalismus widerspricht.

89. Ebd. IV/2, 386.

90. Ebd. II/2, 9.

kann seine Offenbarung nur wahr sein, wenn er sich in ihr ganz entspricht. Also müßte er sich in seiner Nichtoffenbarung, in der er sich mit seiner unangerührten Herrlichkeit genügen läßt, widersprechen. Und wenn er sich selbst die Bestimmung gibt, sich nicht an sich selbst genügen zu lassen, obwohl er sich selbst genügen konnte, dann liegt doch ein Widerspruch zwischen seinem Wesen vor und nach dieser Entscheidung und also ein Widerspruch zwischen seinem Wesen und seiner Offenbarung. Das Raisonement »Gott konnte«, »Gott hätte« ist abwegig. Es führt nicht in das Verständnis der Freiheit Gottes hinein. Gottes Freiheit kann der Wahrheit, die er selbst ist, niemals widersprechen: »Er ist treu, er kann sich selbst nicht verleugnen« (2. Tim. 2,13). Gottes Freiheit kann dem höchsten Guten, das sein Wesen ausmacht, nicht widersprechen: »Gott ist Licht, und in ihm ist keine Finsternis« (1. Joh. 1,5). Wenn nun Gott Liebe ist und dieses Sein in der Hingabe seines Sohnes offenbart, ist er dann als Nicht-Liebe überhaupt denkbar? Kann Gott sich wirklich damit begnügen, sich selbst zu genügen, wenn er Liebe ist? Wie sollte der in seiner Liebe leidende Gott einem in unangerührter Herrlichkeit existierenden Gott entsprechen? Wie kann der Gott, der sich im Kreuz des Sohnes verherrlicht, eine »unangerührte Herrlichkeit« besitzen?

Wenn man den ewigen Ursprung der schöpferischen und leidenden Liebe Gottes in einem Willensentschluß Gottes sieht, dann muß man die Vorher-Nachher-Struktur der Zeit in die Ewigkeit Gottes eintragen und von einer Natur Gottes vor und einer Natur Gottes nach diesem Ratschluß reden. Anders könnte man den Entschluß nicht näher bestimmen. Dann aber gibt es zwei Naturen Gottes: Von seiner Natur vor seiner Selbstbestimmung gilt: Gott ist in sich selig und sich selbst genug. Von der Natur nach der Selbstbestimmung gilt: Gott ist Liebe, er wählt den Menschen, er ist sich selbst nicht genug. »Gott muß einerseits als derjenige gedacht werden, der sich selber genügt, niemandes bedarf, und seine Seligkeit muß doch andererseits gedacht werden als bedingt durch die Vervollkommnung seines Reiches.«<sup>91</sup> Als *H. Martensen* diesen Gedanken schrieb, dachte er an die kabbalistische Vorstellung: »In den äußeren Gemächern ist Trauer, aber in den inneren Gemächern ist eitel Freude.«

Offenbar hat Karl Barth selbst Ungenügen an seinen nominalistischen

<sup>91</sup> *H. Martensen*, Die christliche Dogmatik, Berlin 1856, § 51, 94 ff. Als Lösung schlägt Martensen vor: »Diesen Widerspruch vermögen wir nur durch die Betrachtung zu lösen, daß Gott ein zwifaches Leben lebt, ein Leben in sich selber in unverdunkeltem Frieden und in Selbstgenügsamkeit und ein Leben in und mit seiner Schöpfung, in welchem er sich den Bedingungen der Endlichkeit unterwirft, ja seine Macht durch den sündigen Willen des Menschen beschränken läßt.«

Ausführungen über die Selbstbestimmung Gottes empfunden. Darum hat er den Ratschluß Gottes als die Selbstbestimmung Gottes verstanden und in der Selbstbestimmung Gottes ein »freies Überströmen seiner Güte« gesehen<sup>92</sup>. Der ewige Ursprung der schöpferischen und leidenden Liebe Gottes muß beide Seiten haben: Er ist Gottes freie Selbstbestimmung und zugleich das wesenhafte Überströmen seiner Güte. Indem Gott sich *ent-schließt*, *er-schließt* er sich. Nur wenn man beide Seiten sieht, ist Gottes Selbstbestimmung keine Willkür und das Überströmen seiner Güte kein Naturereignis. Darum ist die ständige Polemik im Namen vermeintlicher Freiheit Gottes gegen die Emanationslehre neuplatonischer Herkunft abwegig. Wenn die Selbstbestimmung Gottes keine wesentliche Emanation der Güte Gottes ist, ist sie überhaupt keine Selbstbestimmung. Weder *daß* Gott sich selbst bestimmt noch zu *was* er sich bestimmt, kann als Willkür in dem Sinne angesehen werden, daß es auch hätte unterbleiben können. Gott macht nichts aus sich, was er nicht von Ewigkeit her schon wäre.

Der *formalistische Freiheitsbegriff* führt nicht zum tieferen Verständnis Gottes. Der aus dem römischen Eigentumsrecht stammende Begriff der *absoluten Verfügungsgewalt* ist dem Gott, der Liebe ist, kaum angemessen. Folglich müssen wir uns nach einem materialen Freiheitsbegriff und einem Begriff umsehen, der personale Beziehungen und nicht Eigentümerrechte beschreibt.

Hinsichtlich seiner selbst, seiner Wahrheit und Güte hat Gott keineswegs die Wahl zwischen einander ausschließenden Möglichkeiten. Er kann sich selbst nicht verleugnen! Er hat also nicht die Wahl, Liebe oder nicht Liebe zu sein. Ist er Liebe, dann ist er keineswegs zu »seinem eigenen Gefangenen« geworden, wenn er die Welt liebt, sondern darin vielmehr ganz frei, weil ganz er selbst. Wenn er das höchste Gute ist, dann kann seine Freiheit nicht darin liegen, zwischen Gut und Böse wählen zu müssen. Sie liegt vielmehr darin, das Gute zu tun, das er selbst ist, d. h. sich selbst mitzuteilen.

*Friedrich von Hügel* hat auf die Stufen der augustinischen Freiheitslehre hingewiesen, um mit Recht zu erklären, daß die Wahlfreiheit keineswegs die höchste Stufe der Freiheit darstellt, auch dann nicht, wenn sie zur *potentia absoluta* gesteigert wird<sup>93</sup>. Die Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu müssen, ist geringer als die Freiheit, das Gute zu wollen und es auch zu tun. Nicht schon im *posse non peccare* des Urstandes, sondern erst

92. Siehe Anm. 89.

93. *Fr. von Hügel*, *Suffering and God*, zit. nach B. R. Brasnett, aaO. 124: »Perfect liberty excludes choice.«

im *non posse peccare* der Gnade und der Herrlichkeit nimmt der Mensch an der ewigen Freiheit Gottes teil. Diese ist darum die Freiheit zum Guten. Wer wahrhaftig frei ist, muß nicht mehr wählen. Von der Wahlfreiheit gilt: »Wer die Wahl hat, hat die Qual«. Wer wählen muß, ist ständig vom Bösen, vom Feind, vom Unrecht bedroht, weil dieses als Möglichkeit immer präsent ist. Die wahre Freiheit aber ist keine Qual im Zweifel und in der Bedrohung, sondern die einfältige Freude am Guten.

Die Wahrheit der Freiheit ist keineswegs die Macht und die Herrschaft über Eigentum. Allmacht ist darum keineswegs mit absoluter Freiheit identisch. Freiheit kommt durch die Liebe zu ihrer göttlichen Wahrheit. Liebe ist ein selbstverständliches, fragloses und darum zu keiner Zeit zur Disposition stehendes »Überströmen der Güte«. Wahre Freiheit ist als Selbstmitteilung des Guten zu verstehen.

Karl Barth hat die Vermittlung zwischen seinem Begriff der Freiheit und dem Begriff der Güte Gottes durch die Definition Gottes als des »in Freiheit Liebenden« versucht<sup>94</sup>. Er wollte von der Freiheit Gottes nicht sprechen ohne den ständigen Bezug auf seine Liebe. Freiheit und Liebe Gottes wurden von ihm als komplementäre Eigenschaften aufgefaßt. An dieser Vermittlung von Freiheit und Liebe bleiben jedoch Zweideutigkeiten: Entweder liebt Gott als der Freie, der ebensogut auch nicht lieben könnte, oder seine Freiheit ist nichts anderes als seine Liebe, und er ist als der Liebende frei. Im ersten Fall bleibt ein Element von Willkür bestehen, das die Gegenliebe schwermacht. Im zweiten Fall entsteht eine Tautologie.

Welcher Begriff von Freiheit ist Gott angemessen? Die nominalistischen Begriffe der Wahlfreiheit und der Verfügungsgewalt haben, wie gezeigt, nur sehr begrenzten Wert für das Verständnis der Freiheit Gottes. Sie stammen aus der *Sprache der Herrschaft*. In dieser Sprache ist nur der Herr frei. Die Beherrschten sind unfrei. Sie sind das Eigentum, mit dem der Herr machen kann, was er will. In dieser Sprache bedeutet Freiheit Herrschaft, Macht und Besitz<sup>95</sup>. Dieses Verständnis von Freiheit als Macht und Herrschaft über Besitz wird theologisch verwendet, wenn man davon ausgeht, daß sich »Gott als der Herr« offenbart. Dann ist mit Gottes Freiheit seine Souveränität und Verfügungsgewalt über sein Eigentum, die Schöpfung, und seine Knechte, die Menschen, gemeint.

Der andere Begriff der Freiheit stammt aus der *Sprache der Gemeinschaft*.

<sup>94</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, § 28.

<sup>95</sup> Zum neuzeitlichen Begriff der Freiheit im Banne des possessive individualism vgl. C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, deutsch Frankfurt 1962, 15: »Freiheit ist eine Funktion des Eigentums.«

»Frei« hat hier dieselbe sprachliche Wurzel wie »freundlich, lieb, geneigt sein, erfreuen«. Das deutsche Wort »gastfrei« zeigt diesen Sinn noch heute. Auf dieser Linie heißt Freiheit nicht Herrschaft, sondern Freundschaft. Diese Freiheit besteht in der gegenseitigen und gemeinsamen Teilnahme am Leben und in einer Kommunikation ohne Herrschaft und Knechtschaft. In der wechselseitigen Teilnahme am Leben werden die Personen über die Grenzen ihrer Individualität hinaus frei<sup>96</sup>.

Welche Freiheit entspricht der *Freiheit Gottes*? Der dreieinige Gott offenbart sich als Liebe in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Seine Freiheit liegt darum in der *Freundschaft*, die er den Menschen bietet und durch die er sie zu seinen Freunden macht. Seine Freiheit ist seine verwundbare Liebe, seine Offenheit, sein Entgegenkommen, durch die er mit seinen geliebten Menschen leidet und für sie eintritt und ihnen so ihre Zukunft eröffnet. Durch sein Leiden und sein Opfer, durch seine Hingabe und seine Geduld beweist Gott seine ewige Freiheit. Durch sie »hält er« den Menschen, sein Ebenbild, und seine Welt, die Schöpfung, »frei«. Durch sie wartet er auf des Menschen Liebe, auf sein Mitleid, auf seine Erlösung zu seiner Herrlichkeit durch den Menschen. Durch sie redet er nicht nur als der Herr, sondern hört auch auf den Menschen als der Vater.

## § 8 Gott ist Liebe

Die Theologie der göttlichen Passion gründet in dem biblischen Grundsatz: »Gott ist Liebe« (1. Joh. 4,16). Darum wollen wir am Schluß dieses Kapitels auf diesen Satz zurückkommen und ihn in Thesen entfalten.

1. *Liebe ist die Selbstmitteilung des Guten.* Sie ist die Kraft des Guten, aus sich herauszugehen, sich in anderes Sein hineinzusetzen, an anderem Sein teilzunehmen und sich für anderes Sein hinzugeben. Wenn wir die Liebe als die leidenschaftliche Selbstmitteilung des Guten verstehen, haben wir sie deutlich genug von zerstörerischen Leidenschaften unterschieden. Liebe will leben und Leben geben. Sie will die Freiheit zum Leben eröffnen. Darum ist Liebe die Selbstmitteilung des Guten ohne Selbstaufgabe und die Selbsthingabe des Guten ohne Selbstauflösung. Der Liebende ist ganz in dem anderen, den er liebt, aber er ist in dem anderen ganz er selbst. Die Selbstlosigkeit der Liebe liegt in der Selbstmitteilung des Liebenden, nicht in seiner Selbstzerstörung.

2. *Jede Selbstmitteilung setzt die Fähigkeit zur Selbstunterscheidung voraus.*

96. J. Moltmann, Menschenwürde, Recht und Freiheit, Stuttgart 1979.

Der Liebende teilt sich selbst mit. Er ist der Mitteilende und der Mitgeteilte. Er ist beides zugleich in der Liebe. Liebe ist die Kraft der Selbstunterscheidung und Selbstidentifizierung, und sie entspringt aus diesem Prozeß. Je größer die Selbstunterscheidung des Liebenden wird, desto selbstloser wird die Selbstmitteilung. Wenn wir sagen: »Gott *liebt* die Welt« (Joh. 3,16), dann meinen wir die Selbstmitteilung Gottes an die Welt kraft seiner Selbstunterscheidung und Selbstidentifizierung. Wenn wir sagen: »Gott *ist* Liebe«, dann meinen wir, daß er in Ewigkeit dieser Prozeß der Selbstdifferenzierung und Selbstidentifizierung ist; ein Prozeß, der den ganzen Schmerz des Negativen in sich enthält. Gott liebt die Welt mit ebender Liebe, die er selbst in Ewigkeit ist. Gott bejaht die Welt mit der Kraft seiner Selbstbejahung. Weil Gott nicht nur liebt, sondern selbst Liebe ist, darum muß er als der dreieinige Gott verstanden werden. Liebe kann nicht von einem einsamen Subjekt vollzogen werden. Ein Individuum kann sich nicht mitteilen: Individuum est ineffabile. Ist Gott Liebe, dann ist er zugleich der Liebende, der Geliebte und die Liebe selbst. Liebe ist die sich von Ewigkeit her mitteilende Güte. Die Theologie der Liebe ist eine Theologie der Schechinah, eine Theologie des Heiligen Geistes und darin nicht patriarchalisch, sondern eher feministisch zu nennen. Denn die Schechinah und der Heilige Geist sind das »weibliche Prinzip der Gottheit«.

»Die Dreieinigkeit siehst Du,  
wenn Du die Liebe siehst:  
Denn drei sind der Liebende,  
der Geliebte und die Liebe« (Augustin)<sup>97</sup>.

3. Indem Gott sich zur Selbstmitteilung *ent-schließt*, erschließt er sein eigenes Wesen; sonst wäre sein Entschluß keine Selbstmitteilung des Guten, das er ist. *Er-schließt* er durch seinen Entschluß sein inneres Wesen, dann fließen sein Wesen, seine Güte und sein eigenes Sein in diesen Entschluß ein und durch ihn in die Welt. Nicht aus Zwang und nicht aus Willkür, sondern aus der inneren Lust seiner ewigen Liebe teilt Gott sich anderen Wesen mit. »Gott ist Liebe«, das heißt in diesem Zusammenhang: Gott ist Selbstmitteilung und auch die Lust zur Selbstmitteilung. *Amor extasim facit*: »Die Liebe

97. Augustin, De trin. VII, 12.14:

»Immo vero vides trinitatem,  
si vides caritatem . . .  
Ecce tria sunt, amans  
et quod amatur, et amor.«

Vgl. zu diesem Abschnitt E. Sartorius, Die Lehre von der Heiligen Liebe. 1. Abt. Von der ursprünglichen Liebe und ihrem Gegensatz, Stuttgart 1842, ferner die tief sinnigen Meditationsschriften: Im Banne der Dreieinigkeit, Regensburg 1934; und: Im Geheimnis, Regensburg 1951, ed. Fr. Kronseder SJ.

läßt den Liebenden nicht in sich selbst ruhen, sie zieht ihn aus sich heraus, um ganz in dem Geliebten zu sein« (Dionysius Areopagita). Es entspricht der Liebe, die Gott ist, eine Schöpfung zu schaffen, an der er Freude hat, und sein Anderes, den Menschen, als sein Ebenbild ins Leben zu rufen, das ihm antwortet. Es würde der Liebe, die Gott ist, widersprechen, dieses nicht zu tun. In der Liebe, die Gott ist, liegt schon die Kraft – und in ihr die Sehnsucht, wie Berdjajew sagte –, die Gott aus sich herausführt. In ihr liegt nicht nur die Potenz dazu, sondern auch die Tendenz und die Intention. »Die Liebe als mitteilende findet die eigentliche Stätte ihrer Betätigung noch nicht in Gott selbst, sondern erst da, wo rein freies, ursprüngliches Geben stattfindet, erst da, wo in dem Empfangenden reine Bedürftigkeit ist.«<sup>98</sup> In diesem Sinne »braucht« Gott die Welt und den Menschen. Ist Gott Liebe, dann will und kann er nicht ohne die von ihm Geliebten sein.

4. Gott ist Liebe, d. h. *trinitarisch* verstanden: In Ewigkeit und wesensnotwendig liebt der Vater den eingeborenen Sohn. Er liebt ihn mit zeugender und gebärender Liebe. In Ewigkeit und wesensnotwendig erwidert der Sohn die Liebe des Vaters durch seinen Gehorsam und seine Hingabe an den Vater. Vater und Sohn sind gleichen göttlichen Wesens, aber sie sind nicht dieselben. Der Sohn ist ein anderer als der Vater, aber nicht von anderem Wesen. Die innertrinitarische Liebe ist also *Liebe zum Gleichen*, nicht zum Wesens-anderen. Sie ist notwendige, nicht freie Liebe. Geht diese Liebe aus sich heraus, dann ist sie nicht mehr nur zeugende und gebärende, sondern auch schöpferische, nicht mehr nur wesensnotwendige, sondern auch freie Liebe. Sie gilt nicht mehr dem anderen im Gleichen, sondern dem Gleichen im anderen. Das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug. Wird diese freie und schöpferische Liebe von den Menschen, die durch sie ins Leben gerufen werden, erwidert, dann findet sie ihr Echo, ihre Antwort, ihr Ebenbild und damit ihre Seligkeit in Freiheit und im anderen. Gott ist Liebe, das heißt, er ist zeugende *und* schöpferische Liebe. Er teilt sich dem Gleichen *und* seinem Anderen mit. Gott ist Liebe, das heißt, er ist wesentlich *und* frei erwidrende Liebe. Die Liebe, mit der Gott schöpferisch und leidend die Welt liebt, ist keine andere Liebe, als die er in Ewigkeit ist. Umgekehrt ist die schöpferische und leidende Liebe in dem ewigen Wesen seiner Liebe immer schon inbegriffen. »Die Erschaffung der Welt ist ein Moment des tiefsten Geheimnisses im Verhältnis von Gott Vater zu Gott dem Sohn.«<sup>99</sup> Die Schöpfung ist ein Teil der ewigen Liebesgeschichte zwischen dem Vater und dem Sohn. Sie wird aus der Liebe des Vaters zum

98. I. A. Dörner, Die Unveränderlichkeit Gottes, Leipzig 1883, 355.

99. N. Berdjajew, aaO. 80.

Sohn geschaffen und durch die erwidende Liebe des Sohnes zum Vater erlöst. Die Schöpfung ist da, weil die ewige Liebe sich ihrem Anderen schöpferisch mitteilt. Sie ist da, weil die ewige Liebe Gemeinschaft sucht und in Freiheit erwidert werden will. Darum ist die Geschichte der Schöpfung gewiß als *Tragödie der göttlichen Liebe* anzusehen, die Geschichte der Erlösung aber als *Fest der göttlichen Freude*.

5. Mit der Schöpfung einer Welt, die nicht Gott ist, aber ihm doch entspricht, beginnt die *Selbsterniedrigung Gottes*, die Selbstbeschränkung des Allgegenwärtigen und das Leiden der ewigen Liebe. Einmal muß der Schöpfer seiner Schöpfung jenen Raum einräumen, in dem sie existieren kann. Er muß sich Zeit für sie nehmen und ihr Zeit lassen. Er muß ihr Freiheit lassen und sie frei halten. Die Schöpfung einer Welt ist darum nicht nur ein »Handeln Gottes nach außen«, sondern zugleich auch ein »Handeln Gottes nach innen« und so ein Erleiden Gottes. Schöpfung bedeutet für Gott Selbstbeschränkung, Zurücknahme seiner selbst, also Selbsterniedrigung. Schöpferische Liebe ist immer auch leidende Liebe. Zum anderen nimmt der Schöpfer an seiner Schöpfung Anteil, wenn sie aus seiner Liebe hervorgegangen ist. Darum ist die Schöpfung »zugleich die Unterziehung Gottes unter die aus ihr folgenden Leiden«.

»Wenn Gott alle diese Leiden setzte, so sind es auch Leiden für Gott . . . Der Gedanke der göttlichen Liebe vollendet sich erst, wenn wir uns nicht der Illusion hingeben, Gott leide nicht. Es ist vielmehr ein wesentlicher Punkt in der heiligen Liebe, daß Gott sich selbst dem Leid unterzieht. Das Problem ist nicht nur ein intellektuelles: man fühlt, man lebt das Leid anders, wenn es nichts Zufälliges ist, sondern zum Sinn der Welt gehört.«<sup>100</sup>

Zuletzt ist schöpferische Liebe darum leidende Liebe, weil sie nur durch Leiden schöpferisch und erlösend für die Freiheit des Geliebten wirkt. Freiheit kann nur durch leidende Liebe ermöglicht werden. Das Leiden Gottes mit der Welt, das Leiden Gottes an der Welt und das Leiden Gottes für die Welt sind höchste Formen seiner schöpferischen Liebe, die freie Gemeinschaft mit der Welt und freie Antwort in der Welt will.

6. Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch der Prozeß der *Erlösung Gottes* von den Leiden seiner Liebe verbunden. Seine durch Leiden befreiende und erlösende Liebe will zur Erfüllung in seiner seligen Liebe kommen. Die Liebe wird aber nur selig, wenn sie die Geliebten findet, sie befreit und ewig bei sich hat. Darum und in diesem Sinne ist die Erlösung der Welt mit der Selbsterlösung Gottes von seinen Leiden verbunden. In diesem Sinne leidet nicht nur Gott mit der Welt und für sie, sondern der befreite Mensch leidet

100. E. Troeltsch, Glaubenslehre. Nach den Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, herausgegeben von M. Troeltsch, Leipzig 1925, § 14: Gott als Liebe, 218 ff.

auch mit Gott und für ihn. Die Theologie der Passion Gottes führt zu dem Gedanken der Selbstunterziehung Gottes unter die Leiden. Sie muß darum auch zum Gedanken der eschatologischen Selbsterlösung Gottes kommen. Zwischen diesen beiden Bewegungen liegt die Geschichte der tiefen Gemeinschaft Gottes und der Menschen im Leiden, im Mitleiden miteinander und in der leidenschaftlichen Liebe füreinander.

---

### III. DIE GESCHICHTE DES SOHNES

---

#### § 1 Trinitarische Hermeneutik

Am Ende der theologischen Arbeit der Alten Kirche am Gottesbegriff steht das trinitarische Dogma, wie es im Westen durch das Symbolum Athanasianum festgelegt wurde:

»Fides autem catholica haec est,  
ut unum Deum in trinitate  
et trinitatem in unitate veneremur

...  
Qui vult ergo salvus esse,  
ita de trinitate sentiat.«

Kommt man von diesem dogmatischen Bekenntnis zur Trinität auf die Verkündigung Gottes im Neuen Testament zurück, dann empfindet man die hermeneutische Differenz und fragt sich: Ist die Entwicklung zur kirchlichen Trinitätslehre tendenziell im Neuen Testament schon angelegt, oder ist sie erst das Ergebnis einer nachträglichen Dogmatisierung des Christentums?

Forscher und Theologen des *liberalen Protestantismus* haben aus dieser unübersehbaren Differenz einen unüberbrückbaren Gegensatz gemacht. Sie konnten in der Theologie der Alten Kirche nur eine starre Dogmatisierung der lebendigen Gottesverkündigung der Bibel erblicken: »Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis gewandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie.«<sup>1</sup> Mit diesem Urteil mußten sie allerdings noch einen Schritt weiter zurückgehen: Schon Paulus hat die »Religion Jesu« durch ein dogmatisches Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu verdunkelt und an die Stelle der sittlichen Nachfolge Jesu einen religiösen Christuskult gestellt. Jesus hatte das Reich Gottes verkündigt: »Er wollte keinen anderen Glauben an seine Person und keinen anderen Anschluß an sie als den, der in dem Halten seiner Gebote beschlossen liegt.« Paulus aber verkündigte Jesus als den Christus. Schon die Apostel Jesu verfälschten also die Orthopraxie Jesu in die Orthodoxie des Glaubens

1. A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, Geleitwort von R. Bultmann, Siebenstern-Taschenbuch 27, 1964, 122. Vgl. auch 82 ff. Das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie.

an Christus. *Adolf von Harnack* faßte diese Kritik in die berühmte These: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.«<sup>2</sup>

Ist aber das Bekenntnis zu Jesus dem »Sohn Gottes« nur eine nachträgliche Apotheose Jesu durch seine Verehrer? Ist dieses Bekenntnis nichts anderes als christlicher Personenkult und damit ein Aberglaube, der von der Sache Jesu ablenkt?

Der kritische Ernst dieser Fragen soll nicht bestritten werden. Sie entstehen aber aus einer hermeneutischen Vorentscheidung, die höchst fragwürdig ist: Geschichte ist Geschichte des Menschen, und menschliche Geschichte ist das Reich der Sittlichkeit. Darum muß Jesus als Mensch verstanden werden. Als Mensch aber ist er nur maßgeblich, sofern er Vorbild für das eigene sittliche Handeln zu werden vermag. Alle theologischen Aussagen des christlichen Glaubens über Gott sind deshalb als Ausdrücke der christlichen Sittlichkeit zu begreifen und zu interpretieren. Können sie nicht als Ausdruck sittlicher Existenz verstanden werden, dann sind sie als dogmatisch zu verwerfen.

Aus der Trinitätslehre läßt sich seit *Kant* »nichts für das Praktische ausmachen«<sup>3</sup>. Seit *Schleiermacher* kann sie nicht als »unmittelbare Aussage des frommen Selbstbewußtseins« gelten<sup>4</sup>. Sie ist darum unbiblich, nicht-jesuanisch, spekulativ, überflüssig für den Glauben und schädlich für die Sittlichkeit. Diese allgemein gewordene Kritik an der kirchlichen Trinitätslehre ist auf die Vorentscheidung zurückzuführen, die zur sittlichen Interpretation der Bibel geführt hat: Glaube ist wahres Menschsein in sittlicher Hinsicht.

Wenn die Trinitätslehre in ihrer dogmatischen Form nicht selbst im Neuen Testament begründet ist – könnte sie nicht gleichwohl *ein Interpretament* für die in der Bibel verkündete Sache sein? Sie könnte sich doch im Konflikt der verschiedenen Interpretationen als das »richtige« Interpretament herausgestellt haben. Was aber ist die in der Bibel verkündigte »Sache«, für die die spätere Trinitätslehre als das richtige Interpretament angesehen werden kann? Wir nehmen hier die Antwort auf, die *Karl Barth* gegeben hat: Die Bibel ist das Zeugnis von Gottes Wort. Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung. Gott ist in unzerstörter Einheit der Offenbarer, die Offenba-

2. Ebd. 92. Man muß jedoch auch den Satz am Ende des ganzen Abschnitts beachten: »Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden« (93).

3. *I. Kant*, Der Streit der Fakultäten, A 50, 57.

4. *Fr. Schleiermacher*, Glaubenslehre, § 170.

rung und das Offenbarsein<sup>5</sup>. Gott offenbart sich als der Herr. Dies ist nach Barth die biblische Wurzel der Trinitätslehre<sup>6</sup>. Was durch Christus offenbart wurde, ist die konkrete Selbstoffenbarung Gottes. Ihr Inhalt heißt: »Gott offenbart sich als der Herr.« Die Selbstoffenbarung Gottes als des Herrn hat trinitarische Struktur. Darum ist die kirchliche Trinitätslehre das richtige Interpretament für die Selbstoffenbarung Gottes des Herrn. Das zu Interpretierende ist die Gottesherrschaft, das Interpretament ist die Trinitätslehre.

Dies ist eigentlich eine monotheistische Auffassung von der Trinitätslehre. Weil die Herrschaft Gottes nur von einem einzigen, mit sich identischen Subjekt vollzogen werden kann, liegt folglich die Einheit Gottes selbst in der einheitlichen Gottesherrschaft<sup>7</sup>. Die Trinitätslehre soll die Souveränität Gottes nach allen Seiten sichern und auslegen. »Gott ist einer in drei Seinsweisen«, das heißt nichts anderes, als daß Gott »in dreimaliger Wiederholung der eine Gott« ist<sup>8</sup>. So ist er der schlechthin überlegene Herr. So soll er das Du sein, das unauflösbar dem menschlichen Ich gegenübertritt. Die kirchliche Trinitätslehre ist in dieser Hinsicht nichts anderes als »christlicher Monotheismus«<sup>9</sup>.

Der positive Sinn dieser These soll nicht bestritten werden. Sie entsteht aber aus einer hermeneutischen Vorentscheidung, die selbst fragwürdig ist und am Zeugnis des Neuen Testaments geprüft werden muß: Ist wirklich die Gottesherrschaft das zu Interpretierende und die Trinität nur das Interpretament? Geht die Monarchie des einen Gottes der göttlichen Trinität voran? Legt nicht vielmehr umgekehrt die Geschichte der Gottesherrschaft das ewige Leben des dreieinigen Gottes aus?

Jede *monotheistische Auslegung* des neutestamentlichen Zeugnisses gerät in ein ähnliches Dilemma wie die sittliche Auslegung. Auch sie muß die bezeugte Geschichte auf ein einziges Subjekt reduzieren und sie als das Werk dieses einen Subjektes auslegen. Ist Gott das Subjekt dieser Geschichte, dann ist diese Geschichte sein Werk, seine Offenbarung und seine Herrschaft. Er beeinflusst alles und wird von niemandem beeinflusst. Für

5. K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1, § 8, 311 ff.

6. Ebd. 320 ff.

7. Ebd. 369: »Wir können den Begriff der *Herrschaft* Gottes, auf den wir den ganzen biblischen Offenbarungsbegriff bezogen fanden, unbedenklich mit dem gleichsetzen, was in der altkirchlichen Sprache das Wesen Gottes, die *deitas* oder *divinitas*, die göttliche οὐσία, *essentia*, *natura* oder *substantia* heißt. Das Wesen Gottes ist das *Sein* Gottes als göttliches Sein. Das Wesen Gottes ist die *Gottheit* Gottes.«

Ebenso auch O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955, 397: »Gott ist dieser Alleinige als der an uns handelnde *Herr*. Seine Einheit ist μοναρχία.«

8. K. Barth, aaO. 369.

9. Ebd. 374.

den »christlichen Monotheismus« ist »Gott in Christo« das Subjekt dieser Geschichte. Er muß darum von »Gottes Selbstoffenbarung« sprechen, wo nach neutestamentlichem Zeugnis nicht Gott sich selbst offenbart, sondern der Sohn den Vater (Matth. 11,27) und der Vater den Sohn offenbart (Gal. 1,16). Er muß darum von »Gottes Selbsthingabe« sprechen, wo nach neutestamentlichem Zeugnis Gott »seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben hat« (Röm. 8,32) und »der Sohn sich selbst für mich dahingegeben hat« (Gal. 2,20). Der christliche Monotheismus muß also die Darstellung der Geschichte Christi monotheistisch auf das eine göttliche Subjekt reduzieren. Das aber wird der Geschichte Christi nicht gerecht.

Im Grunde leben beide Interpretationsweisen von derselben monistischen Voraussetzung: Geschichte ist das Werk eines einzigen Subjektes, das sich selbst durchsetzt, sei es das Werk des sittlich sich selbst verwirklichenden Menschen, sei es das Werk des sich selbst offenbarenden Gottes. Diese Voraussetzung aber entspricht der biblischen Geschichte nicht. Im neutestamentlichen Zeugnis tritt Jesus als »der Sohn« in Erscheinung. Seine Geschichte entsteht aus einem Zusammenwirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Seine Geschichte ist die Geschichte der wechselseitigen, sich verändernden und darin lebendigen Beziehungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Die Geschichte, in der Jesus als »der Sohn« erscheint, wird nicht von nur einem Subjekt vollzogen. Die Geschichte Christi wird schon im Neuen Testament selbst trinitarisch erzählt. Wir gehen darum von der Voraussetzung aus: *Das Neue Testament spricht von Gott, indem es die weltoffenen Gemeinschaftsbeziehungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes erzählend verkündigt.*

Jene beiden monistischen Interpretationsweisen haben auch einen gemeinsamen Mangel: Ob man die biblische Geschichte als wahren Ausdruck des menschlichen Glaubens oder als einzigartige Offenbarung der einen Gotesherrschaft versteht – diese Ansichten koinzidieren, sofern menschlicher Glaube als unbedingtes Vertrauen und also als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und Gottes Herrschaft als schlechthinige Souveränität aufgefaßt werden. Die so gegensätzlich erscheinenden Interpretationsweisen sind nur die Kehrseiten derselben Sache. Wenn der unbedingten Souveränität Gottes das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit korrespondiert, dann wird die Befreiung des Menschen zur Freiheit undenkbar und unaussagbar.

Wir wollen den biblischen Ansatz der Trinitätslehre so darstellen, daß der trinitarische Ursprung der biblischen Geschichte selbst erkennbar wird. Anders bliebe die Trinitätslehre ein problematischer Nachtrag zum biblischen Ursprung des christlichen Glaubens. Es wird sich daraus allerdings

die weitere Aufgabe einer biblischen Revision der kirchlichen Trinitätslehre ergeben. Endlich muß ständig beachtet werden, die befreiende Kraft des biblischen Zeugnisses zu bewahren und nicht zu verdunkeln.

## § 2 Die Sendung des Sohnes

Um die Trinität in der biblischen Geschichte zu begreifen, beginnen wir mit der Geschichte Jesu, des Sohnes, denn er ist der Offenbarer der Trinität. In seiner historischen und eschatologischen Geschichte werden die Differenzen, die Beziehungen und die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes erkennbar. Wir werden darauf achten, in welchen Beziehungen und Funktionen der Sohnesname im Neuen Testament vorkommt. Da es hier um die Beziehung Jesu zum Vater geht, ist zu unterscheiden zwischen dem Titel »Sohn Gottes« und dem absolut gebrauchten Namen »der Sohn«. Sofern der Titel »Gottes Sohn« synonym mit »Menschensohn« und »Herr« gebraucht wird, bleibt er hier außer Betracht. Denn es ist zu unterscheiden zwischen der Sohnschaft Jesu in Beziehung zum Vater und der Sohnschaft Jesu in seiner vorbildlichen und befreienden Wirkung auf Kinder Gottes. Endlich werden wir bei jeder Station in der Geschichte des Sohnes die darin offenbare Gestalt der Trinität hervorheben. Die einzelnen Stationen in der Geschichte des Sohnes Jesus werden jeweils nach ihrer historischen und ihrer theologischen Seite hin ausgelegt.

### 1. Taufe und Berufung Jesu<sup>10</sup>

Historisch gut bezeugt ist die Tatsache, daß dem öffentlichen Auftreten Jesu die Wirksamkeit des Täufers Johannes voranging, daß Jesus längere Zeit zum Täuferkreis gehörte, daß er von Johannes getauft wurde, dann aber den Täuferkreis verließ, um mit seiner eigenen Botschaft aufzutreten. Die Taufbewegung war damals weit verbreitet. Der Täufer Johannes wurde durch seine Verbindung mit Jesus aus ihr herausgehoben und bekannt.

<sup>10</sup> Ich folge hier *A. Schlatter*, Johannes der Täufer, Basel 1956; *W. Wink*, John the Baptist in the Gospel Tradition, London 1968; *W. Bieder*, Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament, Zürich 1966; *F. Lentzen-Deis*, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, Frankfurt 1970. Vgl. auch *Fr. Mußner*, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, in: Grundfragen der Christologie heute, ed. L. Scheffczyk, QuDisp 72, Freiburg 1975, 77–113.

Jesus ging von der eschatologischen Botschaft des Johannes aus. Diese bleibt darum die Voraussetzung für das Evangelium Jesu.

Johannes predigte »in der letzten Stunde« vor dem kommenden Gottesgericht Umkehr: »Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt« (Matth. 3,10). Im kommenden Zorngericht kann nur bestehen, wer jetzt die angebotene Umkehr vollzieht. Johannes war nicht nur Prophet, sondern eben auch »der Täufer«. Er taufte im Jordan und verkündigte »die Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden« (Mark. 1,4). Der Ort selbst hat symbolische Bedeutung: Er markiert den neuen Exodus aus der Knechtschaft und den endzeitlichen Einzug ins Gelobte Land: »In der Wüste bereitet den Weg des Herrn« (Jes. 40,3). Johannes hat offenbar keine neue Sekte gegründet, sondern die Umkehr als Volksbewegung angestrebt. Es ist anzunehmen, daß seine eschatologische Botschaft nicht nur auf das kommende Zorngericht Gottes über Israel, sondern auch auf »den Kommenden« ausgerichtet war. »Der Kommende« ist nach Jes. 35,4 eine Chiffre für Gott selbst wie auch eine Chiffre für den verheißenen Messias Gottes (Matth. 3,11).

Jesus hat sich öffentlich zur Taufe des Johannes bekannt und sie gepriesen: Seine Taufe war »von Gott« (Mark. 11,30), er kam »auf dem Weg der Gerechtigkeit« (Matth. 21,32), er war »mehr als ein Prophet« (Matth. 11,9), ja »der größte aller Menschen« (Matth. 11,11).

Jesu Taufe durch Johannes gilt als historisch, weil es für die christliche Gemeinde anstößig gewesen sein mußte, daß ihr Erlöser selbst die Taufe zur Vergebung der Sünden empfangen hat<sup>11</sup>. Nach der Erzählung Mark. 1,9–11 geschah in der Taufe die *messianische Berufung Jesu*. In der Tat begann Jesu öffentliches Wirken nach seiner Taufe durch Johannes. In seiner Taufe zusammen mit vielen anderen wird ihm das Besondere seiner Berufung widerfahren sein. Die deutenden Berichte sprechen davon, daß »der Geist Gottes auf ihn herabkam«. Darin liegt zunächst seine persönliche Inspiration und Legitimation zum Propheten. Darin liegt aber auch der Beginn der messianischen Zeit, in welcher der Geist »auf alles Fleisch« ausgegossen wird. Diese messianische, nicht nur inspirative Bedeutung der Taufe Jesu wird durch die Vision der »Öffnung des Himmels« und durch die Audition der Stimme Gottes nur unterstrichen. Die prophetisch-messianische Geistbegabung Jesu ist mit der göttlichen Proklamation verbunden: »Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe« (Mark. 1,11), bzw. »dies ist mein geliebter Sohn« (Matth. 3,17). Was ist mit dieser Erklärung Jesu zum »Sohn« gemeint? Diese Anrede nimmt offenbar das

11. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1978<sup>3</sup>, 92.

israelitische Königsritual in Ps. 2,7: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt« auf, das selbst schon messianische Dimensionen aufweist (»heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe und der Welt Enden zum Eigentum geben«). Im Augenblick der Inthronisation wird der König zum »Sohn Gottes« erklärt.

Es ist jedoch zu beachten, daß die synoptischen Evangelien einfügen: »Du bist mein *geliebter* Sohn.«<sup>12</sup> Der »liebe« Sohn ist in den alttestamentlichen Überlieferungen immer der *einzig* Sohn, wie z. B. Isaak. Das weist darauf hin, daß Jesus in ähnlicher Weise »der Sohn« ist wie Israel selbst (Dt. 32,6.18; Jes. 3,4) oder der König (2. Sam. 7,14 ff) oder auch der Messias. Er steht in einem besonderen Verhältnis zu Gott, einem Verhältnis, dem das Verhältnis Isaaks zu seinem Vater Abraham entspricht. Johannes ersetzt den »geliebten Sohn« durch den Ausdruck »der eingeborene Sohn« (Joh. 1,14 u. ö.), Paulus wählt den Ausdruck »der eigene Sohn« (Röm. 8,32). Auch diese Wendungen weisen auf Isaak hin, wie Hebr. 11,17 beweist. Das ist wichtig für das Verständnis der Hingabe des Sohnes durch den Vater am Kreuz.

Es ist ferner zu erwägen, daß nicht allein an den Sohn Gottes von Ps. 2,7, sondern auch an den *Knecht Gottes* aus Jes. 42,1 gedacht werden kann: »Siehe, mein Knecht, den ich halte, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe.«<sup>13</sup> Die Geschichte Jesu war nicht die Siegesgeschichte eines messianischen Triumphators, sondern eher die Leidensgeschichte des in Jes. 53 verheißenen Gottesknechtes. Offenbar wurde jedoch schon sehr früh in der christlichen Überlieferung der Sohnesname mit der Passionsgeschichte Jesu verbunden, so daß die Leidensgeschichte des Gottesknechtes die Hoheit des königlichen Sohnes Gottes ausmacht.

Die absolute Verwendung des Sohnesnamens in der Taufgeschichte Jesu legt es nahe, die Offenbarung Jesu, von der Matth. 11,27 berichtet, auf die Taufe zu beziehen:

»Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater,  
und niemand kennt den Sohn denn nur der Vater,  
und niemand kennt den Vater denn nur der Sohn  
und wem es der Sohn will offenbaren.«

Von einem solchen exklusiven wechselseitigen Erkennen, Lieben und Teilhaben spricht im Neuen Testament sonst nur das Johannesevangelium. Gleichwohl spricht nichts gegen den synoptischen Ursprung und nichts

12. Ebd. 249.

13. *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 60 f. Dazu kritisch *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1963, 80 ff; *M. Hengel*, Der Sohn Gottes, Tübingen 1975, 104.

gegen den palästinisch-jüdischen Hintergrund dieser Offenbarungsformel. Sie hat in den israelitischen Vorstellungen von der ewigen Weisheit Gottes – später Schechinah genannt – ihre Vorgeschichte. Schon die Weisheit wurde als »Kind Gottes«, als »Tochter« oder »Sohn«, hypostatisch gedacht<sup>14</sup>.

Prov. 8 spricht von der *Weisheit Gottes* wie von einer Person mit eigenem Bewußtsein und Willen. Sie ist mehr als eine »Eigenschaft« Jahwes. Sie ist aber auch wohl noch nicht ontologisch als eine göttliche »Hypostase« gedacht. Darum sollte man überhaupt nicht von einer »Weisheitsspekulation« reden. Durch die Weisheit, die Gott »über alle seine Werke ausgegossen« hat (Sir. 1,9), wohnt Gott selbst geheimnisvoll der Schöpfung ein (Hiob 28). Die Weisheit ist darin identisch mit dem »Geist« Gottes, von dem alles Lebendige lebt. Ihre Einwohnung ist eine Gestalt der »Herrlichkeit« Gottes, die nach Jes. 6,3 »alle Lande erfüllen« wird. Wird diese Weisheit Gottes der »Liebling« genannt (Prov. 8,30), an dem Gott sein Entzücken hat, weil er »vor ihm alle Zeit spielt«, dann ist sie eins mit Gott und zugleich Gott gegenüber ein eigenes Subjekt.

Man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen: Im Grunde ist an Israel im Ganzen gedacht und nicht nur an einzelne Figuren in Israel, wenn Jesus »der Sohn« genannt wird. »Israel ist mein erstgeborener Sohn« (Ex. 4,22). Mit diesem Namen wird das Volk aus der Knechtschaft in Ägypten gerufen. Die Flucht Josephs mit Maria und dem Kind nach Ägypten soll nach Matthäus das Wort erfüllen: »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen« (Hos. 11,1; Matth. 2,15). Auch in anderen Zügen der synoptischen Darstellung der Geschichte Jesu spiegelt sich die Geschichte ganz Israels wider, z. B. in den 40 Tagen der Versuchung in der Wüste. Die Repräsentation des ganzen Israel reicht bis in die Passion »des Sohnes« hinein.

Das gegenseitige Erkennen des Vaters und des Sohnes ist ein gegenseitiges Lieben. Das gegenseitige Lieben zwischen dem Vater und dem Sohn ist ein Lieben von einander Gleichen, darum ist es exklusiv. Der Eingangssatz Mt. 11,27 bezeichnet die Einsetzung des Sohnes zum Herrn der Gottesherrschaft durch den Vater. Der letzte Satz unterscheidet das Offenbare von dem exklusiven gegenseitigen Erkennen des Vaters und des Sohnes und macht Erkenntnis kraft Offenbarung zur Erkenntnis des Ungleichen. »Gleiches wird von Gleichem erkannt« gilt für das exklusive Verhältnis des Vaters und des Sohnes zueinander. »Ungleiches erkennt sich« gilt von der

14. Vgl. dazu *F. Hahn*, aaO. 322 ff; *J. Jeremias*, aaO. 65 ff; *L. Goppelt*, aaO. 251 ff; sowie *G. von Rad*, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, bes. 189 ff; *G. Fohrer*, Art. σοφία, ThWNT VII, 489 ff zu Hiob 28 und Prov. 8.

Offenbarung durch den Sohn an die Menschen. Diese Sentenz läßt nur eine trinitarische, keine monotheistische Deutung zu<sup>15</sup>.

Dieses Offenbarungswort bezeichnet genau, was Jesus vom Täufer Johannes unterscheidet, warum sich Jesus von Johannes trennt, und es bezeichnet, worin die Botschaft Jesu über die eschatologische Umkehrbewegung seiner Zeit hinausging.

Die äußere Differenz ist deutlich erkennbar: Johannes verkündet das kommende Reich als Zorngericht Gottes über die Sünden der Menschen, ruft zur Umkehr in der letzten Stunde und bietet die Taufe als letzte Rettung an. Jesus verkündet das kommende Reich als das Reich der kommenden Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Nicht durch Anklage der S~~ü~~nder, sondern durch Vergebung der Sünden stellt er es dar. Was Johannes in der Jordantaufer darstellt, kommt in Jesu Evangelium zum messianischen Durchbruch. Für Jesus ist das Evangelium vom Reich eine messianische Freudenbotschaft, keine apokalyptische Weltbedrohung. Die Zeichen, die ihn ausweisen, sind nicht die Zeichen des Weltunterganges, sondern die Zeichen der messianischen Zeit: »Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, den Armen wird das Evangelium gepredigt« (Matth. 11,5). Das aber bedeutet nach Jes. 35,4: »Seht, euer Gott kommt und wird euch helfen.« Im Unterschied zu den Johannesjüngern fasten die Jünger Jesu nicht. Sie emigrieren nicht aus dem unterdrückten Land in die Wüste, sondern gehen mit Jesus in die Dörfer und lehren das Volk. Johannes lebte asketisch in Erwartung des Gerichts, Jesu Leben ist ein festliches Leben in der Freude des anbrechenden Reiches Gottes.

Worin ist diese Differenz innerlich begründet? Sie ist darin begründet, daß Jesus den Herrn des kommenden Reiches als seinen Vater erkennt und verkündet. Darin liegt seine einzigartige Vollmacht. Der Inhalt der Jesus durch Taufe und Berufung zuteil gewordenen Offenbarung muß in diesem Namen Gottes liegen, den er einzigartig und exklusiv verwendet hat: *Abba, mein Vater*<sup>16</sup>. So wurde Gott in den israelitischen Traditionen nicht angeredet. Der Name »Abba« betont nicht die Vaterherrschaft Gottes, sondern eine unerhört vertraute Intimität. So hatte auch Johannes den Herrn des kommenden Gerichtes nicht verstanden. Die Offenbarung des Vaternames Gottes ist die neue und einzigartige Botschaft Jesu. Der Vatername prägt seine Verkündigung vom kommenden Reich, seine Hinwendung zu Armen und Kranken, seine Gebete und seine Bereitschaft zum Leiden.

15. Gegen L. Goppelt, aaO. 251, der von einem »wechselseitigen Erkennen zwischen Gott und Mensch« spricht.

16. Dazu J. Jeremias, *Abba*, Göttingen 1966, 15–67; ders., aaO. 67 ff.

Nach den christlichen Überlieferungen hat Jesus Gott nie als Vater überhaupt oder als unseren Vater, sondern stets exklusiv als »meinen Vater« angerufen. Er hat ihn als »meinen Vater im Himmel« offenbar gemacht. Daraus folgt, daß Jesus sich in der Beziehung zu seinem Gott und Vater als »der Sohn«, als »der geliebte Sohn«, als der »eigene« oder »eingeborene Sohn« verstanden hat<sup>17</sup>. Das bedeutet nicht, daß er sich auch als »Gottessohn« verstanden hat und bekennen ließ. Er ist *der Sohn des Vaters*. Der allgemeine Titel »Gottessohn« und die besondere Sohnesbeziehung zu seinem Vater wurden in urchristlichen Traditionen erst später verschmolzen. Darum ist hier nur nach der Bedeutung des exklusiven Gebrauchs des Vaternamens und des absoluten Gebrauchs des Sohnesnamens für die Verkündigung und das Verhalten Jesu zu fragen.

Wie verhält sich die eschatologische Reichsbotschaft des Messias Jesus zu dieser exklusiven Vateroffenbarung des »Sohnes« Jesus?

Es ist merkwürdig, daß diese Frage selten gestellt wird und die Darstellung der Reichsverkündigung Jesu oft keine Rücksicht auf die Vateroffenbarung Jesu nimmt. »Vaterschaft gibt es nur im Bereich der basileia.«<sup>18</sup> Ist es aber nicht genau umgekehrt? Jesus verkündete nicht das Reich Gottes, *des Herrn*, sondern das Reich Gottes, *seines Vaters*. Nicht Herrschaft prägt die Vaterschaft Gottes, sondern umgekehrt prägt die Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus, dem Sohn, die Herrschaft und das Reich, das Jesus verkündet. Das gibt dem von ihm verkündeten Reich eine neue Qualität. Die basileia gibt es nur im Bereich der Vaterschaft Gottes. In diesem Reich ist Gott nicht Herr, sondern barmherziger Vater. In diesem Reich gibt es keine Knechte, sondern nur freie Kinder Gottes. In diesem Reich wird nicht nach Gehorsam und Unterordnung, sondern nach Liebe und freier Teilnahme gefragt.

Wie offenbart Jesus das Reich, das er verkündet? Er offenbart es, wie der Anschluß an die Offenbarungsformel, Matth. 11,28 f, zeigt, indem er sich des armen Volkes »erbarmt«, indem er Mühselige und Beladene zu sich ruft und sie erquickt, indem er den Armen die frohe Botschaft bringt, daß ihnen das Reich gehört, und die Unterdrückten in die Freiheit seiner Gemeinschaft nimmt. Sein Reich ist das Reich des »Erbarmens«. Damit ist im Hebräischen die Zuneigung und die Schmerzempfindung der Mutter zum

17. Vorsichtiger urteilt *M. Hengel*, aaO. 99: »Auch wenn Jesus sich wahrscheinlich nicht *expressis verbis* als »Sohn Gottes« bezeichnet hat, so liegt doch in seinem »sohnhaften« Verhalten zu Gott als Vater die eigentliche Wurzel zu diesem nachösterlichen Titel.«

18. *J. Jeremias*, aaO. 176. Ist die Vateroffenbarung für Jesus so zentral, wie Jeremias m. E. mit Recht gezeigt hat, dann sollte man nicht mehr von »Königsherrschaft Gottes« (ebd. 40 ff), sondern von der Vaterherrschaft Gottes sprechen.

Kind in ihrem Leibe gemeint. Diese spontane leibliche Bewegung ist ein mütterliches Symbol. Wird Gott der »Erbarmer« und »barmherzig« genannt, dann wird die elementarste Form mütterlicher Liebe von ihm ausgesagt. Darum wird Gottes Erbarmen Jes. 49,15 mit dem Erbarmen einer Mutter und Ps. 103,13 mit dem Erbarmen eines Vaters über seine Kinder verglichen. Sein Reich ist mithin das Reich des »mütterlichen« und »väterlichen« Erbarmens, nicht das Reich herrscherlicher Hoheit und knechtischer Unterwerfung. Es ist das Reich, das »der Sohn« durch seine Brüderlichkeit und Freundschaft offenbart. Nicht als Herr über alles ist Gott Vater, sondern als der Vater des Sohnes Jesus ist er der Herr der kommenden Freiheit des Alls. Dies zeigt zuletzt auch das »Vaterunser«-Gebet: Es ist das Reich *des Vaters*, der Wille *des Vaters* und der Name *des Vaters*, um dessen Kommen, Geschehen und Heiligung in der Gemeinschaft Jesu gebetet wird. Durch die Offenbarung des Vaternamens hat Jesus der Verkündigung des Reiches Gottes unverwechselbar seinen eigenen Charakter gegeben. Es folgt gegen Harnack daraus, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn in »das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hineingehört«. Es folgt ferner, daß nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn in das Reich gehört, das Jesus verkündigt hat. Es ist keine Trennung von Reichsverkündigung und Person Jesu möglich. Denn das Reich, das Jesus verkündigt, ist das Reich, das der Vater dem Sohn übergeben hat. Es hat keine monotheistische Struktur, wie der Ausdruck »Herrschaft« nahelegt, sondern eine trinitarische Struktur, wie die Beziehung Jesu des Sohnes zu seinem Vater beweist, dem das Reich gehört und der es dem Sohn zur Offenbarung und Ausbreitung überträgt. Es ist, wie der spätere Kolosserbrief sagt, »das Reich seines geliebten Sohnes« (1,13).

## 2. Die Sendung des Sohnes

Für die synoptischen Evangelien beginnt die messianische Berufung Jesu mit seiner Taufe im Geist Gottes. Es ist verständlich, daß Paulus und Johannes aus betont nachösterlicher Sicht in dieser Berufung Jesu seine ewige Sendung durch Gott den Vater erblicken. Die *Sendungsformel* begegnet immer mit dem Namen des Sohnes für den Gesandten<sup>19</sup>. Der Sendende

19. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich 1963, 108 ff; W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1969<sup>2</sup>, 115 ff; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 215 ff. Auch bei der christologischen Sendungsformel ist an die Sendung der Weisheit Gottes zu denken: »Sende sie aus den heiligen Himmeln, und vom Thron deiner Herrlichkeit schicke sie«

wird als Gott oder Vater bezeichnet. Die Sendungsformel ist weiter als die Berufungsgeschichte Jesu. Sie umfaßt das ganze Kommen, die ganze Erscheinung und Wirksamkeit Jesu unter dem Gesichtspunkt seiner göttlichen Herkunft. Wir nehmen hier die paulinische Theologie auf, weil in ihr die soteriologische Bedeutung der Sohnschaft Jesu besonders betont wird.

»Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Sohnschaft empfangen« (Gal. 4,4).

Die Sendung des Sohnes umfaßt die Geburt und die Beschneidung Jesu. Der Sohn wird dem Gesetz unterworfen, damit er die erlöst, die unter dem Gesetz leben: die Juden. Er erlöst sie zu seiner eigenen Existenz und Gottesbeziehung: zur Sohnschaft. Damit erfüllt er Israels wahre Bestimmung. Sendet nach dieser Auskunft Gott »seinen Sohn«, dann wird der Sohn des Vaters, nicht ein »Gottessohn« gesandt. Die von Paulus verwendete Sohnesvorstellung entspricht der im vorigen Abschnitt dargestellten christlichen Tradition. In der Sendung wird der Sohn ganz von dem Vater her verstanden, und der Vater wird durch den Sohn in dieser Sendung als Vater offenbar. Durch die Sendung des Sohnes wird darum die Sohnschaft vermittelt und im Glauben empfangen. Sohnschaft bezeichnet also wohl das besondere Verhältnis Jesu zu dem, der ihn gesandt hat, doch ist dieses Verhältnis nicht mehr nur exklusiv, sondern zugleich inklusiv. Es wird den Glaubenden so mitgeteilt, daß sie in es hineingenommen werden. Der Unterschied zwischen der Sendung und dem Empfangen verbietet es jedoch, die Sohnschaft Jesu auf die Sohnschaft der Glaubenden oder umgekehrt die Sohnschaft der Glaubenden auf die Sohnschaft Jesu zu reduzieren.

Die andere Sendungsformel findet sich Röm. 8,3:

»Gott sandte seinen eigenen Sohn in der Gleichheit des sündlichen Fleisches, . . . auf daß die Gerechtigkeit in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist.«

Wieder ist der Sendende der Vater, denn in der Sendung des »eigenen Sohnes« offenbart sich Gott als der Vater des Sohnes. Die Sendung in der Gestalt des sündlichen Fleisches dient wie in der Satzstruktur von Gal. 4,4 der Überwindung dieses Fleisches durch den Wandel im Geist. War dort das Ziel der Sendung die Mitteilung der Sohnschaft, so hier das Leben im

(Weish. 9,10). Siehe auch *F. Christ*, *Jesus Sophia*. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, Zürich 1970.

Geist. Es ist das Leben im Geist der Kindschaft Gottes. Das zeigt Röm. 8,15:

»Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater.«

Wenn Paulus hier das semitische Abba in den sonst griechischen Text einfügt, dann meint er das Gebet und die Verkündigung des »historischen« Jesus. In der Freiheit des Vater-Gebetes offenbart sich die Sohnschaft. Durch das Abba-Gebet werden die Glaubenden in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater hineingenommen. Das geschieht durch den Geist. Trotz der Lutherübersetzung »kindlicher Geist« ist hier keine Regression in verantwortungslose Kindlichkeit gemeint, sondern vielmehr Emanzipation: die durch den Sohn Glaubenden sind nicht mehr Knechte des Gesetzes eines göttlichen Herrn, sondern geliebte Kinder des Vaters im Himmel. Sohnschaft und Gotteskindschaft meinen also Befreiung zur Mündigkeit. Als Söhne und Töchter des Vaters werden die Glaubenden in der Gemeinschaft des Sohnes zu »Gottes Erben und Miterben Christi«, d. h. sie bekommen das Hausrecht und Erbrecht im Reich des Vaters und des Sohnes. Das Vater-Gebet ist darum höchster Ausdruck dieser neuen Freiheit der Kinder Gottes und dieses neuen Rechtes der Gerechtfertigten. In der Gemeinschaft des Sohnes reden die Söhne und Töchter mit Gott als mit dem Vater. Gott redet nicht als der Herr, dem man gehorchen muß, ohne zu fragen; Gott hört als der Vater auf die Bitten und Vorschläge seiner Kinder. Die durch den Sohn Befreiten sollen nicht nur hören und gehorchen, sondern auch beten und mitbestimmen. Im Blick auf den Geist der Kindschaft zeigt die Sendung des Sohnes nichts Geringeres als die Öffnung der Gemeinschaft des Vaters zu seinem eigenen Sohn und des Sohnes zu seinem Vater für die Welt.

Während bei Paulus der Vater des Sohnes durchweg als »Gott« bezeichnet wird, finden wir im Johannesevangelium eine konsequente Aufnahme und Weiterführung jener synoptischen Tradition, die von Jesus als »dem Sohn« sprach<sup>20</sup>. Gott wird stets als der Vater bezeichnet, wo Jesus der Sohn genannt wird. Immer sind es der Vater des Sohnes und der Sohn des Vaters. Im 1. Johannesbrief 2,22–24 betreffen Bekenntnis und Verleugnung beide zugleich: »Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, der hat auch den Vater.« Im Johannesevangelium scheint der Offenbarungsspruch von Matth. 11,27 das Grundmuster vieler Aussagen darzustellen: Der Vater liebt den Sohn, der Sohn liebt den Vater. Der Vater

20. J.-A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen 1977.

erkennt den Sohn, der Sohn erkennt den Vater. Alles hat der Vater dem Sohn übergeben: das Gericht, das Leben, das Erbe, die Seinen. Die Sendungsaussagen entsprechen den Offenbarungsaussagen und zeigen auch im Johannesevangelium die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes als eine im Geist weltoffene Gemeinschaft an. Nur die Aussagen über die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater gehen über Matth. 11,27 hinaus.

### 3. Die Gestalt der Trinität

In der synoptischen Geschichte der Taufe und Berufung Jesu sowie der Vateroffenbarung durch Jesus tritt uns eine deutlich erkennbare Gestalt der Trinität entgegen. Sie gründet begrifflich in jener Selbstunterscheidung Gottes, wie sie in der jüdischen Vorstellung von der Weisheit Gottes vorliegt, die in Ewigkeit Gottes geliebtes Kind ist und auf Erden eine Heimat sucht. Durch die Geschichte Jesu wird diese vielgestaltige und im Judentum nirgendwo fixierte Vorstellung konkret.

Die »innere« oder »theologische« Geschichte Jesu ist die Geschichte des Sohnes mit seinem Vater. Sie ist nicht die Geschichte eines Menschen mit einem Gott. In Beziehung auf Gott verstand sich Jesus als »der Sohn«. Die Abba-Offenbarung Gottes beherrschte sein Gottesverhältnis ebenso wie seine Gottesverkündigung an die Menschen. Seine Reichspredigt und seine Wirkung gründen in seinem Verhältnis zu seinem Vater. Darum können sie nicht monotheistisch, sondern müssen trinitarisch verstanden werden: Jesus offenbart Gott als den Vater des Sohnes und sich selbst als diesen Sohn des Vaters. In die Geschichte zwischen diesem Vater und diesem Sohn nimmt er Menschen, Mühselige und Beladene, hinein. Diese Geschichte offenbart er. In seiner Gemeinschaft mit dem Vater liegt das Geheimnis des Reiches, das er den Armen bringt.

Taufe, Berufung, Verkündigung und Wirkung Jesu geschehen durch den Geist und im Geist. Davon spricht die Taufgeschichte ebenso wie die Geschichte von seiner ersten Verkündigung in Nazareth (Luk. 4,18 ff). Dieser Geist läßt den Sohn »Abba, lieber Vater« sprechen. Dieser Geist »führt« Jesus zur Versuchung in die Wüste und zum Leiden und Sterben nach Jerusalem. Er begleitet seine Verkündigung mit Zeichen und Wundern. Es ist der Geist, der vom Vater auf den Sohn kommt. Es ist der Geist der messianischen Zeit, der auf alles Fleisch kommen soll. Die Geschichte Jesu ist ohne das Handeln des Geistes sowenig zu verstehen wie ohne den Gott, den er »meinen Vater« nannte, und wie ohne sein Handeln aus der Existenz »des Sohnes«.

Die Trinität, die in den Sendungsformeln erkennbar wird, hat eine analoge Gestalt. Der Vater sendet seinen Sohn. Der Sohn wird von seinem Vater gesandt. Durch die Sendung wird die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes so weit, daß Menschen in sie aufgenommen werden, um in ihr an der Sohnschaft Jesu teilzunehmen und im Geist den Vater anzurufen. In der Berufung Jesu wird nicht nur die Sendung eines Propheten oder die Sendung des Messias, sondern diese Sendung des Sohnes offenbar. In der Sendung des Sohnes unterscheidet sich Gott von sich selbst und gibt sich hin. Die Sendung des Sohnes gründet also in einer Bewegung, die sich im göttlichen Leben selbst und nicht nur nach außen vollzieht. Sie kommt aus der trinitarischen Unterschiedenheit der Einheit Gottes. Anders ist die Sendung des Sohnes durch den Vater nicht zu verstehen.

Trinität heißt auf dieser Station in der Geschichte des Sohnes:

- Der Vater sendet durch den Geist den Sohn.
- Der Sohn kommt vom Vater in der Kraft des Geistes.
- Der Geist bringt Menschen in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater.

### § 3 Die Hingabe des Sohnes

#### 1. Die Passion Jesu

Die Leidensgeschichte Jesu begann nicht erst mit seiner Gefangennahme und Folterung durch die römischen Soldaten. Sie begann in dem Augenblick, als er sich entschloß, mit Jüngern und Jüngerinnen nach Jerusalem zu ziehen. Seine Leidenschaft für das messianische Reich, die er durch Verkündigung, Heilung und Tischgemeinschaft bei Armen, Kranken und Ausgestoßenen zum Ausdruck gebracht hatte, mußte in Jerusalem auf den Widerspruch der Priester seines Volkes und den Widerstand der römischen Besatzungsmacht stoßen. Der Weg nach Jerusalem stand unter der Ankündigung: »Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden« (Mark. 8,31). Die Passion Jesu hat in seinem Entschluß, nach Jerusalem zu gehen, ihre aktive Seite. Sie ist kein unfreiwilliges, zufälliges Leiden, sondern eine *passio activa*.

Die Passion Jesu hat eine äußere und eine innere Seite. Auf der äußeren Seite stehen die Verwerfung Jesu durch die führenden Schichten seines Volkes als Gotteslästerer und seine Hinrichtung durch die Römer als Auführer gegen die römische Weltordnung. Auf der inneren Seite steht seine Verlassenheit von dem Gott, den er »Abba, mein Vater« genannt und

dessen väterliches Reich er den Armen verkündigt hat. In den Schmerzen, die Jesus von seinem Gott und Vater erleidet, liegt das Besondere dieser Passion auf Golgatha gegenüber der Leidensgeschichte so vieler Unschuldiger und Gerechter. Von der Passionsgeschichte, die sich zwischen dem Vater und dem Sohn ereignet, erzählen die Geschichten von Gethsemane und Golgatha.

In der Nacht vor seiner Verhaftung ging Jesus in den Garten Gethsemane<sup>21</sup>. Er nahm drei Jünger mit sich und »fing an zu zittern und zu zagen«, wie Markus berichtet (14,33). »Er wurde traurig und geriet in Angst«, schreibt Matthäus (26,37). »Meine Seele ist betrübt bis in den Tod«, sagt er (Mark. 14,34) und bittet seine Freunde, mit ihm zu wachen. Dann stürzt er in Entsetzen und Angst auf die Erde nieder (Mark. 14,35). Auch früher hatte er sich oft nachts in die Einsamkeit eines Berges zurückgezogen, um im Gebet des Herzens mit seinem Vater eins zu werden. In Gethsemane will er zum erstenmal nicht mit seinem Gott allein sein. Offensichtlich fürchtet er ihn. Darum sucht er den Schutz der Freunde. Dann kommt das Gebet, das in seiner ursprünglichen Fassung wie eine Forderung klingt: »Vater, dir ist alles möglich, überhebe mich dieses Kelches« (Mark. 14,36): d. h. erspare mir dieses Leiden. Bei Matthäus und Lukas klingt dieses Gebet bescheidener: »Ist es möglich«, oder: »willst du«, so »laß diesen Kelch an mir vorübergehen«.

Welches Leiden ist mit dem »Kelch« – dem »Täumelkelch« – gemeint? Ist es die Bitte um Bewahrung vor dem Tod? Ist es die Bitte um Rettung aus dem Tod? Ich denke, es ist die Angst vor der Trennung vom Vater, das Entsetzen vor dem »Tod Gottes«. Die Bitte Jesu ist von Gott, seinem Vater, nicht erhört, sondern abgewiesen worden. Sonst heißt es: »Ich und der Vater sind eins.« Hier aber entzieht sich der Vater dem Sohn und läßt ihn allein. Darum fallen die Jünger vor Traurigkeit in Tiefschlaf. Jesus hält die Gemeinschaft mit dem Gott, der sich ihm als Vater entzieht, nur im Widerspruch gegen sich selbst fest: »Doch nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe.«

Mit der *nichterhörten* Bitte Jesu beginnt seine wahre Passion, seine Agonie in der Verlassenheit vom Vater. Natürlich ist da auch die einfache Furcht vor dem entsetzlich langen Sterben. Es wäre töricht zu behaupten, als Sohn Gottes hätte Jesus gar keine Todesangst empfinden können, denn seine Seele habe im steten Genuß der göttlichen Seligkeit und Vollmacht gelebt, und nur körperlich habe er gelitten (Augustin). Es wäre aber auch töricht,

21. Zur Auslegung vgl. D. S. Mereschkowskij, *Tod und Auferstehung*, Leipzig 1935; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 2, Göttingen 1973.

ihn für einen besonders sensiblen Menschen zu halten, der angesichts der Todesqualen in Selbstmitleid verfallen wäre. Die Angst, die ihn ergriffen hat und seine Seele zerreißt, ist das Leiden an Gott. Gottverlassenheit ist der »Kelch«, der nicht an ihm vorübergeht. Das entsetzliche Schweigen des Vaters zum Gethsemanegebete des Sohnes ist mehr als eine Totenstille. Martin Buber nannte es die »Gottesfinsternis«. Es wird nachempfunden in der »dunklen Nacht der Seele« bei den Mystikern. Der Vater entzieht sich. Gott schweigt. Das ist die Erfahrung der Hölle und des Gerichtes.

Luther hat die kirchliche Lehre von der »Höllenfahrt Christi« auf diese Agonie Christi von Gethsemane bis Golgatha bezogen<sup>22</sup>. In der Erfahrung der Gottverlassenheit liegt der tiefste Punkt der Erniedrigung Christi: »Derelinqui enim a deo hoc est a vita et salute ire in regionem longinquam mortis et inferni.« »Nicht nur in den Augen der Welt und seiner Jünger, nein, auch in seinen eigenen Augen sah Christus sich verloren, von Gott verlassen, fühlte sich in seinem Gewissen von Gott verflucht, in der Qual der Verdammten, die Gottes ewigen Zorn fühlen, davor schrecken und fliehen.«<sup>23</sup> So deutete er die Passion des – von Gott – angefochteten Christus. Darum war Christus nicht der vollkommenste Mensch, sondern der am meisten angefochtene und darin der ärmste von allen »Verdammten dieser Erde«. Und er war nicht nur nach seiner menschlichen Natur von Angst und Pein angefochten, wie die scholastische Tradition behauptete, sondern in seiner Person, in seiner Beziehung zum Vater, d. h. in seiner Gottessohnschaft. Auch der viel spätere Hebräerbrief bezieht das Leiden Jesu in Gethsemane auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater:

»Und er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen geopfert zu dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen; und ist auch erhört, darum daß er Gott in Ehren hatte. Und wiewohl er der Sohn war, hat er doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt« (Hebr. 5,7–8)<sup>24</sup>.

Am Ende der Passion Christi steht wieder ein Gebet, nämlich der verzweifelte Aufschrei zu Gott, mit dem Christus stirbt: »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mark. 15,34). Drei Stunden hing er angenagelt am Kreuz, offenbar schweigend im Wundstarrkrampf auf den Tod wartend. Dann stirbt er mit einem lauten Schrei, der tiefste Verworfenheit von dem Gott zum Ausdruck bringt, den er »Abba« nannte, auf dessen messianisches Reich er seine ganze Leidenschaft gesetzt, als dessen Sohn er sich gewußt hat.

22. E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin 1932, bes. 44 ff.

23. Ebd. 45.

24. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1960<sup>11</sup>, 132.

Dies muß wohl der historisch harte Kern der Golgathageschichte sein, denn der Gedanke, das letzte Wort des Heilands an Gott, seinen Vater, hätte dieser Verzweiflungsschrei sein können, hätte nie in der Christenheit Wurzeln schlagen können, wenn er nicht ausgesprochen oder doch im Todesschrei Christi zu hören gewesen wäre.

Man kann sich nicht daran gewöhnen, daß im Zentrum des christlichen Glaubens dieser Schrei des gottverlassenen Sohnes steht. Die Traditions-geschichte zeigt, daß man später den Schrecken, der davon ausgeht, abge-schwächt hat und dies Wort durch frömmere Abschiedsworte ersetzt hat; z. B. Lukas mit den Worten des Abendgebetes aus Ps. 31,6: »In deine Hände befehle ich meinen Geist« (23,46), oder Johannes: »Es ist voll-bracht«. Nur der Hebräerbrief (5,7) erinnert wieder an den »großen Schrei«, mit dem Jesus starb.

Der Schrei wird auch nicht dadurch annehmbarer, daß er wörtlich den Anfang des Psalms 22 darstellt und nach jüdischer Sitte für den ganzen Psalm steht. Einmal endet der Psalm mit einem herrlichen Dankgebet für Errettung aus Todesnot, was auf Golgatha gerade nicht geschehen ist. Zum anderen waren Gekreuzigte nach kurzer Zeit keiner Sprache mehr fähig. Ältere Handschriften des Markusevangeliums drücken den Verlassenheits-schrei sogar noch schärfer aus: »Warum hast du mich der Schmach ausge-setzt?« und »Warum hast du mich verflucht?«<sup>25</sup> Und der Hebräerbrief hält diese Erinnerung an den angefochtenen Christus fest in der Bemerkung, »daß er χωρὶς θεοῦ – fern von Gott, vielleicht besser: Gott-los – »für uns alle den Tod schmeckte« (Hebr. 2,9)<sup>26</sup>. Es ist auch nicht zufällig, daß Christus in diesem Ruf zum einzigen Male Gott nicht vertraulich mit »mein Vater« anredet, sondern wie aus der Ferne und amtlich mit »mein Gott«.

Was er fürchtete, worum er in Gethsemane rang und den Vater anflehte, das ist nicht vorübergegangen, sondern am Kreuz geschehen: der Vater hat ihn verlassen und an die Angst der Hölle dahingegeben. Der sich als »der Sohn« wußte, wird verlassen, verworfen und verflucht: Und Gott schweigt. Christus, so hat es darum Paulus sachgemäß ausgelegt, erlitt von Gethsema-ne bis Golgatha das Gericht Gottes, in dem jeder allein ist und keiner bestehen kann: »Er ist für uns zur Sünde gemacht worden« (2. Kor. 5,21), »er wurde zum Fluch für uns« (Gal. 3,13).

25. D. S. *Mereschkowskij*, aaO. 322; A. von *Harnack*, Probleme im Text der Leidensgeschich-te Jesu, Berlin 1901.

26. O. *Michel*, aaO. 74: »Χωρὶς θεοῦ hat den textkritischen Vorrang. Gott führt Christus in das Leiden (2,10), steigert aber gleichzeitig dies Leiden durch die Anfechtung der Gottverlas-senheit (Mk. 15,34).« Michel hält die kanonische Lesart »ἠτάτη θεοῦ« für »wohl nur Ersatz und Korrektur«.

Wo wurden in der nachösterlichen Gemeinde solche Erinnerungen des Todes Jesu aktuell? In der Feier des Herrenmahls, wie schon Paulus als frühe urchristliche Überlieferung zitiert: »Denn so oft ihr von diesem Brot eßt und diesem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt« (1. Kor. 11,26). Psalm 22 war als ganzer nachweislich für die urchristlichen Eucharistiefiern strukturbildend, weil er von der Verlassenheit und von der Rettung und vom lobpreisenden Dankesmahl des Gerechten spricht<sup>27</sup>. Wenn Evangelien den Todesschrei Jesu mit dem ersten Vers des Psalms 22 wiedergeben, dann haben sie in der Tat den ganzen Psalm vor Augen, weil sie Ostern vor Augen haben und am Tisch des Herrn sprechen. Es kann daher keine Rede davon sein, daß sie mit ihrer Interpretation des Todesschreis Jesu gemeint hätten, der sterbende Jesus habe den ganzen Psalm als Klagegedicht am Kreuz gebetet. Das Zitat des Psalmanfangs meint in diesem Fall gerade nicht die Zitation des ganzen Psalms.

»Die seltsame Vermutung, er habe, als er den ersten Vers des Psalms aussprach, schon an die letzten Verse gedacht, in denen der unschuldig Leidende und zeitweilig von Gott verlassene Gerechte wieder der Gnade Gottes teilhaftig wird . . ., läßt sich durch nichts in den Evangelienberichten begründen.«<sup>28</sup>

So wenig jene altkirchlichen Theologen recht hatten, die, um die Gottheit Christi zu retten, erklärten, Jesus habe das nicht um seiner selbst, sondern nur um unseretwillen gebetet (Cyrill) oder er habe sich nur so schwach gestellt, um Satan zu betrügen und ihn desto sicherer zu überwinden (Athanasius), so wenig haben moderne Theologen recht, wenn sie den inneren Glauben Jesu gegen allen Anschein der Verzweiflung zu retten versuchen. Sie machen Jesus damit nur zu einem Vorbild des Glaubens im Sinne der Devise »verzweifelt, aber dennoch getrost«, und verdunkeln Jesus als Sakrament des Heils, der durch seine Verlassenheit unsere Verlassenheit überwindet.

Wichtig ist zuletzt die Tatsache, daß der Sohn nur hier am Kreuz zum ersten und einzigen Mal in seinem Leben den Vater nicht »Vater«, sondern »Gott«, hebräisch Eloheni, aramäisch Eloi, anredet. Das Gethsemanegebet

27. H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament, in: Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 180–201.

28. D. S. Mereschkowskij, aaO. 320. W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1975<sup>3</sup>, 139 f meint dagegen, die Verwendung von Psalm 22 beweise: »Jesus ist in seinem Glauben nicht zusammengebrochen.« Wer Jesu Glauben am Kreuz für eine Vorbildchristologie verwendet, erkennt damit die alle Sünder rettende Flucherfahrung Jesu am Kreuz. Die modernen psychologischen Erwägungen, nach denen Jesus am Kreuz »zusammengebrochen« oder gerade »nicht zusammengebrochen« (W. Kasper) sei, erfassen nichts von der Wirklichkeit des Geschehens zwischen Jesus und seinem Vater bzw. dem Vater und seinem Sohn. Die heroischen Ausdrücke, mit denen R. Bultmann vom »Scheitern« Jesu am Kreuz spricht, mögen für Helden wie Leonidas bei den Thermopylen angemessen sein, am Kreuz sind sie gänzlich verfehlt.

war noch an den »Vater« gerichtet. Es wurde vom Vater nicht erhört. Am Kreuz hat der Vater den Sohn verlassen, sein Antlitz vor ihm verborgen, wie die Sonne in der tiefsten Finsternis auf Golgatha. Diese Finsternis ist nach Amos 8,9–10 die Trauer über den Verlust des »einzigsten Sohnes«. Genau das ist das »Kreuz« in der Kreuzigung Jesu: die Verlassenheit von dem Gott, den er »meinen Vater« genannt hat und im Verhältnis zu dem er sich als »der Sohn« wußte. Hier wird im Verhältnis zwischen dem »Vater« und dem »Sohn« ein Tod erfahren, der mit Recht als der »ewige Tod«, als »Gottestod« bezeichnet worden ist. Hier wird »Gott« von »Gott« verlassen. Wenn man die Preisgabe des Vaternamens im Todesschrei Jesu ernst nimmt, dann zerbrechen hier sogar die Lebensbeziehungen der Trinität: verläßt der Vater den Sohn, dann verliert nicht nur der Sohn seine Sohnschaft, dann verliert auch der Vater seine Vaterschaft. Die verbindende Liebe wandelt sich zum trennenden Fluch: nur als der Verlassene, Verfluchte ist der Sohn noch der Sohn. Nur als der Verlassende, Dahingebende ist der Vater noch da. Die sich mitteilende und die erwidrende Liebe wandeln sich in unendlichen Schmerz und in das Erleiden des Todes.

## 2. Die Hingabe des Sohnes

*Paulus* kommt mit seiner *Theologie der Hingabe* dem Geheimnis von Golgatha am nächsten<sup>29</sup>. In den Evangelien, die den Tod Jesu im Licht seines Lebens und seines Evangeliums darstellen, hat παραδιδόναι einen eindeutig negativen Sinn. Es bedeutet ausliefern, verraten, übergeben, verstoßen, wie an der Darstellung des »Verräters« Judas zu erkennen ist. Die Verlassenheit Jesu vom Vater am Kreuz meint seine Verstoßung und Verfluchung durch den Vater. Auch Paulus verwendet den Ausdruck »dahingeben« Röm. 1,18 ff für den Zorn und das Gericht Gottes über die Sünde der Menschen. Menschen, die den unsichtbaren Gott verlassen und die Geschöpfe anbeten, werden von Gott verlassen und an ihre Gier dahingegen.

Eine radikale Umkehrung des Sinnes von »dahingegen« bringt Paulus zum Ausdruck, wenn er die Gottverlassenheit Jesu nicht mehr im Licht seines Lebens, sondern seiner Auferweckung ansieht. Der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, ist derselbe, der ihn zum Tod am Kreuz »dahingegen« hat. In der Verlassenheit des Kreuzes selbst, aus der Jesus

29. W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingegen im Neuen Testament*, Zürich 1967, bes. 153 ff, 371 ff. Vgl. auch K. Kertelge, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, QuDisp 74, Freiburg 1976.

ruft: »Warum?«, sieht Paulus schon die Antwort auf den Schrei: »Der auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?!« (Röm. 8,32). Danach hat der Vater den »eigenen Sohn«, wie Paulus hier besonders betont, verlassen, ausgeliefert und an den Tod dahingegeben. Noch stärker sagt Paulus: »Er hat ihn für uns zur Sünde gemacht« (2. Kor. 5,21) und: »er wurde zum Fluch für uns« (Gal. 3,13). Der Vater verläßt den Sohn »für uns«, d. h. um der Verlassenen Gott und Vater zu werden. Der Vater »gibt« den Sohn »dahin«, um durch ihn der »Dahingegebenen« (Röm. 1,18 ff) Vater zu werden. Der Sohn wird an diesen Tod ausgeliefert, um der Verurteilten und Verfluchten Bruder und Retter zu werden.

Der Sohn erleidet das Sterben in dieser Verlassenheit. Der Vater erleidet den Tod des Sohnes. Dem Tod des Sohnes entspricht darum der Schmerz des Vaters. Und wenn der Sohn in dieser Höllenfahrt den Vater verliert, dann verliert in diesem Gericht auch der Vater den Sohn. Hier steht das innerste Leben der Trinität auf dem Spiel. Hier wird die sich mitteilende Liebe des Vaters zum unendlichen Schmerz an der Opferung des Sohnes. Hier wird die erwidernde Liebe des Sohnes zum unendlichen Leiden am Zurückgestoßen- und Verworfensein vom Vater. Was auf Golgatha geschieht, reicht bis in die Tiefen der Gottheit und prägt darum das trinitarische Leben in Ewigkeit.

Nach Gal. 2,20 wurde der Sohn aber nicht nur vom Vater dahingegeben. Er hat sich auch »selbst für mich dahingegeben«. Im Geschehen der Hingabe ist er nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt. Sein Leiden und Sterben war eine *passio activa*, bewußt angetretener Leidensweg, bejahtes Sterben. Nach dem Christushymnus, den Paulus Phil. 2 aufnimmt, besteht die Selbsthingabe des Sohnes in seiner Entäußerung der göttlichen Gestalt, in seiner Knechtsgestalt, in seiner Selbsterniedrigung und darin, daß er »gehorsam bis zum Tod am Kreuz« wird. Für den Hebräerbrief (5,8) hat er »an dem, was er litt, Gehorsam gelernt«. Er litt paradoxerweise an der nichterhörten Bitte, an der Verlassenheit vom Vater. *Daran* hat er Gehorsam und Hingabe »gelernt«. Das entspricht der synoptischen Darstellung der Passionsgeschichte.

Theologisch bedeutet dies eine innere Willenskonformität des dahingegebenen Sohnes mit dem hingebenden Willen des Vaters. Das ist auch der Inhalt der Gethsemanegeschichte. Diese tiefe Willensgemeinschaft entsteht aber genau an dem Punkt der weitesten Trennung des Sohnes vom Vater, des Vaters vom Sohn<sup>30</sup>, im Fluchtod am Kreuz, in der »dunklen Nacht« dieses

<sup>30</sup>. Dazu weitere Überlegungen bei H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1976<sup>2</sup>.

Todes. Am Kreuz sind der Vater und der Sohn so sehr getrennt, daß ihre Beziehungen abbrechen. Jesus starb »gott-los«. Am Kreuz sind der Vater und der Sohn zugleich so einig, daß sie eine einzige Bewegung der Hingabe darstellen: »Wer den Sohn sieht, der sieht den Vater.« Das drückt der Hebräerbrief dadurch aus, daß er sagt, Christus habe sich »durch den ewigen Geist« (διὰ πνεύματος αἰωνίου) Gott geopfert (9,14). Die Hingabe durch den Vater und das Opfer des Sohnes geschehen »durch den Geist«. Der Heilige Geist ist also der Verbindende in der Trennung, der die Verbindung und die Trennung des Vaters und des Sohnes miteinander verbindet.

Paulus hat das Geschehen der Gottverlassenheit am Kreuz als Hingabe des Sohnes und die Hingabe des Sohnes als Liebe Gottes ausgelegt. Was die Liebe Gottes ist, »von der uns nichts scheiden kann« (Röm. 8,39), das ist am Kreuz geschehen und wird am Kreuz erfahren. Der Vater, der seinen Sohn durch alle Abgründe und Höllen der Gottverlassenheit, des Gottesfluches und des endgültigen Gerichtes sendet, ist in seinem Sohn überall bei den Seinen und allgegenwärtig geworden. Mit der Hingabe des Sohnes schenkt er »alles«, und »nichts« kann uns von ihm scheiden. Damit beginnt die Sprache des Reiches Gottes, in welchem »Gott alles in allem« sein wird. Wer Gottes Gegenwart und Liebe in der Gottverlassenheit des gekreuzigten Sohnes erkennt, der sieht Gott dann in allen Dingen, so wie ein Mensch nach einer Todeserfahrung die Lebendigkeit aller Dinge auf zuvor ungeahnte Weise spürt.

Das *Johannesevangelium* faßt die Hingabe in den Spitzensatz zusammen: »So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben« (3,16). Mit dem »so« ist gemeint: »auf diese Weise«, auf die Weise der »für uns« erlittenen Verlassenheit im Tod am Kreuz. Und der 1. Johannesbrief (4,16) definiert Gott darin: »Gott ist Liebe«: Gott liebt nicht nur, wie er auch einmal zürnt. Er *ist* Liebe. Sein Dasein ist Liebe. Er konstituiert sich selbst als Liebe. Das ist am Kreuz geschehen. Diese Definition gewinnt ihr volles Gewicht nur dann, wenn man sich den Weg zu ihr ständig vergegenwärtigt: die Verlassenheit Jesu am Kreuz, die Auslieferung des Sohnes durch den Vater und die Liebe, die für den verlorenen Menschen alles tut, alles gibt, alles erleidet. Gott ist Liebe, d. h. Gott ist Hingabe, d. h. Gott existiert für uns: am Kreuz. Trinitarisch ausgedrückt: der Vater läßt den Sohn sich durch den Geist opfern<sup>31</sup>. »Der

31. So schon *B. Steffen*, Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie, Gütersloh 1920, 152.

Vater ist die Liebe, die kreuzigt, der Sohn ist die gekreuzigte Liebe, und der Heilige Geist ist die unbesiegbare Macht des Kreuzes.«<sup>37</sup> Das Kreuz steht in der Mitte der Dreifaltigkeit. Das hat die an die Offenbarung Johannis anschließende Tradition mit dem Bild von dem »Lamm, das (von Anbeginn der Welt an) geschlachtet ist« (Off. Joh. 5,12), zum Ausdruck gebracht. Ehe die Welt war, war das Opfer in Gott. Es ist keine Trinität denkbar ohne das Lamm, ohne das Opfer der Liebe, ohne den gekreuzigten Sohn<sup>33</sup>. Denn er ist das erwürgte Lamm, das in Ewigkeit verherrlicht wird.

In der Passion Jesu geschieht die Hingabe des Sohnes durch den Vater. In der Hingabe des eigenen Sohnes scheidet sich Gott von sich selbst und opfert sich. Die Hingabe des Sohnes offenbart einen Schmerz in Gott, der nur trinitarisch oder gar nicht verstanden wird.

Die Gestalt der Trinität, die in der Hingabe des Sohnes offenbar wird, stellt sich so dar:

- Der Vater gibt seinen eigenen Sohn an den absoluten Tod für uns dahin.
- Der Sohn gibt sich selbst für uns dahin.
- Das gemeinsame Opfer des Vaters und des Sohnes geschieht durch den Heiligen Geist, der den Sohn in seiner Verlassenheit mit dem Vater verbindet und eint.

32. Dieser erstaunliche Satz stammt von Patriarch Philaret von Moskau, zit. nach *P. Evdokimov*, *Christus im russischen Denken*, Trier 1977, 64, 227.

33. Vgl. dazu *Adrienne von Speyr*, zit. nach *B. Albrecht*, *Eine Theologie des Katholischen*. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs II, Einsiedeln 1973, 156: »Schon in der Wesensverbundenheit des Vaters mit dem . . . an der Sünde leidenden, die Sünde erfahrenden Sohn macht der geistige Gott eine »Erfahrung«: – wenn man so sagen darf – die wesentlich zur Welterlösung gehört. Diese »Erfahrung« erweitert sich beim Tod des Herrn. In der Kreuzesnacht zwischen Vater und Sohn hat Gott die Hingabe in der Gestalt des ständigen Todes selbst . . . erfahren. Er hat eine neue Erfahrung gemacht, die er im ewigen Leben nicht gekannt hat. Er hat also den menschlichen Tod in das ewige Leben aufgenommen . . . Durch diese Aufnahme ins ewige Leben wurde der Tod der Sünde vernichtet, und es blieb nur der Tod als eine Form und ein Gefäß für das göttliche Leben übrig. Jeder in Christus gestorbene Tod ist also künftig ein Weg zum ewigen Leben. Dadurch ist der Tod nicht nur für uns ein anderer geworden, sondern auch die Trinität verhält sich anders zu ihm. Sie steht ihm nicht mehr fremd gegenüber. Der Sohn hat ihn in der Entfremdung vom Vater gekostet, und darum hat ihn auch der Vater in der Trennung vom Sohn gekostet. Selbst die Quelle des Lebens in Gott, der Heilige Geist, ist durch diese Trennung des Vaters vom Sohn berührt und verwandelt worden. Denn während der Dauer der Trennung war diese Quelle gleichsam versiegt und aufgehoben. Sie beginnt sich erst wieder zu ergießen, da der Sohn zum Vater zurückkehrt.« Wenn nach biblischem Zeugnis die Auslieferung des Sohnes » durch den Hl. Geist« erfolgt, ist dieser letzte Satz nicht zu halten. In der Todeserfahrung und in der Höllenfahrt des Sohnes fließt die »Quelle des Lebens« vielmehr in den Tod und in die Hölle hinein. Das Leben, das den Geist schafft, ist »Leben aus den Toten« (Röm. 11,15).

## § 4 Die Erhöhung des Sohnes

Nachdem wir die Geschichte Jesu des Sohnes nach ihrer historischen und theologischen Seite betrachtet haben, wenden wir uns jetzt ihrer eschatologischen Zukunft zu. Seine Auferweckung von den Toten und seine Zukunft in Herrlichkeit sollen unter den Gesichtspunkten der Offenbarung des Sohnes und seiner Heimkehr zum Vater begriffen werden. Dabei soll gezeigt werden, daß auch der eschatologischen Verkündigung des auferstandenen und des kommenden Christus eine trinitarische Struktur zugrunde liegt. Wir konzentrieren uns im folgenden auf diese trinitarische Struktur.

## 1. Die Auferweckung Jesu von den Toten

Ohne an dieser Stelle eine ausführliche Auferstehungstheologie zu entfalten<sup>34</sup>, müssen doch der eschatologische Charakter der Ostererscheinungen und die trinitarische Gestalt des in ihnen wahrgenommenen Christus dargestellt werden. Wir orientieren uns dabei an jenen Stellen im Osterkerigma, die von Jesus als »dem Sohn Gottes« sprechen.

Jesus wurde öffentlich gekreuzigt. Der Auferstandene begegnete aber nur den Frauen und den Jüngern, die mit ihm nach Jerusalem gezogen waren. Seinen Tod in Schwachheit auf Golgatha haben viele Menschen gesehen. Seine Erscheinung in Kraft und Herrlichkeit aber nahmen nur wenige wahr. Was haben die Osterzeugen gesehen? Wie haben sie den Gekreuzigten lebendig gesehen? Woran haben sie ihn erkannt?

Osterverkündigung und Osterglaube werden stets mit einem »Sehen« begründet<sup>35</sup>. Das griechische ὄφθη hat hier eine Reihe von Bedeutungen. Es kann heißen: Christus wurde gesehen, oder: Christus erschien, oder: Christus ließ sich sehen, oder: Gott hat ihn offenbart. In jedem Fall ist eine *Offenbarungsformel* gemeint. Es ist das Sehen von etwas, was einem auf besondere Weise zu sehen gegeben wird. Die Aktivität liegt bei dem Erscheinenden. Der betroffene Mensch ist passiv, er erleidet diese Erscheinung. Es ist mithin nicht das Erkennen von etwas gemeint, das immer da ist und das jeder sehen kann, wenn er sich nur die Mühe macht, genau hinzusehen. Ein so exceptionelles Sehen wird gewöhnlich als *Vision* be-

34. Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 156 ff; *Der gekreuzigte Gott*, 147 ff; *Kirche in der Kraft des Geistes*, 116 ff.

35. U. Wilckens, *Auferstehung*, Stuttgart 1970; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttgart 1969.

zeichnet. Die Ostervisionen der Frauen und der Jünger sind nicht beweisbar, denn sie sind nicht wiederholbar. Jeder Beweis beruht aber auf der Wiederholbarkeit der Erfahrung oder der Reproduzierbarkeit des Experiments. Von einer Wiederholbarkeit des österlichen Sehens des Auferstandenen ist in den Texten nirgendwo die Rede. Wie aber ist das österliche Sehen dann zu verstehen? Wie haben es die Betroffenen selbst verstanden? Wenn diese Visionen nicht im Sinne der Wiederholbarkeit allgemein sind, so können sie dennoch einen universalen Anspruch enthalten.

Die Struktur des österlichen Sehens hat, wie die Sprache beweist, durch die es dargestellt wurde, die Form des messianischen Vor-scheins des Zukünftigen und der apokalyptischen Antizipation des Kommenden<sup>36</sup>. Am Ende der Tage wird der Gott der Verheißungen der Väter in seiner Herrlichkeit erscheinen und die Hoffnungen universal erfüllen, die er erweckt hat. Die ganze Welt wird dann von seiner Herrlichkeit erfüllt sein (Jes. 60). In den Berufungen der Väter, des Bundesvolkes und der Propheten geht diese kommende Herrlichkeit schon in die Geschichte ein und weist ihrer eigenen Vollendung den Weg. Wenn der gekreuzigte Christus nach seinem Tod den Frauen und Jüngern in Herrlichkeit »erscheint«, dann ist damit der Vor-schein seiner Zukunft in der kommenden Herrlichkeit Gottes gemeint<sup>37</sup>. Christus erscheint den Betroffenen im Licht seiner sonst in der Welt noch unerkennbaren Zukunft. Wie er den Osterzeugen erscheint, so wird er einmal universal erscheinen. Seine österlichen Erscheinungen sind darum als Vor-schein seiner Zukunft zu verstehen. Entsprechend hat das österliche Sehen der Jünger die Form der antizipierenden Wahrnehmung. Wer den Auferstandenen sieht, der sieht voraus in die kommende Herrlichkeit Gottes. Er nimmt etwas wahr, was sonst noch nicht wahrnehmbar ist, einmal aber von allen wahrgenommen werden wird.

Aufgrund dieser eschatologischen Struktur der Erscheinungen Jesu und ihres Sehens haben die Jünger dann ein apokalyptisches Hoffnungssymbol aufgenommen, um zu erklären, was an dem toten Jesus geschehen ist, was ja doch keiner von ihnen gesehen hat. Sie nannten den Vorgang *Auferweckung von den Toten*. Die apokalyptische Erwartung richtete sich freilich auf die einmalige und universale *Auferweckung der Toten* am Ende der Tage (Dan. 12,2). Wenn die Christen von einer Auferweckung Jesu *von den Toten* sprechen, dann haben sie die alte apokalyptische Hoffnung entscheidend verändert. Mit der Veränderung sagen sie: An diesem einen hat allen anderen voran der Prozeß der endzeitlichen Totenerweckung schon begon-

36. Zum Begriff »Vorschein« vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.

37. B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, Neukirchen 1971.

nen. Mit Jesu Auferweckung von den Toten beginnt der letzte Tag der Geschichte: »Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe herbeigekommen« (Röm. 13,12). Darum verkündigen sie ihn als den »Erstling der Entschlafenen« (1. Kor. 15,20), den »Erstgeborenen aus den Toten« (Kol. 1,18), den »Anführer des Heils«.

Die Vorstellung von der *Auferweckung* der Toten ist eine Metapher, die vom Vorgang des Schlafens und Aufwachens am Morgen auf den Tod und das verheißene Leben am Tage Gottes überträgt. Als Symbol apokalyptischer Hoffnung war diese Vorstellung jedoch einzigartig geeignet, den widersprüchlichen Erfahrungen der Jünger gerecht zu werden: gekreuzigt in Schande – gesehen in Herrlichkeit. Denn das Symbol der Auferweckung von den *Toten* läßt den Tod Jesu ernst nehmen; es schließt jeden Gedanken an seine Wiederbelebung oder ein Weiterleben seiner Seele aus. Das Symbol der *Auferweckung* von den Toten läßt auf der anderen Seite das österliche Erscheinen und Sehen in seiner Würde und Bedeutung stehen, denn es schließt jeden Gedanken einer Projektion aus.

## 2. Die Offenbarung des Sohnes

Die Osterzeugen haben den gekreuzigten Jesus im Vor-schein der kommenden Herrlichkeit Gottes auf Erden gesehen. Sie haben umgekehrt den in dieser Herrlichkeit Erscheinenden an den Nägelmalen des Kreuzes und am Brotbrechen als Jesus erkannt. In welcher Gestalt ist ihnen Jesus nach ihrer eigenen Auskunft erschienen? Wen haben sie gesehen?

Nach 2. Kor. 4,6 haben sie »die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi« gesehen. Jesus erschien ihnen als »Ebenbild Gottes« (2. Kor. 4,4), als »Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens« (Hebr. 1,3). In ihrem »Ebenbild« (eikon) und »Abglanz« (epaugasma) gewinnt die Herrlichkeit Gottes selbst Gestalt<sup>38</sup>. Sie wird nicht an anderen widergespiegelt, sondern reflektiert sich selbst. Obleich man bei diesem Titel Jesu »Ebenbild Gottes« an die allgemeine Schöpfungsbestimmung des Menschen (Gen. 1,26) denken muß, genügt dieser Bezug nicht: auch die ewige Weisheit, Gottes Liebling vor den Zeiten, wird »Ebenbild seiner Güte« und »Abglanz des ewigen Lichtes« genannt (Weish. 7,26). Die Herrlichkeit Gottes spiegelt sich auf dem aufgedeckten Angesicht Christi nicht nur

38. J. Jervell, *Imago Dei*. Gen. 1,26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960; W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, aaO. 115 ff; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, aaO. 405 ff; M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, aaO. 18 ff.

vorbildlich für die Glaubenden wider, sondern auch in Ewigkeit für Gott selbst. Gott selbst findet in ihm sein ewiges Gegenüber. Die Nähe allerdings zur Gottebenbildlichkeit aller Menschen und dem aufgedeckten Angesicht der Glaubenden darf mit diesen Hinweisen nicht verdunkelt werden.

Gal. 1,15 beschreibt Paulus seine eigene Vision des Auferstandenen:

»Als es aber Gott, der mich von Mutterleib ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, mir *seinen Sohn zu offenbaren*, damit ich ihn unter den Heiden verkündige . . .«

Die Offenbarung, die Paulus in seiner Berufungsvision widerfährt, hat ein Subjekt und ein Objekt: Gott offenbart seinen Sohn. Er offenbart den Sohn, damit Paulus ihn unter den Heiden verkündige. Gott offenbart nicht »sich selbst«, sondern »seinen Sohn«. Dieser ist nicht identisch mit dem Selbst Gottes, sondern ein eigenes Subjekt. Der von den Toten Erweckte und im Abglanz der kommenden Herrlichkeit Gottes Erscheinende wird von Paulus als *der Sohn* wahrgenommen. Darum hat Paulus auch Jesus, »den Sohn« – oder »Sohn Gottes« –, als den eigentlichen Inhalt seines Evangeliums bezeichnet (Röm. 1,9; 2. Kor. 1,19). Seine apostolische Botschaft nennt er das »Evangelium Gottes von seinem Sohn«. Er verkündet die Herrschaft des Sohnes. Er verbreitet die Freiheit der Söhne Gottes. Er gründet die Bruderschaft mit Jesus, dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm. 8,29). In ihr werden Menschen dem Ebenbild des Sohnes gleich und darin herrlich gemacht.

Für dieses Evangelium des Sohnes beruft sich Paulus auf ein urchristliches Bekenntnis, das er Röm. 1,3 f aufnimmt:

»Zu predigen das Evangelium Gottes von *seinem Sohn* Jesus Christus, unserem Herrn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch, und nach dem Geist, der da heiligt, eingesetzt zum *Sohn Gottes* in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.«

Ohne auf diese frühe Zwei-Stufen-Christologie im Detail einzugehen, können wir festhalten: Gott hat Jesus durch die Auferstehung von den Toten zum Sohn Gottes in Kraft »eingesetzt«. Dies ist geschehen durch »den Geist, der heiligt«. Wer Jesus für uns ist, wird durch den Titel »Herr« ausgedrückt. Auch der Ausdruck »Sohn Gottes« ist hier ein Titel. Wie bei der Taufe Jesu ist an das Königsritual Ps. 2,7 gedacht. Der Kontext zeigt aber, daß Paulus die adoptianische Gottessohnformel von Ps. 2,7 auf die speziell christliche Formel »sein Sohn« bezogen hat. Die »Einsetzung« zum Sohn Gottes durch die Auferstehung markiert gewiß einen Zeitpunkt in der Geschichte Jesu, wie Menschen sie wahrnehmen. Paulus hat darin keinen Widerspruch gegen die Aussage gesehen, daß Jesus in Ewigkeit Gottes eigener Sohn ist. Der zeitlich markierte Beginn des Wirkens Jesu als des »Sohnes Gottes in Kraft« und die Aussagen über die Präexistenz des Sohnes (Phil. 2,6; Kol. 1,15) stehen unausgeglichen nebeneinander. Offenbar sind

im Blick auf verschiedene Beziehungen und Funktionen Jesu verschiedene Aussagen möglich und notwendig.

Die theologischen Sendungs-, Hingabe- und Auferweckungsformeln zeigen, daß für Paulus Jesus »Gottes eigener Sohn« ist. Er ist der Sohn des ewigen Vaters. »Gottes eigener Sohn« ist der Sohn des ewigen Vaters. »Gottes eigener Sohn« kann nicht gut als ein christologischer »Titel« oder ein »Hoheitstitel« angesehen werden. Es ist auch keine »Berufsbezeichnung«. Wie das Wort »Vater«, so muß auch »Sohn« in diesem Zusammenhang als *Name*, nicht als Titel verstanden werden.

Ist das richtig, dann prägt die Sohnschaft Jesu sein gesamtes Wirken als Stellvertreter, als Befreier, als Erlöser und als Herr. Als Gottes eigener Sohn ist er der Herr. Darum prägt seine Sohnschaft seine Herrschaft, nicht umgekehrt seine Herrschaft seine Sohnschaft. Das Reich des Sohnes ist das Reich der Brüder und Schwestern, nicht ein Reich des Herrn und seiner Knechte.

Fragt man zuletzt, *wodurch* der Vater den Sohn von jenem Tod auferweckt hat, an den er ihn auslieferte, dann stoßen wir auf das Wirken des Heiligen Geistes: Er wurde auferweckt durch den schöpferischen *Geist* (Röm. 1,4; 8,11; 1. Petr. 3,18; 1. Tim. 3,16). Er wurde auferweckt durch die *Herrlichkeit des Vaters* (Röm. 6,4). Er wurde auferweckt durch die *Kraft Gottes* (1. Kor. 6,14). Kraft Gottes, Herrlichkeit des Vaters und der göttliche Geist sind hier synonym gebraucht. Sie nennen etwas, was nicht der Vater und auch nicht der Sohn ist, nämlich ein drittes göttliches Subjekt in der Geschichte Jesu, des Sohnes.

Die Auferstehung Jesu ist nicht allein eschatologisch zu verstehen, sondern im inneren Vorgang auch trinitarisch. Das macht die ausdrückliche Verwendung des Sohnesnamens in diesen Zusammenhängen notwendig. Welche Gestalt der Trinität wird in dieser Station in der Geschichte des Sohnes erkennbar?

- Der Vater erweckt den Sohn durch den Geist;
- der Vater offenbart den Sohn durch den Geist;
- der Sohn wird durch den Geist zum Herrn der Gottesherrschaft eingesetzt.

### 3. Die Sendung des schöpferischen Geistes durch den Sohn

*Wohin* ist Jesus auferweckt worden? Die Antwort ergibt sich aus der Einsicht in die genannten Mittel, durch die er von den Toten auferweckt wurde: Jesus ist in die kommende Herrlichkeit des Vaters auferweckt. Das ist die eschatologische Dimension. Darum »sitzt er zur Rechten Gottes, des

Vaters«. Das ist die Kategorie des Himmels als des Raumes Gottes. Jesus ist in das kommende Reich Gottes auferstanden. Jesus ist in das innere Sein Gottes selbst auferstanden. Er ist in den göttlichen Ursprung des Heiligen Geistes erhöht worden. Das ist das trinitarische Zentrum. Darum wird Gottes Herrlichkeit in dieser Welt durch ihn offenbar. Darum ist in dieser Geschichte er der Herr der Gottesherrschaft. Darum ist er in dieser Zeit der »lebendigmachende Geist« (1. Kor. 15,45) und sendet den Geist auf die Jünger und die Geisteskräfte auf die Gemeinde und durch sie hindurch »auf alles Fleisch«.

Uns interessiert hier besonders das Verhältnis des auferstandenen Sohnes zum lebensschaffenden Geist. Während in der Sendung, in der Hingabe und in der Auferstehung der Geist an Christus handelt und Christus aus den Werken des schöpferischen Geistes lebt, kehrt sich jetzt das Verhältnis herum: der auferstandene Christus sendet den Geist, ist selbst im lebensschaffenden Geist präsent und wirkt durch die Geisteskräfte, die charismata, auf die Menschen. Der Geist bezeugt Christus, und wer Christus als seinen Herrn bekennt, der tut es in der Kraft des Geistes, der Leben aus den Toten schafft. Darum wird nach Ostern der Geist der »Geist der Sohnschaft« (Röm. 8,15), der »Geist des Glaubens« (2. Kor. 4,13), der »Geist Christi« genannt: »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2. Kor. 3,17). Der Geist geht vom Vater aus (Joh. 14,16) und wird jetzt vom Sohn »gesandt« (Joh. 15,26). Durch seine Auferstehung ist der Sohn offenbar so nahe bei dem Vater und in dem Vater, daß er an der Sendung des Geistes von dessen göttlichem Ursprung her beteiligt wird. Waren die Sendung, Hingabe und Auferweckung Christi Werke des lebensschaffenden Geistes, so wird nun die Sendung und Ausgießung des Geistes, der alles neuschafft, zu einem Werk des Sohnes.

Dabei kann nicht vergessen werden, daß der Geist im ganzen Neuen Testament eschatologisch verstanden wird. Er ist die Macht der neuen Schöpfung. Er ist die Kraft der Auferstehung. Er ist das Angeld der Herrlichkeit. Seine gegenwärtige Wirkung ist die Wiedergeburt. Sein zukünftiges Ziel ist die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit. Sein Wirken wird »innerlich« erfahren, aber es weist nach vorn und in die Öffentlichkeit. Er ergreift die Seele, aber er wird erst zur Ruhe kommen, wenn er die »sterblichen Leiber lebendigmacht« (Röm. 8,11).

Welche Gestalt der Trinität begegnet uns hier?

- Der Vater erweckt den toten Sohn durch den lebensschaffenden Geist.
- Der Vater setzt den Sohn zum Herrn seines Reiches ein.
- Der auferstandene Sohn sendet den schöpferischen Geist vom Vater, der Himmel und Erde erneuert.

Während wir in der Geschichte Jesu bis zur Auferweckung die Reihenfolge: *Vater – Geist – Sohn* beobachten konnten, treffen wir jetzt auf die Reihenfolge: *Vater – Sohn – Geist*. Was bedeutet das?

Es bedeutet, daß die Trinität in der Sendung des Geistes offen ist<sup>39</sup>. Durch die Sendung des schöpferischen Geistes wird die trinitarische Geschichte Gottes zu einer weltoffenen, menschenoffenen und zukunfts-offenen Geschichte. Durch die Erfahrung des lebensschaffenden Geistes im Glauben, in der Taufe und in der Gemeinschaft werden Menschen in die Geschichte der Trinität integriert. Durch den Geist Christi werden sie nicht nur zu Teilnehmern der eschatologischen Geschichte der neuen Schöpfung. Durch den Geist des Sohnes werden sie zugleich auch zu Teilhabern an der trinitarischen Geschichte Gottes selbst. Das ist der tiefere Grund dafür, warum das trinitarische Bekenntnis zuerst im Zusammenhang mit der *Taufe* ausgebildet wurde<sup>40</sup>.

Die expliziten »triadischen Formeln« im Neuen Testament sind ausnahmslos Taufformeln (Matth. 28,19). Didache 7,1 schreibt die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes vor. Alle folgenden Trinitätsbekenntnisse sind Taufbekenntnisse. Trinitätstheologie ist also Tauftheologie. Sie muß es sein, weil die Geschichte des Sohnes und des schöpferischen Geistes Gottes, die das Neue Testament erzählt, keine abgeschlossene Geschichte ist, sondern eine nach vorn offene, einladende, eschatologische Geschichte. Durch die Taufe werden Menschen in sie hineingenommen. Die Trinitätslehre hat in der Taufe ihren ursprünglichen »Sitz im Leben«.

Welche Gestalt der Trinität begegnet uns in der Taufe?

- Es begegnet uns in der Taufe die göttliche Trinität als die nach vorn offene, eschatologische Geschichte Gottes.
- Die »*Einheit*« des Vaters, des Sohnes und des Geistes ist also keine geschlossene, sondern eine *offene Einheit*.
- Sie ist offen für die *Vereinigung* mit den Glaubenden, mit der Menschheit, mit der ganzen Schöpfung.

39. Die Alternative, die L. Goppelt hier sieht, besteht nicht. Die Konsequenz, die er zieht, ist eine typisch monotheistische Fehlinterpretation: »Paulus will nicht wie die spätere Trinitätslehre die innere Struktur der Gottheit klären, sondern das soteriologische Widerfahrnis als das Aus-sich-Heraustreten des *einen* Gottes kennzeichnen« (aaO. 453).

40. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik I, 419 ff: Heilsgeschehen und Trinitätslehre.

## § 5 Die Zukunft des Sohnes

Auch die eschatologische Hoffnung ist im Neuen Testament auf ein trinitarisches Geschehen gerichtet. Wir folgen zunächst exegetisch der weiteren Verwendung des Sohnesnamens Jesu im Neuen Testament<sup>41</sup>.

1. Thess. 1,9–10 verlangt Paulus die Abkehr vom Götzendienst und die Umkehr zum »lebendigen und wahren Gott«. Diese Umkehr geschieht in der Kraft der Erwartung »seines Sohnes vom Himmel, welchen er auferweckt hat von den Toten, *Jesus*, der uns vom zukünftigen Zorn erretten wird«.

Die Hoffnung der Gemeinde richtet sich auf die Parusie Jesu, den Gott von den Toten auferweckt hat. Er wird kommen als »der Sohn Gottes«. Parusieerwartung ist hier Sohneserwartung. Der Sohn wird als der Retter seiner Brüder und Schwestern erwartet. Er kommt nicht als der unbekannte Richter. Er kommt als der vertraute Bruder. Auf sein Gericht darf man hoffen, man muß es nicht fürchten.

Nicht anders, aber etwas genauer stellt Paulus die eschatologische Zukunft 1. Kor. 15,22–28 und Phil. 2,9–11 vor. Er stellt nämlich die *eschatologische Zukunft* als ein *innertrinitarisches Geschehen* dar.

1. Kor. 15,22 ff geht es um die Zukunft der Weltgeschichte und die Vollendung der Gottesherrschaft.

»Denn wie sie in Adam alle sterben,  
so werden sie in Christus *alle* lebendiggemacht.  
Jeder in seiner Ordnung:  
der Erstling Christus,  
dann die Christus angehören, wenn er kommen wird,  
dann das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergibt,  
wenn er vernichten wird alle Herrschaft, Obrigkeit und Gewalt,  
– er muß aber herrschen, »bis daß er alle Feinde unter seine Füße lege«, –  
der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod.

...  
Wenn aber alle ihm untertan sein werden,  
dann wird auch der Sohn selbst dem untertan sein,  
der ihm alles untergetan hat,  
auf daß Gott sei alles in allem.«

Zunächst wird der *Auferweckungsprozeß* vollendet: zuerst Christus, dann die Christen in der Parusie Christi, dann wird der Tod vernichtet und alle Menschen werden aus seiner Macht befreit. Ist allein Christus von Gott zum Herrn erhöht, dann »muß« er über alles und alle herrschen, sonst wäre

41. *J. Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott*, 243 ff; *E. Schendel*, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*. 1. Kor. 15,24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Tübingen 1971.

Gott nicht Gott. Darum müssen alle anderen Herrscher vernichtet werden. Die Alleinherrschaft Christi ist universal. Und weil er über »Tote und Lebendige der Herr ist« (Röm. 14,9), kann er nicht ruhen, bis auch der Tod selbst vernichtet ist. Ist aber der Tod nicht mehr, dann hat Christus mit seinem lebensschaffenden Geist alle Toten lebendiggemacht. Dann ist seine Herrschaft erfüllt. Dann ist sein Ziel erreicht. Dann sind alle Verheißungen und Hoffnungen erfüllt.

Doch dann ist Christus selbst noch nicht vollendet. Darum spricht Paulus jetzt von einem innertrinitarischen Vorgang: Der Sohn, dem der Vater alles unterworfen hat, wird dann sich selbst dem Vater unterwerfen und ihm, dem Vater, *das Reich (basileia) übergeben*. Paulus nennt in Vers 28 ausdrücklich Christus *den Sohn*. Er will damit sagen: in der eschatologischen Übergabe der Gottesherrschaft an den Vater vollendet der Sohn seinen Gehorsam und seine Sohnschaft<sup>42</sup>.

Die Gottesherrschaft wurde vom Vater durch die Auferstehung Christi auf den Sohn übertragen. Sie wird in der Vollendung vom Sohn auf den Vater übertragen. Dann wird aus dem »Reich des Sohnes« das »Reich der Herrlichkeit« des dreieinigen Gottes, in dem »Gott sein wird alles in allem«. Die Herrschaft Christi ist also eschatologisch begrenzt: sie beginnt verborgen mit der Sendung und offenbar mit der Auferweckung Christi. Sie erstreckt sich auf »Tote und Lebendige«. Sie wird in der Parusie vollendet, in der Christus die Toten lebendigmachen und den Tod selbst vernichten wird<sup>43</sup>. Die Herrschaft Christi dient jedoch ihrerseits dem größeren Zweck, dem Reich der Herrlichkeit Platz zu machen und die Einwohnung Gottes in der neuen Schöpfung vorzubereiten, »auf daß Gott sei alles in allem«. Die Herrschaft Christi, des Auferstandenen sowohl wie auch das Reich des Kommenden, ist auf eine eschatologische Weise *vorläufig*. Die Vollendung liegt erst in der Übergabe des universalen Reiches vom Sohn an den Vater. Darin endet die Herrschaft des Sohnes. Darin wird aber seine Sohnschaft vollendet. Daraus folgt, daß alle sogenannten »Hoheitstitel« Jesu: Christus, Kyrios, Prophet, Priester, König usw. *vorläufige Titel* sind, die die zeitliche Heilsbedeutung Jesu ausdrücken. Der Sohnesname aber bleibt in Ewigkeit. Die gesamte christliche Eschatologie endet nach Paulus in diesem innertrinitarischen Vorgang, durch den das Reich vom Sohn auf den Vater übergeht. Eschatologie ist demnach nicht nur, was in den letzten Tagen im

42. W. Thüsing, aaO. 246.

43. Hier ist noch einmal zu unterscheiden zwischen der *messianischen Herrschaft* Christi über Tote und Lebendige (Röm. 14,9) und seinem *chilastischen Reich*, in dem die Toten (die Märtyrer) auferweckt werden (1. Kor. 15,23; Offb. 20,1–4). Beide sind gegenüber dem *Reich der Herrlichkeit* vorläufig.

Himmel und auf Erden geschieht, sondern was wesentlich dann in Gott selbst geschieht.

Es ist hier besonders das Zusammenwirken des Vaters und des Sohnes zu beachten: der Vater unterwirft alles dem Sohn, der Sohn unterwirft sich selbst dem Vater: der Sohn vernichtet durch die »Kraft der Auferstehung« alle Gewaltherrschaft und den Tod selbst und übergibt dann das vollendete Reich des Lebens und der gewaltfreien Liebe dem Vater. Das Reich Gottes geht also von einem göttlichen Subjekt zum anderen über und wandelt dadurch seine Gestalt. *Die Dreieinigkeit Gottes geht also der Gottesherrschaft voran.* Die Gottesherrschaft wird innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit ausgeübt. Daraus folgt:

1. Nicht die Trinitätslehre legt die Gottesherrschaft aus, sondern umgekehrt: die Gottesherrschaft in der Gestalt der Herrschaft des Sohnes und in der Gestalt der Herrschaft des Vaters legt das ewige Leben der göttlichen Dreieinigkeit aus.

2. Gottes Herrschaft ist nicht nur ein *opus trinitatis ad extra*, sondern zugleich auch ein *opus trinitatis ad intra*. Die augustinische Unterscheidung ist an dieser Stelle nicht richtig.

Zuletzt fragen wir wieder: Welche Gestalt der Trinität wird in diesen eschatologischen Vorgängen erkennbar?

- Der Vater unterwirft alles dem Sohn;
- der Sohn übergibt das vollendete Reich dem Vater;
- der Sohn unterwirft sich dem Vater.

Das entspricht exakt dem Schluß des berühmten Christushymnus Phil. 2,9-11:

»Darum hat ihn auch Gott erhöht  
und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist,  
daß in dem Namen Jesu sich alle Knie beugen sollen,  
im Himmel und auf Erden und unter der Erde,  
und alle Zungen bekennen sollen,  
daß Jesus der Herr sei,  
zur Ehre Gottes des Vaters.«

Gott unterstellt das All Jesus, seinem Sohn. Alle bekennen und genießen die Herrschaft Jesu »zur Ehre Gottes des Vaters«. Die gesamte Herrschaft Christi dient also zuletzt dem Zwecke der Verherrlichung des Vaters.

In dieser Vollendung des Heils und in dieser Verherrlichung Gottes ist der Sohn der eigentlich Handelnde, der Vater aber der in Wahrheit Empfangende. In der Eschatologie geht alle Aktivität vom Sohn und vom Geist aus: der Vater ist der Empfänger des Reiches, der Kraft und der Herrlichkeit in Ewigkeit.

Welche trinitarische Ordnung wird in der eschatologischen Vollendung erkennbar?

In Sendung, Hingabe und Auferweckung Christi wird die Sequenz offenbar:

*Vater – Geist – Sohn,*

in der Herrschaft Christi und der Sendung des Geistes:

*Vater – Sohn – Geist.*

Im Blick auf die eschatologische Vollendung und Verherrlichung muß es heißen:

*Geist – Sohn – Vater.*

### § 6 Wandlungen der offenen Trinität

1. Die Herrschaft Christi ist die Herrschaft des Sohnes. Sie zeigt in Geschichte und Eschatologie eine trinitarische Struktur, denn sie entsteht aus dem Zusammenwirken der drei göttlichen Subjekte: Vater, Sohn und schöpferischer Geist.

2. Vater, Sohn und Geist wirken nicht nach nur einem Muster zusammen. In Sendung, Hingabe und Auferweckung ist der Vater der Handelnde, der Sohn der Empfangende und der Geist das Mittel, durch das der Vater an seinem Sohn handelt und der Sohn vom Vater empfängt.

In der Herrschaft des Sohnes und der Ausbreitung des schöpferischen Geistes ist der Sohn der mit dem Vater zusammen Handelnde. Der Geist empfängt seine Sendung vom Sohn, wie er seinen Ausgang vom Vater nimmt.

In der Eschatologie endlich ist der Sohn der Handelnde: er übergibt das Reich dem Vater, er unterwirft sich dem Vater. In der Eschatologie ist aber ebenso der Heilige Geist der Handelnde: er verherrlicht den Vater durch den Lobpreis aller, durch Christi Herrschaft befreiten Kreaturen. Der Vater ist der Empfangende: vom Sohn empfängt er sein Reich, vom Geist empfängt er seine Herrlichkeit.

3. Eine theologische Trinitätslehre kann nur dann biblisch begründet werden, wenn die biblisch bezeugte Geschichte Gottes selbst trinitarische Strukturen aufweist. Sie muß dann diesen trinitarischen Strukturen folgen. Wir finden im geschichtlichen und eschatologischen Zeugnis des Neuen Testaments nicht nur eine einzige Gestalt der Trinität, sondern ein trinitarisches Zusammenwirken von Vater, Sohn und Geist in *wechselnden Mustern*.

Wir finden die Ordnung: *Vater – Geist – Sohn*, die Ordnung: *Vater – Sohn – Geist* und endlich die Ordnung: *Geist – Sohn – Vater*. Die dogmatische

Tradition hat bisher aber immer nur mit einem einzigen Modell gearbeitet. Es hieß im Westen: Vater – Sohn – Geist.

4. Der gemeinsame Nenner dieser wechselnden trinitarischen Muster ist zweifellos die *Gottesherrschaft*. Der »rote Faden« der biblischen Zeugnisse kann die Geschichte des Reiches Gottes genannt werden. Es handelt sich in dieser Geschichte des Reiches Gottes aber um die trinitarische Geschichte des Reiches. Sie spielt sich nicht nur auf der Erde ab und also außerhalb der Gottheit, wie die dogmatische Tradition seit Augustin sagte. Sie spielt sich auf irdische Weise vielmehr innerhalb der Trinität ab, nämlich als die Geschichte des Reiches des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

5. Die trinitarische Geschichte des Reiches Gottes ist eine *jetzt* eschatologisch offene Geschichte. Die *Taufe* ist die Praxis der Trinitätslehre, weil durch Glauben und Taufe Menschen von der trinitarischen Geschichte des Reiches Gottes ergriffen werden. Im Taufbekenntnis, in Anrufung und Lobpreis Gottes wird die Trinitätsvorstellung zum ersten Mal formuliert.

6. Wenn die Geschichte des Reiches diese trinitarisch offene und einladende Geschichte Gottes ist, wie ist dann die *Einheit Gottes* zu verstehen? Wenn in dieser Geschichte die drei göttlichen Subjekte *zusammenwirken*, wie wir gezeigt haben, dann kann die Einheit der Dreieinigkeit keine monadische Einheit sein. Die Einheit der göttlichen Dreieinigkeit liegt in der *Einigkeit* des Vaters, des Sohnes und des Geistes, nicht in ihrer numerischen Einheit. Sie liegt in ihrer *Gemeinschaft*, nicht in der Identität nur eines einzigen Subjektes. Das ist deutlich im Johannesevangelium zu erkennen. Jesus sagt nach Joh. 10,30: »Ich und der Vater sind eins« (ἐν). Er sagt nicht: Ich und der Vater sind einer (εἷς). Die Einheit Jesu des Sohnes mit dem Vater ist eine Einheit, die ihre jeweilige Eigenständigkeit wahrt, ja überhaupt erst bedingt. Sie ist ferner keine abgeschlossene Einheit, sondern eine offene *Einigkeit*. Darum heißt es im hohepriesterlichen Gebet (Joh. 17,21): »auf daß sie alle eins seien, *gleichwie* du, Vater, in mir, und ich in dir; daß sie auch *in uns seien* . . .«. Die Gemeinschaft der Jünger untereinander soll der *Einigkeit* des Sohnes mit dem Vater gleichen. Sie soll aber jener trinitarischen *Einigkeit* nicht nur gleichen, sondern darüber hinaus auch *Einigkeit* in dieser *Einigkeit* sein. Es ist eine *Gemeinschaft mit Gott* und darüber hinaus eine *Gemeinschaft in Gott*. Das aber setzt voraus, daß die Dreieinigkeit so weit offen ist, daß die ganze Schöpfung mit ihr vereinigt und in ihr einig werden kann. Die *Einigkeit* der göttlichen Trinität ist für die Vereinigung der ganzen Schöpfung mit ihr und in ihr offen. Die Einheit der Dreieinigkeit ist also nicht nur ein theologischer, sondern im Kern zugleich auch ein soteriologischer Begriff.

---

## IV. DIE WELT DER TRINITÄT

---

Haben wir bisher die Erkenntnis der Trinität aus der Geschichte Jesu des Sohnes gewonnen, so müssen wir jetzt die Gestalt des Sohnes in den umfassenden Horizonten der Geschichte des dreieinigen Gottes mit der Welt sehen. Anders wäre die universale Bedeutung der Geschichte des Sohnes nicht zu begreifen. Die ausgeführte Trinitätslehre setzt nach der Ordnung der Erkenntnis die *Christologie* voraus, denn allein die Christologie nötigt zur Erkenntnis und zum Begriff des dreieinigen Gottes. Sie setzt aber eine *offene Christologie* voraus; offen für die Erkenntnis der Schöpfung der Welt durch den Vater Jesu Christi und offen für die Erkenntnis der Verklärung der Welt durch den Heiligen Geist, der vom Vater des Sohnes Jesus ausgeht. Diese Einordnung der speziellen, geschichtlichen Christologie in die umfassende Trinität Gottes zeigt schon das Apostolische Glaubensbekenntnis, wenn es das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer und zu seinen Werken sowie das Bekenntnis zu Gott dem Heiligen Geist und zu seinen Werken als den Ersten und den Dritten Artikel um den Zweiten Artikel von Gott dem Sohn und seinem Lebenslauf herum gruppiert. Dem Aufbau des Apostolikums folgen die meisten christlichen Dogmatiken.

Wir gehen von der entfalteten Christologie des Sohnes aus und fragen nach ihren Konsequenzen für den Glauben an die Schöpfung der Welt und für die Hoffnung auf ihre Verklärung. Die »Werke der Trinität« werden traditionell je einer Person der Trinität im besonderen zugeschrieben, ohne daß damit die anderen Personen ausgeschlossen werden. Darum sieht man in der Schöpfung das »Werk« des Vaters, in der Versöhnung das »Werk« des Sohnes und in der Heiligung oder Erlösung das »Werk« des Geistes. Wir behalten diese Anordnung bei, verändern aber die Bezeichnungen der göttlichen Werke und behandeln »die Schöpfung des Vaters«, die »Menschwerdung des Sohnes« und die »Verklärung des Geistes«. Dabei geht es nicht um die Darstellung dieser Werke der Trinität selbst. Das ist die Aufgabe der Schöpfungslehre, der Christologie und der Eschatologie.

Wir wollen hier nach der Erkenntnis der Trinität aus diesen göttlichen »Werken« fragen, um die im vorigen Kapitel gewonnenen Einsichten zu vertiefen und zu erweitern. Obgleich wir hier zunächst den traditionellen

augustinischen Begriff von den *opera trinitatis* aufgenommen haben<sup>1</sup>, werden wir nicht der traditionellen Erkenntnismethode folgen und von der Tat auf den Täter und vom Werk auf den Meister zurückschließen. Diese ethischen und vornehmlich maskulinen Analogien vom Täter und seinen Taten und vom Meister und seinen Werken haben nur sehr begrenzten Wert für die Erkenntnis des Verhältnisses Gottes zu seiner Welt. Sie verdecken mehr als sie erhellen.

Wir gehen davon aus, daß in den Beziehungen Gottes zur Welt, weil diese als lebendige verstanden werden müssen, *Wechselseitigkeit* vorliegt. Jede lebendige und lebensfördernde Bestimmung eines anderen gründet in einer Selbstbestimmung und wirkt auf eine solche zurück. Eine schlechterdings einseitige Beziehung ist keine lebendige Beziehung. Wenn die Beziehungen, die das Leben ausmachen, wechselseitig sind, dann kann auch Gott nicht nur in seiner Bedeutung für die Welt und für die menschliche Geschichte gedacht werden. Es müssen auch die Welt und die menschliche Geschichte in ihrer Bedeutung für Gott wahrgenommen werden. Was Gott für die Welt bedeutet, wurde durch jene Lehre von den *opera trinitatis ad extra* zum Ausdruck gebracht. Was aber die Welt für Gott bedeutet, konnte darin nicht dargestellt werden. Wir wollen nach den Wechselwirkungen fragen, indem wir bei allen *opera trinitatis ad extra* – Weltschöpfung, Menschwerdung und Verklärung der Welt – nach den damit verbundenen *opera trinitatis ad intra* – der Liebe des Vaters zum Sohn, der Liebe des Sohnes zum Vater und der Verherrlichung des Vaters und des Sohnes durch den Geist – fragen. In Wahrheit aber handelt es sich gar nicht um »Werke« der Trinität »nach außen« und »nach innen«, sondern um »Leiden«, die den »Werken« wechselseitig entsprechen: dem Handeln nach außen entspricht ein Leiden innen, und dem Leiden draußen entspricht ein Handeln drinnen. Damit sind auch das Außen und das Innen Gottes anders ineinander verschränkt, als es die räumliche Metapher ahnen läßt. Die Schöpfung ist ein Werk der göttlichen Demut. Das Leiden der Liebe ist höchste göttliche Arbeit an sich selbst.

Man kann diese Wechselwirkung von *actio* und *passio* auch schon am Begriff der Entscheidung darstellen: »Gott entscheidet sich für die Welt.« Seine Entscheidung betrifft zuerst ihn selbst und dann durch seine Selbstbestimmung die Welt. Man hat diese zweiseitige Struktur der Entscheidung erstens als die *opera Dei ad extra interna* und dann zweitens als die *opera Dei ad extra externa* dargestellt<sup>2</sup>. Doch kommt damit das von Gott be-

1. Zu Augustin vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, Münster 1927, 151 ff.

2. Diese Begriffe hat K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, 85 aus der altprotestantischen

stimmte Selbst Gottes, das die Entscheidung erleidet, noch nicht zum Ausdruck. Es wird die Passion Gottes, in der seine Aktion gründet, nicht erfaßt. Es wird auch die Rückwirkung der Welt auf Gott selbst nicht erfaßt, solange man sich Gott nur als Ewig-Wirksamen denken kann.

Fragen wir umgekehrt, was die Schöpfung der Welt und ihre Geschichte für Gott selbst bedeuten, dann setzt das voraus, daß die Welt für Gott selbst nicht gleichgültig ist, sondern einen Gegenstand und ein Gegenüber seines leidenschaftlichen Interesses darstellt. *Seine Welt* im Himmel wie auf Erden ist Gegenstand seines Willens zum Guten und Gegenüber seiner Liebe zur Freiheit und in beidem die Erfüllung seiner Hoffnung auf freie Erwidern seiner eigenen Güte und Liebe. Wie Gott durch sein Handeln aus sich herausgeht und seine Welt prägt, so prägt seine Welt durch ihre Reaktionen, Aberrationen und Eigeninitiativen auch ihn: gewiß nicht auf die gleiche Weise, doch ohne Zweifel auf ihre Weise. Ist Gott Liebe, dann verströmt er nicht nur, sondern dann erwartet er auch und braucht Liebe: Seine Welt soll seine Heimat sein. Er will in ihr wohnen.

### § 1 Heilsgeschehen und Schöpfungsglaube

Der biblische Schöpfungsglaube ist sowohl nach dem Alten wie nach dem Neuen Testament durch die Erfahrung des Heilsgeschehens und durch die Hoffnung auf Heilsvollendung bestimmt. Israel und die Christenheit haben je auf ihre Weise ein »soteriologisches Verständnis des Schöpfungswerkes«<sup>3</sup> und ein eschatologisches Verständnis des Heilsgeschehens<sup>4</sup>. Das ist so, weil in der Erfahrung des Heils nicht nur »mein« oder »unser« Heil, sondern »das Heil« für alle Dinge und Menschen erfahren wird. In der *partikularen Heilserfahrung* steckt immer diese *universale Bedeutung*, weil sie sonst nicht die Erfahrung des Heils sein könnte.

Die *universale Voraussetzung* der besonderen Erfahrungen, aus denen Israel und die Kirche hervorgegangen sind, wird dadurch ausgesprochen, daß der sie befreiende und erlösende Gott als der Schöpfer aller Menschen und Dinge geglaubt wird. Das *universale Ziel* der besonderen Gotteserfahrungen Israels und der Kirche wird dadurch begriffen, daß der sie befreiende und erlösende Gott als der Vollender der Geschichte aller Menschen und

Orthodoxie aufgenommen. Wie K. Barth auch E. Jüngel, Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität, ZThK 72, 1975, 362.

3. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1958, 140 ff. Vgl. auch W. H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte, Neukirchen 1967<sup>2</sup>.

4. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1978<sup>10</sup>.

Dinge erhofft wird. Durch Schöpfungsglauben und Heilshoffnung wird das partikular erfahrene Heil in seinen universalen Dimensionen verstanden. Dieser Vorgang hat freilich auch die andere Seite: wird das Heil universal verstanden, dann wird umgekehrt auch das Universum im rettenden Licht seines Heils angesehen.

### 1. Exoduserfahrung und messianische Hoffnung

Die erste Gestalt des biblischen Schöpfungsglaubens ist aus Israels geschichtlicher Gotteserfahrung in *Exodus*, Bund und Landnahme entstanden und durch diese Erfahrungen geprägt: der Gott, der Israel aus Ägypten führte, ist der Schöpfer, der die Welt aus dem Chaos führt und ihre Ordnungen zu Ordnungen seines Bundes macht. Sowohl bei dem Jahwisten wie in der Priesterschrift meint die »Schöpfung im Anfang« keinen paradiesischen Urstand, sondern die Vorgeschichte zur Heilsgeschichte<sup>5</sup>. Darum wird die Schöpfung der Welt als Werk der Gnade Gottes aufgefaßt. Die Ordnungen der Schöpfung werden in der Form einer »Geschichte« erzählt. Mit der Schöpfung wird der Prospekt der Geschichte eröffnet<sup>6</sup>. Gottes *Geschichte* mit seiner Welt beginnt darum mit der Schöpfung, nicht erst mit dem Sündenfall. Die Schöpfung der Welt ist offen für die Geschichte der Welt. Denn mit der Schöpfung der Welt beginnt die Zeit. Weil Zeit nur an der Veränderung der Dinge und Verhältnisse wahrgenommen wird, ist die Schöpfung eine veränderliche Welt. Geprägt durch die Heilserfahrung des Exodus aus der Knechtschaft in die Freiheit, wird die Welt mit ihren Ordnungen als eine Schöpfung Gottes aus Urflut und Chaos verstanden: eine zeitoffene, zukunfts offene, veränderliche Schöpfung. Sie ist ein »offenes System«, alles Möglichen voll<sup>7</sup>. Darum muß sie auch als bedrohte Welt verstanden werden: Sie ist umgeben vom Chaos. Die Mächte des Verderbens reichen in Nacht und Meer mitten in sie hinein.

Die alttestamentlichen Schriften Israels bezeugen nicht nur Exoduserfahrung und Schöpfungsglauben, sondern in der Prophetie auch *messianische Hoffnung* auf den neuen, endgültigen Exodus in die ewige Freiheit und damit zusammen auch eschatologische Hoffnung auf die endgültige Rettung der Schöpfung vom Chaos und ihre ewige Verklärung in der Gegen-

5. G. von Rad, aaO. 143.

6. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 1966<sup>4</sup>, 72.

7. J. Moltmann, *Schöpfung als offenes System*, in: *Zukunft der Schöpfung*, München 1977, 123 ff.; A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science. The Bampton Lectures 1978*, Oxford 1979.

wart Gottes. Im Blick auf die neue, babylonische Gefangenschaft des Volkes verkündigt namentlich Deuterojesaja einen neuen Exodus, einen neuen Gottesknecht und ein neues Heilsgeschehen. Damit verändert sich auch die Ansicht der Welt als Schöpfung dieses Gottes: Sie wird zum Schauplatz seiner kommenden Herrlichkeit<sup>8</sup>.

Die messianische Vision vom »neuen Exodus« nimmt die Erinnerung des ersten Exodus auf, überbietet sie aber kraft der Hoffnung. Die Ausziehenden werden nicht hungern oder dürsten (Jes. 48,21). Ihr Weg ist leicht, weil alle Hindernisse weggeräumt werden (Jes. 49,11). Man wird nicht »in Hast« ausziehen, sondern festlich wie in einer Prozession, geleitet von Gott selbst (Jes. 52,12). Die Natur wird an der Freude der endgültigen Befreiung des Gottesvolkes teilnehmen, die Berge brechen in Jauchzen aus, und die Bäume klatschen in die Hände (Jes. 49,13; 55,12). »Es werden Wasser in der Wüste fließen und Ströme im dürren Land« (Jes. 35,6). Alle Völker werden es sehen. Ihre Götzen werden in ihrer Ohnmacht verschwinden (Jes. 41,11; 42,17; 45,24). Sie werden den Gott Israels als ihr Heil und ihre Stärke erkennen (Jes. 45,14 f).

Man braucht nur die Zukunftsvisionen des ersten und des dritten Jesaja hinzunehmen, um zu erkennen, wie aus dieser prophetischen Heilshoffnung ein neues Verständnis der Schöpfung entsteht: In seiner Berufungsvision (Jes. 6,3) schaut der Prophet die Zukunft: »Alle Lande seiner Herrlichkeit voll.« Was heißt das?

Dann wird das ganze Land »voll der Erkenntnis des Herrn« sein (Jes. 11,9), »die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen und die Panther bei den Böcken. . . . Kühe und Bären werden zusammen weiden, daß ihre Jungen beieinander liegen, und Löwen werden Stroh fressen wie die Ochsen, und ein Säugling wird am Loch der Otter spielen . . .« (11,6 ff). Dieser Schöpfungsfriede geht über die priesterliche und die jahwistische Schöpfungsgeschichte hinaus. Auch die Vision vom großen Friedensmahl der Völker auf dem Berg Zion (Jes. 25,6 ff) geht über die Schöpfungsberichte hinaus: »Er wird den Tod verschlingen ewiglich.« Tritojesaja faßt die Fülle der Hoffnungsbilder in die lapidare Verheißung zusammen: »Siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird noch sie zu Herzen nehmen, sondern sie werden sich ewiglich freuen und fröhlich sein über dem, was ich schaffe« (65,17 f).

Die messianische Zukunft der Schöpfung vollendet die anfängliche Schöpfung. Dem Exodus aus dem Chaos und der lebensfähigen Ordnung in der Bedrohung durch das Chaos wird die Verklärung der Schöpfung in der ewigen, unverhüllten Gegenwart Gottes folgen; die dauerhafte Gerechtigkeit der Welt und ihre ewige Befriedung. Gott wird selbst in »seiner Welt« wohnen.

8. Ich folge hier *G. von Rad*, aaO. II, München 1960, 258 ff.

## 2. Christusglaube und Geisterfahrung

Das christliche Verständnis der Schöpfung ist durch die neue Erfahrung des Heils in Christus geprägt. Wie die Exodus- und Bundeserfahrung Israels die ersten Schöpfungsberichte bestimmte und wie die prophetische Heilshoffnung die Visionen der neuen Schöpfung hervorrief, so bestimmen auch christliche Heilserfahrung und Erlösungshoffnung den christlichen Schöpfungsglauben. Auch im Neuen Testament soll der Schöpfungsglaube die universale Bedeutung des erfahrenen Heils erweisen und dieses als das Heil des Universums darstellen. Ist Christus der Grund des Heils der ganzen Schöpfung, dann ist er auch der Grund für die Existenz der Schöpfung selbst. Ist er als Grund des Heils das Ziel der ganzen Schöpfung, dann ist er auch von Ewigkeit her ihr Grund. Dieser Gedanke liegt den Aussagen über Christus den Schöpfungsmittler zugrunde<sup>9</sup>.

Die ersten Ansätze zu solchen Aussagen finden sich bei Paulus. Hier sind es noch Gedankensätze, um die Universalität der Herrschaft Christi zu begründen und die weltweite Freiheit der Glaubenden darzustellen. Im Streit um den Kauf oder die Abstinenz vom Götzenopferfleisch in Korinth erklärt der Apostel: »Wir haben nur *einen* Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm; und *einen* Herrn, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn« (1. Kor. 8,6). Darum lebt und handelt der Christ überall aus der Freiheit. Seinem Herrn gehört die Welt.

Im nachpaulinischen Epheserbrief (1,9 ff) wird dieser Gedanke durch »Zusammenfassung aller Dinge« (ἀνακεφαλαίωσις) in Christus ausgedrückt. Erst im Kolosserbrief (1,15–17) und Hebr. 1,2 wird dann expressis verbis gesagt, daß Gott die Welt »durch ihn« geschaffen hat.

Dieser »Schöpfungsmittler« wird »Ebenbild des unsichtbaren Gottes«, »Erstgeborener vor allen Kreaturen«, »Glanz der Herrlichkeit«, »Ebenbild seines Wesens« genannt. Das sind Bilder, mit denen in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur die ewige *Weisheit Gottes* beschrieben wurde<sup>10</sup>. Die Weisheit ist mit Gott eins und steht ihm doch selbständig gegenüber. Sie wird nicht nur als eine Eigenschaft Gottes, aber wohl auch noch nicht als eine Person in Gott verstanden. Durch die Weisheit schafft Gott die Welt, durch sie ordnet er die Welt, und durch sie wird er einst seine Welt verherrlichen. Die Vermittlung der Herrlichkeit und die Vermittlung der

9. Vgl. dazu W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 406 ff: Die Erschaffung der Welt durch Jesus Christus; W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1975<sup>3</sup>, 221 ff: Der Sohn Gottes als die Fülle der Zeit.

10. Vgl. G. Fohrer / U. Wilckens, Art. σοφία, in: ThWNT VII, 465–529.

Schöpfung sind in der Weisheitstradition eins. Hiob 28, Prov. 8 und das Sirachbuch beschreiben die zwischen Gott und seiner Welt vermittelnde Weisheit auf eine immer persönlichere Weise. Die neutestamentliche Erkenntnis des Schöpfungsmittlers Christus setzt eine erkennbare *Sophia-Christologie* voraus. Die *Logos-Christologie* des Johannesevangeliums geht auf sie zurück, wenn erklärt wird: »Alle Dinge sind durch dasselbe (Wort, Logos) gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist« (1,3)<sup>11</sup>.

Durch die Schöpfungsmittlerschaft Christi wird auf der einen Seite das durch ihn offenbarte und erfahrene Heil nicht nur auf die Gläubigen, nicht nur auf die Menschen, sondern auf die ganze Wirklichkeit bezogen. Christus kam »in sein Eigentum« (Joh. 1,11), er kam nicht in die Fremde. Darum wissen sich auch die Christen, trotz aller Fremdlingschaft in dieser verkehrten Welt, als die wahren Bürger in der wirklichen Schöpfung Gottes zuhause. Die Ausweitung der Heilserfahrung auf die ganze Existenz und auf »alle Dinge« ist notwendig, weil Heil erfahren wurde. Sie ist befreiend, weil sie alle Dinge einschließt und sie in einer inklusiven Hoffnung annimmt.

Auf der anderen Seite entsteht erst durch das Verständnis Christi als des Schöpfungsmittlers eine ausgesprochen »christliche« Schöpfungslehre. Sie stellt ein – gegenüber den alttestamentlichen Schöpfungsberichten und auch gegenüber den prophetischen Schöpfungshoffnungen – eigenes Verständnis der Welt Gottes dar. Ist Christus der Schöpfungsmittler, dann kann Schöpfung nur trinitarisch verstanden werden, wenn sie christlich begriffen werden soll.

Die neutestamentlichen Schriften bezeugen nicht nur die Heilserfahrung in Christus und den Glauben an Christus den Schöpfungsmittler, sondern auch die Erfahrung des Heiligen Geistes und die Hoffnung auf die *Verklärung der Welt* durch ihn zur Welt – d. h. zur Heimat – Gottes<sup>12</sup>. Diese Hoffnung wird in immer neuen Visionen von der *Einwohnung Gottes* in der neuen Welt ausgesprochen. Im Unterschied zur Schöpfung und zu den »Werken« Gottes in der Geschichte wird die Erfahrung des Geistes mit Ausdrücken des Gießens und Fließens beschrieben. Der Geist wird in den letzten Tagen »ausgegossen« auf alles Fleisch (Joel 2,28 ff; Apg. 2,16 ff), dann werden Alte und Junge, Männer und Frauen unterschiedslos Träume

11. Vgl. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1952<sup>12</sup>, 1 ff; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, Freiburg 1965, 197–269; H. Gese, *Der Johannesprolog*, in: *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 192–201.

12. Ich nehme hier Gedanken auf, die ich zuletzt in: *Theologie der mystischen Erfahrung*, in: *Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik*, München 1979, 65 ff geäußert habe.

und Visionen haben. Durch den Heiligen Geist ist die Liebe Gottes »ausgegossen« in unsere Herzen, sagt Paulus von den Glaubenden (Röm. 5,5). Aus dem Geist werden Menschen von neuem »geboren« (Joh. 3,3 u. 5 f). Die Charismata, Geistesgaben und Geisteskräfte in der neuen Gemeinschaft, werden nicht »geschaffen«, sondern als Früchte der Charis, der Gabe des Geistes selbst, »gewirkt« (1. Kor. 12). Es sind die göttlichen Kräfte, die das Leben jetzt schon lebendigmachen, weil sie die Kräfte der Neuschöpfung aller Dinge sind.

In der Erfahrung des Geistes wird eine *neue Präsenz Gottes* erfahren. Gott steht nicht nur als Schöpfer seiner Schöpfung gegenüber. Gott tritt nicht nur als der Menschgewordene für die Menschen stellvertretend ein. Gott wohnt im Geist den Menschen selbst ein. Die Erfahrung des Geistes ist also die Erfahrung der Schechinah, der Einwohnung Gottes. Das ist eine Gegenwart Gottes, die sonst nur im Tempel, im Gottesdienst, am Tag des Herrn erfahren wurde. Jetzt aber werden Menschen selbst schon in ihrem Leib zum Tempel des Heiligen Geistes (1. Kor. 6,13–20). Zuletzt aber werden der neue Himmel und die neue Erde zum »Tempel« der Einwohnung Gottes werden. Die ganze Welt wird zur Heimat Gottes. Durch die Einwohnung des Geistes werden Menschen und Gemeinden jetzt schon *leiblich* »verklärt«. Dann aber wird die ganze Schöpfung durch die einwohnende Herrlichkeit Gottes verklärt werden. Die Hoffnung, die sich an der Erfahrung des einwohnenden Geistes entzündet, erfaßt darum die Zukunft mit panentheistischen Visionen. Alles endet damit, »daß Gott ist alles in allem« (1. Kor. 15,28). *Gott in der Welt* und die *Welt in Gott*, das ist mit der Verklärung der Welt durch den Geist gemeint. Das ist die *Heimat der Trinität*. Wenn die Welt durch den Heiligen Geist dazu verwandelt und verklärt wird, dann kann Schöpfung nur trinitarisch verstanden werden, wenn sie christlich begriffen werden soll.

## § 2 Die Schöpfung des Vaters

Um der ausführlichen Schöpfungslehre nicht vorzugreifen, behandeln wir hier nur die Gott selbst betreffenden Fragen der Weltschöpfung und stellen die Schöpfungslehre als Gotteslehre dar.

### 1. *Contingentia mundi*

Eine der ersten und wichtigsten Fragen der Schöpfungslehre ist die Frage der *contingentia mundi*. Ist die Schöpfung der Welt für Gott selbst notwen-

dig oder nur zufällig? Geht sie aus dem Wesen oder dem Willen Gottes hervor? Ist sie ewig oder zeitlich?

Der *christliche Theismus* hat sich immer bemüht, die Schöpfung nur als das Werk des *freien Willens Gottes* darzustellen<sup>13</sup>; ein Werk, das ganz von Gott abhängt, für Gott selbst aber keine Bedeutung hat. Um die Freiheit und den Gnadencharakter des Schöpfungsaktes zu betonen, hat diese Tradition Gott eine absolute Freiheit im Sinne unbegrenzter Verfügungsgewalt zugeschrieben: Gott hätte die Welt nicht zu schaffen brauchen. Es gibt keine inneren Gründe und keine äußeren Zwänge. Gott ist sich selbst genug. Er ist in sich selbst selig. Er ist vollkommen und braucht weder die eigene schöpferische Entfaltung noch eine Schöpfung. »Es gefiel ihm« aber, eine Welt zu schaffen, an der er »Wohlgefallen« haben kann. Darum hat er eine Wirklichkeit geschaffen, die ihm entspricht.

Der christliche Theismus, der die Schöpfung allein im Beschluß des freien Willens Gottes begründet, muß also auf das *Wesen Gottes* zurückgreifen, um den Anschein der Willkür in Gott zu vermeiden: Auch wenn Gott schaffen kann, was er will, schafft er doch nur, was ihm entspricht<sup>14</sup>. Ist sein Wesen vollkommene Güte, dann kann er nicht das Böse schaffen. Im biblischen Begriff des »Wohlgefallens« sind die Freiheit des göttlichen Willens und die Entsprechung des göttlichen Wesens auf das beste vermittelt. Zufall und Notwendigkeit in sich vermittelnd, Willkür und Zwang ausschließend, ist Gottes Welt dann zu verstehen als ein »Spiel seines göttlichen Wohlgefallens«<sup>15</sup>. Doch bleibt mit der irrealen Annahme einer Willkür in Gott auch ein unausgeräumter Rest von Despotismus im Gottesbegriff: Das Liebesverhältnis, auf das es Gott bei der Schöpfung des freien Menschen abgesehen hat, widerstrebt dem Absolutismus der bloßen Macht: an dessen Stelle tritt wechselseitige Freundschaft<sup>16</sup>.

Der *christliche Panentheismus* ging dagegen vom göttlichen Wesen aus<sup>17</sup>: Die Schöpfung ist eine Frucht der göttlichen Sehnsucht nach »seinem Anderen« und dessen freier Erwidern der göttlichen Liebe. Darum ist im

13. Ein besonders einseitiges Beispiel für eine christlich-theistische Schöpfungslehre bietet O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen 1962, 510 ff, weil er gegen die Emanationslehre nur polemisiert. Umfassender informiert A. R. Peacocke, aaO. über die christliche Schöpfungslehre.

14. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1* ff.

15. Dazu J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1976<sup>3</sup>, III: Das theologische Spiel vom Wohlgefallen Gottes, 22 ff. Dazu jetzt die naturwissenschaftliche Parallele R. Winkler / M. Eigen, *Das Spiel*, München 1975.

16. Vgl. I. A. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre I*, Berlin 1879, 418.

17. Die Grundlage bildet die – als Lehre von der göttlichen Liebe entfaltete – Trinitätslehre des Richard von St. Victor, *De Trinitate*. Aus ihr und Hegels Dialektik haben dann im 19. Jahrhundert Sartorius, Twisten, Nitzsch, Julius Müller, Liebner und auch I. A. Dorner je

Wesen Gottes selbst schon die Weltidee von Ewigkeit her angelegt. Denn es ist kein Gott denkbar, der nicht schöpferisch wäre. Ein nicht-schöpferischer Gott wäre unvollkommen im Vergleich mit dem ewig schöpferischen Gott. Und wenn Gottes ewiges Sein Liebe ist, dann ist auch die göttliche Liebe seliger im Geben als im Nehmen. In ewiger Selbstliebe kann Gott nicht selig sein, wenn Selbstlosigkeit zum Wesen der Liebe gehört. Gott ist in Ewigkeit sich-mitteilende Liebe. Ewig liebt der Vater den Sohn, und gleich ewig erwidert der Sohn die Liebe des Vaters. Diese innertrinitarische Liebe ist jedoch Liebe zum Gleichen, nicht Liebe zum Anderen. Sie ist in der ständigen Erwidern aus dem gleichen Wesen selige Liebe. Sie ist aber noch nicht schöpferische Liebe, die sich durch Überwindung ihres Gegenteils mitteilt, die »Tote lebendigmacht und das Nichtseiende ins Sein ruft« (Röm. 4,17). Sie ist noch nicht die aus dem anderen Sein erwidernde Liebe. Drängt darum nicht die göttliche Liebe selbst über die Trinität hinaus? Sucht sie nicht ihr »Ebenbild«, d. h. ihre Erwidern und also ihre Seligkeit im Menschen?

Die *spekulative Theologie* des 19. Jahrhunderts hat mystische Gedanken aufgenommen und behauptet, es sei Gottes Wesen, sich zu offenbaren und sich mitzuteilen. Denn als ewige Liebe sei Gott auch seine eigene Selbstmitteilung, ja seine eigene Selbsthingabe. Also sei die Welt und jenes Ebenbild, an das Gott sich mitteilen wolle, der Mensch, in Ewigkeit in Gott selbst vorgesehen. Gott entäußere sich kraft seiner Liebe wesensnotwendig an »sein Anderes«, die Welt, und komme erst kraft deren Erwidern seiner Liebe vollends zu sich selbst. Damit wird jedoch die Idee der Welt mit dem Sohn Gottes identifiziert<sup>18</sup>. Der Prozeß der Welterschöpfung wird dann mit dem innertrinitarischen Leben Gottes identifiziert und umgekehrt: Der Weltprozeß ist das ewige Leben Gottes selbst. Die Liebe Gottes zu seinem Anderen ist dann in Wahrheit nichts anderes als die ausgedehnte Liebe Gottes zum Gleichen. Daraus folgt die Vergottung der Welt und des Menschen: wer sich von Gott ewig geliebt weiß, wird zum ewigen Sohn Gottes. Also ist Gott von ihm so abhängig, wie er von Gott<sup>19</sup>. Die

auf ihre Weise den *ethischen Weg* zur Exposition der Trinität eingeschlagen. Vgl. bes. *Th. A. Liebner*, *Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems*, Göttingen 1849, bes. 234 ff. Zum »Pantheismus« auf dem Boden der Prozeßphilosophie vgl. *N. Pittenger*, *Process-Thought and Christian Faith*, Welwyn 1968.

18. Diese Gefahr findet Dorner bei *W. Beyschlag*, *Christologie des Neuen Testaments*, 1866, 249 ff. Vgl. *System der christlichen Glaubenslehre II*, 1, Berlin 1880, 363 f. Das ist auch der Vorwurf, den Hegel von seiten der Theologen im 19. Jahrhundert durchweg erfuhr.

19. So *Meister Eckehart*, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von J. Quint, München 1977<sup>4</sup>, 185: »Es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater

Wahrheitsmomente dieser Auffassung werden ins Gegenteil verkehrt, wenn die Fähigkeit zur Unterscheidung von dem Willen zur Synthese verdrängt wird: ein Gott gegenüber Anderes ist nicht identisch mit dem Anderssein Gottes. Zwar ist die Liebe Gottes des Vaters zur Welt dieselbe Liebe wie die Liebe zu seinem eingeborenen Sohn, aber darum ist doch die Welt nicht der Sohn und der Sohn nicht die Welt. Zwar werden die von Gott Geliebten und seine Liebe Erwidernenden zu »Söhnen Gottes« (Röm. 8,14). Aber sie werden nicht zum »eingeborenen Sohn«. Sie werden zu »Söhnen Gottes«, weil der »eingeborene Sohn« Gottes als solcher zum »Erstgeborenen« unter vielen Brüdern bestimmt ist. Um die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte *in* Gott zu verstehen, muß die Unterschiedenheit des Weltprozesses vom innertrinitarischen Prozeß aufrechterhalten und betont werden.

Eine Möglichkeit zur Vermittlung der Wahrheitselemente des christlichen Theismus und des christlichen Pantheismus zeichnet sich ab, wenn man die Freiheit Gottes nicht mehr als Willkür und das Wesen Gottes nicht mehr als göttliches Naturgesetz versteht. Die naturalistischen Bilder von einer ewig produktiven göttlichen Substanz (*natura naturans*) sind ebenso unangemessen wie die Bilder des absolutistischen Monarchen im Himmel. Ist Gottes Wesen Güte, dann liegt die Freiheit seines Willens im Wollen des Guten. Darum muß man sagen: »Die Welt ist ein guter, der Liebe Gottes entsprechender Zweck, kein zufälliger.«<sup>20</sup> Nimmt man den Begriff »Notwendigkeit« aus dem Feld der Zwangsnotwendigkeit und der Fremdbestimmung heraus, dann fallen in Gott *Notwendigkeit* und *Freiheit* als das ihm *Selbstverständliche* zusammen: Es ist für Gott selbstverständlich zu lieben, denn er kann sich selbst nicht verleugnen. Es ist für Gott selbstverständlich, in Freiheit zu lieben, denn er ist Gott. Es bestehen darum keine Bedenken, Gott von Ewigkeit her als sich-mitteilende Liebe zu verstehen. Er wird

gebietet seinen Sohn ohne Unterlaß und ich sage mehr noch: Er gebietet mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: er gebietet mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.« Entsprechend *Angelus Silesius*, Der cherubinische Wandersmann I: »Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben . . . Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen, sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine, pflagen.«

20. I. A. Dörner, aaO. 358: »Der Sinn kann nur sein, daß Gott nicht aus Überfülle, die Unvollkommenheit und Disharmonie oder Leiden wäre, auch nicht zur Ergänzung seiner selbst, endlich auch nicht necessirt durch schöpferische Intelligenz und deren Weltwille, sondern aus der Seligkeit und Vollkommenheit seiner Liebe und aus der Sichselbstgleichheit ihres freien Willens heraus, in welchem die *Lust der Selbstmitteilung* lebt, geschaffen, d. h. das Nichtseiende aus dem bloßen Gedachtsein, der Möglichkeit, in die Wirklichkeit eingeführt hat. Die Welt ist ein guter, der Liebe Gottes entsprechender Zweck, nicht ein zufälliger.«

damit nicht zum »Gefangenen seiner selbst«, sondern bleibt sich selbst treu.

Gott hat von Ewigkeit her nicht nur sich selbst, sondern auch die Welt gewollt, denn er hat sich nicht nur an sich selbst, sondern auch an das ihm Andere mitteilen wollen. Darum ist schon in der Liebe des Vaters zum Sohn die Idee der Welt enthalten. Der ewige Sohn Gottes steht in enger Beziehung zur Weltidee Gottes. Der *Logos*, durch den der Vater alles geschaffen hat und ohne den nichts geschaffen ist, was ist, ist nur *die andere Seite* des *Sohnes*. Der Sohn ist *Logos* im Blick auf die Welt. Der *Logos* ist *Sohn* im Blick auf den Vater. Der Vater spricht das ewige Wort im Geist und haucht den Geist im ewigen Sprechen des Wortes. Durch den ewigen Sohn/*Logos* schafft der Vater die Welt. Er ist der Schöpfungsmittler. Für seine Menschwerdung bewahrt Gott die Welt. Er ist der Befreier der Schöpfung. Auf sein Freiheitsreich hin liebt Gott seine Geschöpfe. Er ist die Krone der Schöpfung.

## 2. Gottes Selbstbeschränkung

Eine zweite, in der christlichen Theologie kaum behandelte, aber in der jüdisch-kabbalistischen Tradition viel diskutierte Frage ist die Idee der *Schöpfung nach außen* oder *nach innen*.

Nach dem Vorbild des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes hat die christliche Theologie durchweg ein Handeln Gottes nach innen von einem Handeln Gottes *nach außen* unterschieden. Es gibt ein selbstgenügsames inneres Leben Gottes. Die Schöpfung ist ein nach außen gerichtetes Handeln des dreieinigen Gottes in seiner Einheit. Es gilt also, vom inneren Leben Gottes ein Handeln Gottes nach außen in Schöpfung, Menschwerdung und Erlösung zu unterscheiden. Nur als Begründung hat das innere Leben Gottes für sein Handeln nach außen Bedeutung. Denn nur als *causa sui* kann Gott *causa mundi* sein. Die Formulierung *Augustins* wurde bestimmend für die westkirchliche Gotteslehre: »Opera trinitatis ad extra indivisa esse, tribus personis communia, salvo tamen earum ordine et discrimine.«<sup>21</sup>

Die einfache Gegenfrage lautet: Kann der allmächtige und allgegenwärtige Gott überhaupt ein »Außen« haben? Gibt es überhaupt ein *extra Deum* für jene *opera ad extra*? Geht man von einer solchen Annahme aus, dann muß man mit der Selbstkonstitution Gottes in Ewigkeit auch ein gleichewiges

21. *Augustin*, De trin. XV, 1; 4, 7, hat zu dieser Formel den Grund gelegt.

Nichtgöttliches oder Gegengöttliches annehmen, das »draußen« wäre. Widerspricht das aber nicht der Gottheit Gottes, nämlich seiner Allgegenwart?

Und wenn man im Blick auf die »Schöpfung aus dem Chaos« und die *creatio ex nihilo* sagen muß, daß es für Gott ein Innen und ein Außen gibt, er also schöpferisch »aus sich herausgeht« und sich schaffend dem ihm Anderen mitteilt, dann muß man doch eine *Selbstbeschränkung* des unendlichen, allgegenwärtigen Gottes annehmen, die seiner Schöpfung vorausgeht. Um eine Schöpfung »außerhalb« seiner selbst zu schaffen, muß der unendliche Gott dieser Endlichkeit »in sich« zuvor Raum verschafft haben. Setzt dann aber die Schöpfung als *opus ad extra* nicht eine Inversion Gottes voraus, die jenes *extra* erst freisetzt?

Erst eine Einkehr Gottes in sich selbst gibt jenem *nihil* den Raum frei, in dem Gott dann schöpferisch tätig wird. Doch ist die Schöpfung dann wirklich ein Seiendes und ein Anderes, das »außerhalb« Gottes existiert? Muß man nicht sagen, daß diese »Schöpfung außerhalb Gottes« zugleich *in Gott* existiert, nämlich in dem Raum, den Gott ihr in seiner Allgegenwart eingeräumt hat? Hat nicht also Gott die Welt »in sich« geschaffen, ihr *in* seiner Ewigkeit Zeit und *in* seiner Unendlichkeit Endlichkeit und *in* seiner Allgegenwart Raum und *in* seiner selbstlosen Liebe Freiheit gegeben?

Das trinitarische Verhältnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist so weit, daß die ganze Schöpfung darin Raum, Zeit und Freiheit finden kann. Schöpfung als Aktion Gottes im Nichts und als Ordnung Gottes im Chaos ist eine männliche Vorstellung. Schöpfung als Aktion Gottes in Gott und aus Gott ist eine eher weibliche Vorstellung zu nennen: Gott erschafft die Welt, indem er eine Welt *in sich* werden und sein läßt: *Let it be!*

*Isaak Luria* hat in seiner Lehre vom *Zimzum* diesen Gedanken entwickelt<sup>22</sup>. *Zimzum* heißt eigentlich »Konzentration« oder »Kontraktion«, ein Sich-zurückziehen in sich selbst. Luria verwandelte die alte Lehre von der Konzentration Gottes auf den einen Punkt seiner Schechinah im Tempel zur Lehre von Gottes konzentrierter Inversion zum Zwecke der Welterschöpfung. Die »Existenz des Weltalls wurde durch einen Prozeß des Einschrumpfens in Gott möglich gemacht«: Das ist seine Antwort auf die Frage: Wie kann, da doch Gott »alles in allem« ist, an dieser konkreten Stelle etwas anderes, was nicht Gott ist, existieren? Wie kann Gott aus dem »Nichts« schaffen, wenn es doch gar kein Nichts geben kann, da sein Wesen alles ist und alles durchdringt? Lurias Antwort lautet, daß Gott in seinem

22. Ich folge hier der glänzenden Darstellung der Lehre Lurias von *Gershom Scholem*, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 285 ff; ders., *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, *Eranos-Jahrbuch* 1956, 87–119.

Wesen einen Bezirk freigegeben hat, aus dem er sich zurückzog, »eine Art mystischen Urraum«, in den er danach in seiner Schöpfung und seiner Offenbarung heraustreten konnte. Der erste aller Akte des unendlichen Wesens war also nicht ein Schritt »nach außen«, sondern ein Schritt »nach innen«, eine »Selbstverschränkung Gottes aus sich selbst in sich selbst«, wie *Gershom Scholem* es ausdrückt; also eine *passio Dei*, keine *actio*. Der erste aller Akte ist also kein Akt der Offenbarung, sondern ein Akt der Verhüllung, nicht der Entschränkung, sondern der Einschränkung Gottes. Erst im zweiten Akt tritt Gott dann als Schöpfer aus sich heraus in jenen Urraum, den er selbst zuvor im ersten Akt freigesetzt hat.

Der Weltprozeß ist also zweiseitig zu verstehen: Jede Stufe im Schöpfungsprozeß enthält die Spannung zwischen dem in Gott selbst zurückflutenden Licht und dem aus ihm hervorbrechenden Licht. Anders gesagt: jedem Akt nach außen geht ein Akt nach innen voraus, der das Außen ermöglicht. Gott schafft also stets gleichzeitig nach innen wie nach außen. Er schafft, indem und weil er sich zurücknimmt. Die machtvolle Schöpfung im Chaos und aus dem Nichts ist zugleich eine Selbsterniedrigung Gottes in die eigene Ohnmacht. Die Schöpfung ist ein Werk göttlicher Demut und göttlicher Einkehr in sich selbst. Gott handelt an sich selbst, wenn er schöpferisch handelt. Sein Innen und sein Außen entsprechen sich dabei spiegelbildlich. Seine Aktion ist in seiner Passion begründet. *Jakob Emden* wird recht haben, wenn er sagt, daß die Lehre vom *Zimzum* der einzige ernsthafte Versuch ist, der je gemacht wurde, den Gedanken einer »Schöpfung aus Nichts« wirklich theologisch zu denken<sup>23</sup>. Ohne den aus ihr entwickelten naturphilosophischen Spekulationen zu folgen, gibt uns schon der Grundgedanke dieser Lehre die Möglichkeit, die *Welt in Gott* zu denken, ohne dem Pantheismus zu verfallen, und die Geschichte der göttlichen Selbstbeschränkung und die Geschichte der menschlichen Freiheit in einem ständigen Wechselverhältnis zu sehen.

Lurias Lehre vom *Zimzum* gehört in seine Lehre von der *Schechinah Gottes*. Von einer »Einwohnung Gottes« spricht die christliche Theologie

23. *J. Emden*, *Mitpachath Sefarim*, Lemberg 1870, 82, zit. nach Scholem, aaO. 442. Nach rabbinischer Lehre beginnt die geschichtliche »Selbsterniedrigung Gottes« mit der Schöpfung. Vgl. *P. Kuhn*, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968. Diesen Gedanken haben immerhin Nicolaus v. Cues, Fr. Oetinger, A. von Oettingen und E. Brunner aufgenommen. *E. Brunner*, *Dogmatik II*, Zürich 1950, 31: »Das heißt aber, Gott will den Raum des Seins nicht allein einnehmen, er will anderem Sein Platz schaffen. Indem er es tut, begrenzt er sich selbst . . . Die *Kenosis*, die im Kreuz Christi ihren Höhepunkt erreicht, beginnt schon mit der Welterschöpfung.« Vgl. auch *Schelling*, *Philosophie der Offenbarung*, aaO. 177: »Zugleich nun aber suspendiert Gott den actus seines notwendigen Existierens, um ein von ihm verschiedenes Sein an die Stelle jenes ersten Existierens zu setzen.«

in der Lehre vom Heiligen Geist. In der Ausgießung des Heiligen Geistes »in unsere Herzen« (Röm. 5,3) und »auf alles Fleisch« (Joel 2,28–32; Apg. 2,17) beginnt die eschatologische, neue Schöpfung, die darin vollendet wird, daß »Gott alles in allem« ist (1. Kor. 15,28). Von der vollendeten Schöpfung gilt, daß *Gott in ihr* wohnt und umgekehrt sie *aus Gott* lebt.

Blickt der christliche Glaube auf die »Schöpfung im Anfang« zurück, dann wird er schon in ihr die Präsenz des Heiligen Geistes als Schöpfergeist entdecken. Er kann keine geist-lose Auffassung der Schöpfung entwickeln. Die Schöpfung existiert nur in der Kraft des Geistes Gottes, der in sie eingegangen ist. Sie würde vergehen, nähme Gott seinen Geist von ihr (Ps. 104,29.30). Darum seufzt und sehnt sich auch die ganze Schöpfung nach der Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes. Es ist der Geist Gottes, der in der geknechteten Schöpfung nach der erlösenden Freiheit schreit (Röm. 8,9 ff). Die Existenz der *Schöpfung im Geist* zeigt sich in der Qual, der Triebkraft, der Spannkraft der Materie und im Hunger aller Lebewesen nach Freiheit<sup>24</sup>.

Wenn wir diesen äußeren Tatbestand auf das innere Verhältnis der Trinität reflektieren, dann hat der Vater durch eine Veränderung seiner Liebe zum Sohn, d. h. durch eine Kontraktion des Geistes, und hat der Sohn durch eine Veränderung seiner Erwidern der Liebe des Vaters, d. h. durch eine Inversion des Geistes, den Raum, die Zeit und die Freiheit für jenes Außen eröffnet, in das hinein sich der Vater durch den Sohn schöpferisch äußert. Diese Äußerung bedeutet für Gott selbst eine Entäußerung, d. h. eine Selbstbestimmung zwecks Selbstbeschränkung. Die Zeit ist eine Pause der Ewigkeit, die Endlichkeit ist ein Raum in der Unendlichkeit, und die Freiheit ist ein Entgegenkommen der ewigen Liebe. Gott nimmt sich zurück, um aus sich herauszugehen. Die Ewigkeit atmet sich ein, um den Geist des Lebens auszuhuchen.

Die föderaltheologische Tradition hat dies als den trinitarischen Ratschluß Gottes zur Weltschöpfung bezeichnet und ihn als den innertrinitarischen Bund Gottes verstanden<sup>25</sup>. Sie hat aber die Implikationen nicht entfaltet. In diesem ewigen Bund der Trinität zur Schöpfung und zur Verherrlichung geschieht eben jene Selbstbestimmung des Vaters, des Sohnes und des

24. So nach *Jakob Böhme* und wegweisend für *Ernst Blochs* Ontologie des Noch-Nicht-Seins *Karl Marx*, Frühschriften, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, 330: »Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual – um den Ausdruck Jacob Böhmes zu gebrauchen – der Materie.«

25. *C. Olevian*, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos itemque de mediis quibus ea ipsa substantia nobis communicatur*, Genf 1585.

Geistes, die als Selbstbeschränkung die Einräumung der Schöpfung und die Ermöglichung der Freiheit des nicht-göttlichen Ebenbildes Gottes in Gott ist.

### 3. Trinitarische Schöpfung

Welche innertrinitarische Gestalt läßt sich in der Schöpfung der Welt aus Gott in Gott erkennen?

Der Vater bestimmt sich in seiner Liebe zum Sohn zum Schöpfer der Welt. Er wird zum Schöpfer, weil er den Sohn liebt. Seine sich mitteilende Liebe zum Gleichen öffnet sich zum Anderen und wird schöpferisch, d. h. jeglicher möglichen Erwiderng zuvorkommend. Weil er kraft seiner ewigen Liebe zum Sohn die Welt schafft, ist diese durch seinen ewigen Willen zum Guten bestimmt und nichts anderes als ein Ausdruck seiner Liebe. Die Welt ist gut, wie Gott selbst der Gute ist. Darum findet Gott Wohlgefallen an ihr. Darum kann er von seinem Ebenbild, dem Menschen, die Erwiderng seiner Schöpferliebe erwarten, um nicht nur ewig in seinem Sohn, sondern zeitlich auch in dem Menschen selig zu werden. Würden wir die Schöpfung nur als ein *opus trinitatis indivisum ad extra* verstehen, dann könnten wir nur von einem *Willensentschluß* des *einen* Gottes ausgehen und wären nicht in der Lage, den Schöpfungsakt näher zu bestimmen. Gehen wir aber von den innertrinitarischen Beziehungen der trinitarischen Personen aus, dann wird deutlich, daß der Vater das ihm Andere kraft seiner Liebe zum Sohn schafft und die Schöpfung also nicht nur dem Willen, sondern der ewigen Liebe Gottes entspricht. Das Schöpfungswerk wird – gegen die augustinische Tradition – nicht nur dem Vater »appropriert«, obwohl es Werk der ganzen Dreieinigkeit ist. Es ist umgekehrt die Schöpfung ein Produkt der Liebe des Vaters und wird dann der ganzen Trinität zugeschrieben.

Schafft der Vater in seiner Liebe zum *Sohn* die Welt, dann schafft er die Welt auch *durch ihn*. In seinem ewigen Sohn sieht er die Welt. Für die Gemeinschaft mit dem Sohn bestimmt er die Menschen. Auf das freie Reich des Sohnes hin ist alles ausgerichtet, was geschaffen ist. Also ist von Ewigkeit her der Sohn zum Logos, zum Schöpfungsmittler bestimmt. Ist er zum Schöpfungsmittler bestimmt, dann ist er auch zum »Zentrum« der freien Menschheit, d. h. zur Menschwerdung, und zum Anführer und Herrn des Reiches der Freiheit bestimmt. Der trinitarisch notwendige Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes steht in Korrelation zu dem Gedanken der Menschwerdung des Sohnes Gottes und zu dem Gedanken der Herrschaft des Menschensohns.

Kann man sagen, daß der Sohn, zum Logos bestimmt, der Gott immanente Archetyp der Weltidee ist? Im Sinne der ewigen Liebe insofern, als der Sohn in Ewigkeit die vollkommene Erwidern der sich mitteilenden Liebe des Vaters ist, der Vater also im Sohn zur seligen Liebe kommt. Erschafft der Vater die Welt kraft seiner Liebe zum Sohn, dann wird die Welt kraft der Liebeserwidern des Sohnes zur Seligkeit Gottes des Vaters und des Sohnes. Das ist mit der alten Zweckbestimmung der Schöpfung »zur Verherrlichung Gottes« gemeint. In der freien Existenzfreude, im Glück des Dankens und des ewigen Lobpreises der Geschöpfe erfüllt sich der Schöpfungszweck, wird die Lust der Selbstmitteilung Gottes erfüllt. In der Gemeinschaft und in der Entsprechung zur erwidern, hingebenden Liebe des Sohnes zum Vater kommt die Schöpfung in ihre Wahrheit und Gottes Ebenbild auf Erden in seine Freiheit. Der Vater schafft also durch den Sohn die Welt.

Er schafft kraft des *Heiligen Geistes*. Er schafft nicht nur, wie die priester-schriftlichen Formeln annehmen lassen, durch sein Befehlswort aus dem Chaos oder, wie es später bei Jesus Sirach heißt, *ex nihilo*. Er schafft, so wahr jenes ist, aus den Kräften und Energien seines eigenen Geistes. Durch die Kräfte und Energien des Heiligen Geistes wird die sonst beziehungslos erscheinende Differenz von Schöpfer und Geschöpf, Täter und Tat, Meister und Werk überbrückt. Dadurch wird die Schöpfung gewiß nicht selbst göttlich, aber sie wird doch in das Kraftfeld des Geistes hineingenommen und bekommt Anteil am inneren Leben der Trinität selbst. Eine trinitarische Schöpfungslehre kann die Wahrheitsmomente der Vorstellung von der Schöpfung als »Werk« Gottes und der Vorstellung der Schöpfung als »Überfluß« (Emanation) Gottes aufnehmen. Der Heilige Geist wird »ausgegossen«. Die Sprache der Pneumatologie verwendet die Metapher der »Emanation«. Es ist darum nicht gut, in der christlichen Schöpfungslehre ständig gegen die neuplatonische Emanationslehre zu polemisieren. Die *Schöpfung im Geist* lebt in einer engeren Beziehung zum Schöpfer als die Tat zum Täter oder das Werk zum Meister. Die Welt ist jedoch nicht von Gott »gezeugt«, wie der Sohn, der mit dem Vater eines Wesens ist. Diese mittlere Lage zwischen Schöpfung und Zeugung wird durch die »Ausgießung« der Kräfte des Schöpfungsgeistes zum Ausdruck gebracht. Dieser Geist ist der göttliche Lebenshauch, der alles mit *seinem Leben* erfüllt. Für die Schöpfung aus Gott in Gott gilt die folgende Ordnung der Trinität: Der Vater schafft die Welt aus seiner ewigen Liebe durch den Sohn zur zeitlichen Erwidern seiner Liebe in der Kraft des *Heiligen Geistes*, der das Verschiedene verbindet.

Bei der Schöpfung geht alle Aktivität vom Vater aus. Weil aber der Sohn als

Logos und der Geist als Kraft, je auf ihre Weise, jedoch gleichermaßen, beteiligt sind, muß die Schöpfung der Einigkeit des dreieinigen Gottes zugeschrieben werden. In schöpferischer Liebe vereinigt sich Gott mit dem ihm Anderen der Schöpfung und gibt ihm Raum und Zeit und Freiheit in seinem unendlichen Leben.

### § 3 Die Menschwerdung des Sohnes

Ohne einer ausführlichen Christologie vorzugreifen, behandeln wir in diesem Zusammenhang wiederum nur die Fragen der Inkarnationslehre, die den Gottesbegriff betreffen.

#### 1. *Cur Deus homo?*

Auch in der Christologie lautet eine fundamentale Frage: Ist die Inkarnation für Gott *zufällig* oder *notwendig*? Grundet sie in seinem Willen oder in seinem Wesen?

Die dogmatische Tradition kennt zwei Antworten:

a) Die Inkarnation des Sohnes Gottes wurde durch die Sünde der Menschen um ihrer Versöhnung willen notwendig<sup>26</sup>.

b) Die Inkarnation des Sohnes Gottes war von Ewigkeit her Gottes Absicht, zusammen mit der Idee der Welt gefaßt, doch ihr vorgeordnet, so daß die Schöpfung der Welt den äußeren Rahmen und die Vorbereitung der Menschwerdung des Sohnes darstellt<sup>27</sup>.

Im ersten Fall ist die Menschwerdung nur eine »Notmaßnahme« Gottes zur Überwindung der Not der Sünde in der Welt. Im zweiten Fall gehört sie zur ewig sich mitteilenden Liebe Gottes selbst.

Im ersten Fall wird die Menschwerdung nur als die funktionale Voraussetzung für das Versöhnungsoffer am Kreuz gedacht. Sie hat keine eigene Bedeutung. Darum wird die gottmenschliche Verbindung in Christus auch aufgelöst, wenn die Versöhnung vollbracht und die Sünde mit ihren Folgen

26. In diesem Sinne heißt es auf höchst fragwürdige Weise in der Ostervigilie des Missale Romanum:

»O certe necessarium Adae peccatum  
quod Christi morte deletum est!  
O felix culpa, quae talem ac tantum  
meruit habere Redemptorem.«

27. Vgl. I. A. Dörner, System der christlichen Glaubenslehre II/1, Berlin 1880, 422 ff.

beseitigt ist. Im zweiten Fall vollendet erst die Menschwerdung des Sohnes die Schöpfung im Anfang durch die neue gottmenschliche Verbindung, die Christus der Sohn zeigt, und durch die Bruderschaft, in die er die Glaubenden aufnimmt. Die Menschwerdung des Sohnes wird dann zur Grundlage der neuen Schöpfung<sup>28</sup>. Die theologische Grundentscheidung, die in dieser Frage gefällt wurde, wurde oft an der spekulativen Frage verhandelt: Ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre?<sup>29</sup>

Sieht man in der Menschwerdung des Sohnes nur die funktionale Voraussetzung für das durch die Sünde notwendig gewordene Versöhnungsoffer, dann ist sie ein Ausdruck des rettenden Willens Gottes *nach außen*. Sie betrifft nur das Weltverhältnis Gottes, nicht aber sein Selbstverhältnis. Gott kann die Sünder durch die Sendung seines Sohnes retten, er muß es aber nicht. Sein eigenes Wesen bleibt durch die Sendung des Versöhners unberührt. Es hat durch die menschliche Sünde nicht gelitten und gewinnt durch die Versöhnung der Welt nichts hinzu. Hat der menschengewordene Gottessohn die Versöhnung der Welt mit Gott vollbracht, dann wird er selbst überflüssig. Seine Vermittlung zwischen dem gnädigen Gott und dem sündigen Menschen muß mit seiner Selbsterübrigung enden. Das liegt schon im Begriff des Mittlers, sonst würde der Mittler zum Verhinderer. In der einst erlösten, von Sünde gereinigten und vom Tod befreiten Schöpfung hat der Gottmensch keinen Platz mehr. Der Irrweg jeder funktionalen und nur soteriologischen Christologie wird in dieser ihrer Selbstaufhebung offenkundig<sup>30</sup>. Das gilt für die altkirchliche Bestimmung, nach der Gott Mensch wird, damit wir Menschen Götter werden, ebenso wie für moderne Stellvertreter-Christologien. In der Menschwerdung des Sohnes liegt aber mehr als nur ein Mittel zu einem Zweck. Christologie ist mehr als die Voraussetzung der Soteriologie.

Auch wenn man bei der Not der menschlichen Sünde einsetzt, um die Notwendigkeit der göttlichen Versöhnung zu begreifen und das Kommen des göttlichen Versöhners zu erwarten, muß man über die Maße der menschlichen Not hinausgehen, um die Gnade als *Gottes Gnade* zu verstehen.

Zwar wird die *Liebe* durch die Not des Geliebten zum Erbarmen gebracht,

28. Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, aaO. § 89.

29. J. Müller, *Ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre?*, *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, ed. J. Wirsching, Gütersloh 1968.

30. Dazu J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, aaO. 243 ff., mit Kritik an Calvin, A. A. van Ruler und D. Sölle.

aber sie geht als Liebe dieser Gestalt des Erbarmens und auch der Erbärmlichkeit des Geliebten voraus. Die Not des Geliebten ist nur der Anlaß (*occasio*), nicht aber der Grund (*causa*) für die Liebe. Die Not prägt die konkrete Gestalt, die die Liebe annehmen muß, um zu retten, aber die innere Leidenschaft und das offenkundige Interesse der Liebe gehen voraus. Darum kann die Liebe auch nicht aufhören zu lieben, wenn die akute Not des Geliebten beseitigt ist. Endlich kann die Liebe nicht damit zufrieden sein, nur die Sünde zu überwinden. Sie kommt erst zum Ziel, wenn sie auch die Bedingungen für die Möglichkeit der Sünde überwunden hat. Die Liebe will nicht nur den Tod des Geliebten, sondern auch seine Sterblichkeit überwinden, um ewig bei ihm zu sein und ihn ewig bei sich zu haben.

Auf die *Christologie* angewendet, heißt das: die Menschwerdung des Sohnes ist die vollendete Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes an seine Welt. Daß aber der menschengewordene Sohn von der Krippe bis zum Kreuz die Gestalt des Knechtes annehmen muß, um durch sein Leiden zu heilen und durch seinen Tod zu retten, ist durch die Sünde und den Tod bestimmt, die Gottes Welt verkehren und die Menschen versklaven.

Christus ist nach Paulus nicht nur »um unserer Sünde willen dahingegeben«, sondern auch »um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt« (Röm. 4,25). Wenn er durch sein Kreuz die Sünder mit Gott versöhnt, dann schafft er durch seine Auferstehung die neue Gerechtigkeit, das neue Leben, die neue Kreatur. Die Rechtfertigung des Sünders ist mehr als nur Sündenvergebung. Sie führt in das neue Leben: »Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden« (Röm. 5,20). Damit drückt Paulus die Ungleichgewichtigkeit von Sünde und Gnade und den *Mehrwert der Gnade* aus. Dieser Überschuß der Gnade über die Vergebung der Sünden und die Versöhnung der Sünder hinaus stellt die Kraft der neuen Schöpfung dar, die jene anfängliche Schöpfung vollendet<sup>31</sup>. Daraus folgt, daß der Sohn Gottes nicht allein um der Sünde der Menschen willen Mensch geworden ist, sondern viel mehr noch um der Vollendung der Schöpfung willen. Also »wäre der Sohn Gottes auch Mensch geworden, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre«. So müßte jene Frage beantwortet werden, wenn man sich auf irrealer Spekulation einlassen wollte.

Wie aber hängen dann Weltschöpfung und Menschwerdung zusammen? Die Weltschöpfung gipfelt in der Erschaffung des Menschen »zum Bilde Gottes« (Gen. 1,26 f; Ps. 8)<sup>32</sup>. Diese Aussage über den Menschen ist als

31. Das hat besonders P. Ricoeur betont in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 393 ff.

32. J. Jervell, *Imago Dei*. Gen. 1, 26 f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Göttingen 1960.

Bestimmung *und* als Verheißung des Menschen zu verstehen. Wenn von Christus die Menschwerdung des Sohnes ausgesagt und er in seiner Erscheinung als der Menschgewordene verstanden wird, dann wird in ihm die Erfüllung der Schöpfungsverheißung des Menschen, des »Ebenbildes des unsichtbaren Gottes«, offenbar. Er ist der »wahre Mensch« in dieser verkehrten, unmenschlichen Welt<sup>33</sup>. In seiner Gemeinschaft finden darum die Glaubenden die Wahrheit des Menschseins. Die Menschwerdung des Sohnes hat also eine Bedeutung in sich selbst.

Damit finden wir eine weitere Bestimmung im trinitarischen Schöpfungsbe-  
griff: Der *Sohn* ist der *Logos*, durch den der Vater seine Welt erschafft. Der Sohn ist das *Ebenbild* Gottes, zu dem der Vater Menschen bestimmt. In bezug auf die Menschen ist der Sohn die wahre »Ikone« Gottes. Darum ist die anfängliche Schöpfung offen: Sie wartet auf die Erscheinung »des Menschen«, des wahren Menschen, des gottentsprechenden Menschen, des Ebenbildes Gottes. Diese Dimensionen liegen in dem neutestamentlichen Christustitel »Eikon«, »Ebenbild«, »Abglanz Gottes«. Nur weil der Sohn in bezug auf die Menschen das göttliche *Urbild* ist, kann er zum »Erstgeborenen unter vielen Brüdern« werden (Röm. 8,29). Wer »dem Ebenbild des Sohnes gleichgestaltet« wird, der tritt in die Wahrheit seiner menschlichen Bestimmung und erfüllt seine göttliche Verheißung.

Ist aber die Welt Gottes auf den Menschen angelegt und erfüllt die Menschwerdung des Sohnes diese Anlage der Schöpfung, dann geht die Menschwerdung der Absicht nach der Schöpfung der Welt voraus. Daß der ewige Sohn des Vaters zur geschaffenen *Eikon* Gottes wird, gehört dann zu seiner ewigen Bestimmung. Das entspricht der Logoswerdung des Sohnes im Blick auf die Schöpfung. Weltschöpfung und Menschwerdung greifen also tief in die innertrinitarischen Beziehungen Gottes ein. Wieder läßt sich am Leben der Liebe der Sinn dieses Geschehens verdeutlichen:

Die Menschwerdung des Sohnes ist Gott weder gleichgültig, noch ist sie für seine Göttlichkeit notwendig. Ist Gott Liebe, dann gehört es selbstverständlich zur liebenden Selbstmitteilung, so sagten wir, sich nicht nur dem ihm Gleichen, sondern auch seinem Anderen mitzuteilen. Erst an ihrem Anderen wird die Liebe zur *schöpferischen Liebe*. *Sich mitteilende Liebe* aber wird erst durch die *Liebeseerwiderung* zur *seligen Liebe*. Darum ist der Vater in der ewigen Erwiderung seiner Liebe durch den Sohn selig. Teilt er seine Liebe zum Sohn durch diesen schöpferisch dem ihm Anderen mit, dann will er auch durch dessen Erwiderung der Liebe selig werden. Diese

33. J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, GTB 338, Gütersloh 1979<sup>4</sup>, bes. 152 ff.

Liebeserwiderung ist jedoch eine freie Antwort. Wird der Sohn »Mensch«, d. h. »Ebenbild Gottes«, dann teilt er seine erwidernde Liebe denen mit, die zum Menschsein, d. h. zur Gottebenbildlichkeit, bestimmt sind, nimmt sie in sein Sohnesverhältnis zum Vater hinein und teilt ihnen seine eigene weltüberlegene Freiheit mit. So verherrlicht der mensch-gewordene Sohn den Vater in seiner Welt und vollendet die Schöpfung des Menschen zum Bilde Gottes. Dies setzt freilich die Vergebung der Sünden und die Versöhnung der Sünder durch seinen Tod und die Befreiung der Menschen in seiner weltweiten Herrschaft voraus. Aber in Versöhnung und Befreiung durch Christus geht es um die »Gleichgestaltung« der Menschen mit dem »Ebenbild des Sohnes«, also um die Erfüllung der Schöpfungsverheißung.

## 2. Die Kenosis Gottes

Wieder muß man fragen, ob die Menschwerdung des Sohnes eigentlich ein nach außen gerichteter Akt Gottes ist oder ob ihm ein innertrinitarischer Vorgang entspricht. Wenn, wie gezeigt, die Menschwerdung des Sohnes ihren Sinn im wahren Menschsein des Sohnes hat, dann wird in ihr die wirkliche *Menschlichkeit Gottes* offenbar<sup>34</sup>. Das ist keine anthropomorphe und also Gott in seiner Göttlichkeit nicht entsprechende Redewendung, sondern der Inbegriff seiner Göttlichkeit selbst.

In der Menschwerdung des Sohnes kommt jene Selbsterniedrigung Gottes zur Vollendung, von der schon in der Lehre von der *Schöpfung der Welt* die Rede war. Gott läßt ein von ihm verschiedenes Sein dasein, indem er sich selbst begrenzt. Gott nimmt seine Allmacht zurück, um sein Ebenbild, den Menschen, freizusetzen. Er läßt seine Welt *in* seiner Ewigkeit existieren. Die Kenosis Gottes, die mit der Schöpfung der Welt beginnt, erreicht in der Menschwerdung des Sohnes ihre vollendete Gestalt.

Von Selbsterniedrigungen Gottes war aber auch bei den *geschichtlichen Einwohnungen* des Geistes und der Weisheit Gottes die Rede. Denn durch seine Schechinah nimmt Gott am Geschick der Menschen Anteil und macht die Leiden seines Volkes zu seinen eigenen. Durch seine Einwohnungen nehmen umgekehrt Menschen an seinem Leben und seinem Willen Anteil: sie lieben mit seiner Liebe und leiden mit seinen Leiden mit<sup>35</sup>. Der Gott, der in seinen Einwohnungen sich selbst gegenübertritt, wird erkennbar in dem menschgewordenen Sohn, der in der Welt dem Vater gegenübertritt.

34. U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, Tübingen 1971, hat dieses eindrücklich dargestellt.

35. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, aaO. 255 ff.

In der Menschwerdung des Sohnes geht der dreieinige Gott auf die begrenzte, endliche Situation ein. Er läßt sich nicht nur auf dieses Menschsein ein, sondern nimmt es auch an und macht es zum Teil seines eigenen, ewigen Lebens. Er wird zum *menschlichen Gott*.

Ist dies der Sinn, der in der Menschwerdung des Sohnes als solcher liegt, dann vollendet sich die Selbsterniedrigung Gottes in der Passion und im Tod Jesu des Sohnes. Auch hier ist ein innewohnender Sinn erkennbar: Gott geht nicht nur auf die Endlichkeit des Menschen ein, sondern auch auf die Situation seiner Sünde und Gottverlassenheit. Er geht nicht nur auf diese Situation ein, sondern nimmt sie auch an und macht sie zu einem Teil seines eigenen, ewigen Lebens. Die Kenosis verwirklicht sich am Kreuz. Gewiß dient sie der Versöhnung und der Erlösung des Menschen, aber sie hat auch diesen Sinn in sich: Gott wird der bis zum Tod und noch darüber hinaus *solidarische Gott*. Die Menschwerdung des Sohnes ist kein Übergang: sie ist und bleibt in Ewigkeit. Es gibt keinen anderen Gott als den menschengewordenen, menschlichen, solidarischen Gott.

*Menschwerdung* nach *außen* setzt *Selbsterniedrigung innen* voraus. Darum greift die Menschwerdung in die inneren Beziehungen der Trinität ein.

Wieder kann man sich dies am Bild der Liebe verdeutlichen: Liebe, die sich selbst mitteilt, braucht Erwidering, um selig zu werden. Von seinem Ebenbild in seiner Welt aber kann der Vater nur in Freiheit erwiderte Liebe erwarten. Um sie zu ermöglichen, muß die Liebe dem Geliebten Freiheit einräumen und Freiheit lassen. Um sie zu erfahren, muß die Liebe geduldig warten. Sie kann die Erwidering nicht gewaltsam erzwingen. Um der Freiheit und der in Freiheit erwiderten Liebe willen begrenzt und entäußert sich Gott. Er nimmt seine Allmacht zurück, weil er auf die freie Antwort des Menschen vertraut.

Gott begegnet dem Menschen nicht »göttlich«, sondern »menschlich« in dem menschengewordenen und gekreuzigten Sohn. Im Blick auf die *Allmacht Gottes* bedeutet dies eine *Einschränkung*. Im Blick auf die *Güte Gottes* bedeutet dies aber eine *Entschränkung*. Seine Kraft ist in der Schwachheit mächtig. Die traditionelle Lehre von der Kenosis Gottes hat immer nur auf die eine Seite der Selbsteinschränkung, Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Gottes geblickt. Sie hat die andere Seite übersehen: Einschränkungen Gottes nach innen sind Freisetzungen nach außen: Nirgendwo ist Gott »größer« als in seiner Erniedrigung. Nirgendwo ist Gott herrlicher als in seiner Ohnmacht. Nirgendwo ist Gott »göttlicher« als in seiner Menschwerdung.

## 3. Der eingeborene Sohn, der erstgeborene Bruder

Die zweiseitige Bedeutung der Sohnschaft Jesu nach innen und nach außen, für Gott und für die Menschen, läßt sich am besten an der Wendung vom »eingeborenen Sohn« (*μονογενής*) zum »erstgeborenen« Bruder (*πρωτότοκος*) erkennen<sup>36</sup>.

Der »eingeborene Sohn« ist der einzige, der eigene, der ewige Sohn des Vaters. Von ihm wird gesagt, daß der Vater ihn in die Welt sendet, daß er ihn zum Tod am Kreuz »für alle« dahingibt, daß er ihn auferweckt und erhöht. Mit dem »eingeborenen Sohn« ist die Kategorie der Ausschließlichkeit verbunden. In ihr existiert er, in ihr wird er dahingegeben und erhöht: er, allein er, der eine für die vielen.

Mit dem »Erstgeborenen unter vielen Brüdern« ist dagegen der Erste unter vielen Nachfolgern gemeint, der Bruder unter Brüdern und Schwestern. Was der eingeborene Sohn tut und leidet, ist *einmalig*. Was der erstgeborene Bruder tut und leidet, ist *erstmalig* in einer offenen Gemeinschaft.

Was die dogmatische Zwei-Naturen-Lehre als die »Gottheit Christi« bezeichnete, meint in Wahrheit Jesus als den »eingeborenen Sohn« in seiner Exklusivität und Einmaligkeit. Was sie die »Menschheit Christi« genannt hat, betrifft in Wahrheit Jesus als den »erstgeborenen unter vielen Brüdern«. Denn nicht um zwei metaphysisch verschiedene »Naturen« handelt es sich in der einen Person Jesu Christi, sondern um seine exklusive Ursprungsbeziehung zum Vater und die inklusive Gemeinschaftsbeziehung zu seinen vielen Brüdern und Schwestern. Seine Gottesbeziehung ist die Beziehung des eigenen Sohnes zu seinem Vater. Seine Weltbeziehung ist die des Erstgeborenen der Brüder (Röm. 8,29) und des Erstgeborenen aller Kreaturen (Kol. 1,15). Es gibt keine Bruderschaft Christi ohne seine Sohnschaft. Aber seine Sohnschaft ist nie ohne seine Bruderschaft<sup>37</sup>.

Was ist mit dem »*Erstgeborenen*« gemeint? Die Verbindung mit dem Begriff *eikon*, Ebenbild, sagt, daß er eingeborene Sohn des Vaters zugleich das *Urbild* für die Brüder und Schwestern ist, die in seiner Gemeinschaft zum Vater finden und mit ihm Erben des kommenden Reiches werden.

36. Ich nehme hier Gedanken auf, die H.-G. Geyer, Anfänge zum Begriff der Versöhnung, *EvTh* 38, 1978, 235 ff, bes. 247 ff geäußert hat. Vgl. auch C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, Cambridge 1977, bes. seinen Begriff des »corporate Christ«.

37. Dies ist der ausgezeichnete christologische Grundgedanke der *Confesion de Fe* de la Iglesia Presbiteriana Reformada en Cuba von 1977 in art. I, 1.01: »Die Kirche glaubt an Jesus Christus, den »Sohn Gottes«, unseren »erstgeborenen Bruder.« Vgl. auch art. I. A.06, 1. C.03, 1. C.07. Diese Kirche verkündigt, daß Jesus Christus der menschgewordene Sohn Gottes und unser auferstandener Bruder ist. Sie bezeugt damit im sozialistischen Kuba, daß opferbereite und solidarische Liebe göttliche und menschliche »Notwendigkeit« zugleich ist.

Gemeint ist aber auch, wie die Verbindung mit dem Begriff der *Gleichgestaltung* erkennen läßt, daß der eingeborene Sohn des Vaters zugleich der *Anführer* des Heils und der Freiheit für die Brüder und Schwestern ist, die ihm nachfolgen. Nicht nur das *Sein* Jesu Christi, sondern auch sein *Weg* in die Passion und in die Herrlichkeit ist mit der Gleichgestaltung gemeint. Die Glaubenden treten in die Gemeinschaft der Leiden Christi ein und werden kreuzförmig geprägt. Sie hoffen auf die Gleichgestaltung mit dem verklärten Leib Christi in der Herrlichkeit (Phil. 3,21). Darum kann man sowohl von »unserem gekreuzigten Bruder« wie von unserem »auferstandenen Bruder« sprechen. Es ist die ganze, von Jesus Christus gelebte und geprägte Form der Existenz gemeint.

Es gibt keine Gemeinschaft mit Jesus dem Sohn als nur in der Gemeinschaft mit Jesus dem Bruder. Die Gemeinschaft mit Jesus dem *Bruder* ist die Teilnahme an seiner Sendung und seinem Geschick. Die Gemeinschaft mit Jesus dem Bruder ist die Gemeinschaft mit den »geringsten seiner Brüder« (Matth. 25). Die Gemeinschaft mit Jesus dem Bruder bedeutet endlich die Teilnahme an der Befreiung der ganzen geknechteten Schöpfung, die sich nach der »Offenbarung der Freiheit der Söhne Gottes« (Röm. 8,19.21) sehnt, und die Erfahrung der »Erlösung des Leibes« (Röm. 8,23).

#### 4. Trinitarische Menschwerdung

In der Menschwerdung des Sohnes teilt sich der dreieinige Gott ganz mit. In der Menschwerdung des Sohnes erfüllt Gott selbst die Schöpfungsverheißung des Menschseins zum »Ebenbild Gottes«. In der Menschwerdung des Sohnes erniedrigt sich Gott und nimmt das ganze bedrohte und verkehrte Menschsein an und macht es zum Teil seines ewigen Lebens. In der Menschwerdung wird der eingeborene Sohn zum Erstgeborenen vieler Brüder und Schwestern, die in seiner Bruderschaft den Vater finden und frei werden, die versklavte Schöpfung zu erlösen.

Der *Vater* gewinnt in der Menschwerdung des Sohnes ein zweifaches Gegenüber seiner Liebe: den Sohn und das Ebenbild. Er erfährt darin zweifache Erwidern seiner Liebe, die selbstverständliche des Sohnes und die freie des Ebenbildes, die einzigartige des Sohnes und die vielfältige der Brüder und Schwestern des Sohnes. Er wird dadurch reicher und seliger.

Der *Sohn* wird in seiner Eigenschaft als Eikon zum Erstgeborenen unter vielen. Er öffnet damit seine Sohnesbeziehung zum Vater für seine Brüder und Schwestern und nimmt sie in seine göttliche Freiheit und in seine

Herrschaft über die Welt Gottes hinein. In der Gemeinschaft mit dem eingeborenen Sohn werden Menschen zu kooptierten Söhnen und Töchtern des Vaters.

In der Menschwerdung des Sohnes »öffnet sich« die *Trinität* gleichsam: der Vater des Sohnes wird zum Vater des neuen, freien und solidarischen Menschengeschlechtes. Durch die Bruderschaft des Sohnes treten die Kinder Gottes in die trinitarischen Beziehungen des Sohnes, des Vaters und des Geistes ein. Als Menschen und in der Welt existieren sie zugleich »in Gott« und »Gott in ihnen«.

#### § 4 Die Verklärung des Geistes

Auch in diesem Abschnitt behandeln wir nur die Fragen der Pneumatologie, die den Gottesbegriff betreffen. Dafür müssen aber einige Grundbegriffe im Verständnis des Heiligen Geistes und seines Wirkens geklärt werden.

##### 1. Auferstehung und Geistausgießung

Nach den Evangelien ist das Wirken des Geistes in vorösterlicher Zeit offenbar ausschließlich auf Jesus selbst beschränkt<sup>38</sup>. Er verkündigt und wirkt in der Kraft des Geistes, aber der Geist geht nicht auf die Jünger über. Die Jünger empfangen den Geist Gottes erst nach und aufgrund von Ostern. Darum heißt es Joh. 7,39: »Denn der Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war.« Das spiegelt sich auch in der Geschichte der Taufe wider: Im vorösterlichen Jüngerkreis ist Jesus der einzige Getaufte. Nach Ostern aber taufen die Jünger alle Glaubenden. Die Taufe geschieht im Geist Gottes. Sie setzt seine Präsenz voraus: bei Jesus in seiner Person, nach seiner Auferstehung in seiner Gemeinde.

Der allgemeinen Ausgießung des Geistes geht die Auferweckung des Gekreuzigten voraus. Mit diesem Datum beginnt die eschatologische Zeit. Im Pfingstgeschehen (Apg. 2) wird nach Lukas die Joel-Verheißung (Joel 2) heilsgeschichtlich erfüllt. Paulus hat diesen Sachverhalt ausführlicher christologisch dargestellt. Jesus wurde »durch den Geist« auferweckt (Röm. 8,11). Der Geist ist Gottes totenerweckende Macht (1. Kor. 6,14). Er ist die

38. Vgl. F. Hahn, Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes, in: Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes, ed. Cl. Heitmann / H. Mühlen, Hamburg/München 1974, 131 ff; E. Schweizer, Heiliger Geist, Stuttgart 1978; ders., Art. πνεῦμα, in: ThWNT VI, 373–453; G. W. H. Lampe, God as Spirit, Oxford 1977.

✕ göttliche Kraft der neuen Schöpfung. Ist Jesus *durch* den Geist auferweckt, dann ist er offenbar *in* den Geist auferstanden. Als der »letzte Adam« wird der Auferstandene zum »lebendigmachenden Geist« (1. Kor. 15,45). Daraus wird die Identifikationsformel möglich: »Der Herr ist der Geist« (2. Kor. 3,17). Mit ihr wird die Wendung begründet, durch die Jesus aus einem Objekt des Wirkens des Geistes zum Subjekt der Sendung des Geistes auf die Gemeinde wird. Der Auferstandene gibt den Heiligen Geist und sendet die Jünger mit der Sendung seines Vaters in die Welt (Joh. 20,21 f). Durch den Auferstandenen gießt Gott den Heiligen Geist aus (Tit. 3,5 f).

Daraufhin wird der Geist im Neuen Testament der *Geist Gottes* genannt (Röm. 8,9.11.14; 1. Kor. 2,11.14). Er »geht vom Vater aus«, »kommt vom Vater her«, wird »vom Vater gesandt« (Joh. 15,26; 14,26; 1. Joh. 4,1)<sup>39</sup>. Er wird aber auch der »*Geist Christi*«, der »*Geist des Herrn*« oder der »*Geist seines Sohnes*« genannt (Phil. 1,19; 2. Kor. 3,17; Gal. 4,6). Im Blick auf das eschatologische Geschehen von Auferstehung Christi und Geisterfahrung muß deshalb vom Heiligen Geist trinitarisch gesprochen werden. Damit ist in diesem Zusammenhang allerdings noch nichts über die Personalität des Geistes ausgesagt. Wird er mit dem Subjekt Vater oder mit dem Subjekt Sohn verbunden, dann kann dies auch Kraft, Macht, Energie bedeuten, die von Gott oder von Christus ausgeht.

Ist die Auferweckung Christi von den Toten das erste eschatologische »Werk« des Geistes, wie ist dann die *Auferweckung* Christi zu verstehen? Christus wird vom Tod in das ewige Leben Gottes auferweckt. Das ist mit dem Wort »Auferweckung« gemeint. Das bedeutet aber zugleich die *Transfiguration* des Erniedrigten und Gekreuzigten in die Herrlichkeit Gottes<sup>40</sup>. Transfiguration meint sowohl Verklärung wie Verwandlung.

Was mit *Verklärung* gemeint ist, beschreibt die synoptische Verklärungsgeschichte (Mark. 9,2–9; Matth. 17,1–9; Luk. 9,28–36). Die Geschichte auf dem Berge ist als eine Vorgeschichte für die Ostererfahrung der Jünger zu verstehen. Nach der Art einer Theophanie wird die Verherrlichung Jesu in der ewigen Gegenwart Gottes erzählt: In einem überirdischen Licht beginnt seine Gestalt zu glänzen.

Was mit *Verwandlung* gemeint ist, sagt Paulus Phil. 3,21, wenn er davon spricht, daß »unser nichtiger Leib . . . seinem (Christi) verklärten Leibe

39. Vgl. H. Schlier, Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament, in: Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes, aaO. 118 ff.

40. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 127 ff: Die Herrlichkeit Jesu und das »Fest ohne Ende«. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I, Einsiedeln 1961.

ähnlich werden soll«. Es ist ein Wandel der *Gestalt* des Leibes gemeint: von der Gestalt der Niedrigkeit, geprägt durch Sünde und Tod, zur Gestalt der Herrlichkeit, befreit von Sünde und Tod, geprägt durch die unerschöpflich schöpferische Lebendigkeit Gottes. Auferstehung ist darum als leibliche Metamorphose Christi oder gar nicht zu verstehen. Schon die alttestamentliche Vorstellung von der Auferstehung der Toten widersetzt sich jeder Form vergeistigender Umdeutung. Das eschatologische »Werk« des Heiligen Geistes ist leibliche Auferweckung, leibliche Verklärung und Verwandlung der leiblichen Existenzform. Von der verklärten Menschheit des Auferstandenen geht der Heilige Geist aus. Durch sie wird er vermittelt. Der leiblich Verwandelte verwandelt leiblich als der Erstgeborene seine Brüder und Schwestern, die ihm gleichgestaltet werden.

Für die Auferstehung Christi wird auch der Ausdruck *Verherrlichung* verwendet, besonders von Johannes: Die Auferweckung Jesu von den Toten ist seine Verherrlichung in zweifacher Weise: Er wird zum Herrn der anbrechenden *Herrschaft* Gottes erhöht, und er wird zum »Herrn der kommenden Herrlichkeit« Gottes (1. Kor. 2,8) verklärt. Auf dem Angesicht Christi leuchtet darum schon die ankommende Herrlichkeit Gottes und erleuchtet die Herzen der Menschen, wie am ersten Schöpfungstag das Licht in der Finsternis schien (2. Kor. 4,6). Gott der Vater verherrlicht Christus den Sohn durch seine Auferweckung, und umgekehrt verherrlicht der Sohn den Vater durch seinen Gehorsam und seine Hingabe. Das Geschehen ihrer gegenseitigen Verherrlichung ist das Werk des Heiligen Geistes.

## 2. Der Anfang der Herrlichkeit

Mit Jesu Auferweckung, Verklärung, Verwandlung und Verherrlichung beginnt die allgemeine *Ausgießung des Heiligen Geistes* »auf alles Fleisch«. Diese Erfahrung wurde und wird in der Christenheit eschatologisch interpretiert. Der Geist ist erst die besondere »Vorgabe« (Röm. 8,23) und das versichernde »Angeld« (2. Kor. 1,22) der kommenden Herrlichkeit, die das All erfüllt. Im Geist wird jetzt schon erfahren, was noch aussteht. Im Geist wird vorweggenommen, was in Zukunft sein wird. Mit dem Geist beginnt die Endzeit. Die *messianische Zeit* hebt an, wo die Kräfte und Energien des Geistes Gottes auf alles Fleisch kommen und es ewig lebendigmachen. Im Wirken des Geistes wird darum die Erneuerung des Lebens, der neue Gehorsam und die neue Gemeinschaft der Menschen erlebt. Grenzenlose Freiheit, überschwengliche Freude und unerschöpfliche Liebe kennzeich-

nen die eschatologische Geisterfahrung. Im Geist wird das »neue Lied« gesungen.

Die Erfahrung des Geistes separiert die Betroffenen nicht vom »Rest der Welt«<sup>41</sup>. Die Erfahrung, die sie machen, bringt sie vielmehr in offene Solidarität mit der ganzen Welt. Denn was sie erfahren, ist – pars pro toto – der Anfang der Zukunft der Welt. Die Erfahrung des Geistes ist volle Geistesgegenwart, aber diese Geistesgegenwart ist die Gegenwart der zukünftigen Herrlichkeit, die die Zeiten erfüllt, nicht die Gegenwart der Ewigkeit, die die vergängliche Zeit austilgt. Darum entrückt diese Erfahrung Menschen nicht aus der Zeit, sondern öffnet sie für die Zukunft der Zeit.

Endlich ist die Erfahrung des *Heiligen Geistes* im Unterschied zu menschlichen Formen der Vergeistigung und Sublimierung immer eine leibliche Erfahrung. Mit dieser Erfahrung beginnt die »Erlösung des Leibes« (Röm. 8,23) und gerade nicht seine Repression oder Ausbeutung<sup>42</sup>. Die Erfahrung des Geistes stellt die Betroffenen leibhaftig in ein beginnendes, für die kommende Freiheit der ganzen Schöpfung offenes und also noch un abgeschlossenes Geschehen hinein. Mit der Erfahrung des Geistes beginnt die Vollendung der Schöpfung des Menschen und aller Dinge zur Heimat des dreieinigen Gottes. In der *Einwohnung des Geistes*, es sei im Herzen, in der Gemeinde oder in der neuen Schöpfung, wird allemal Gott heimatlicher in seiner eigenen Welt.

### 3. Der Geist als Subjekt

Ist der Heilige Geist als eine Kraft Gottes des Vaters und des Sohnes und darum dynamistisch oder als eine göttliche Person wie der Vater und der Sohn zu verstehen?

Exegetisch mag man feststellen, daß »bei Paulus jeder Ansatz zu einer Personalisierung des Geistes fehlt«, in den johanneischen Schriften sich jedoch langsam die Vorstellung von der Personalität des Geistes anbahnt<sup>43</sup>. Ob man den Heiligen Geist aber dynamistisch oder personalistisch verstehen soll, ist nicht eine Frage der schon gebildeten oder noch zu bildenden Vorstellungen von seinem Wesen, sondern eine Frage der notwendigen Aussage über sein Wirken. Als *Geist Gottes* oder als *Geist Christi* bezeich-

41. E. Käsemann, Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 211 ff, bes. 232 f.

42. K. A. Bauer, Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes, Gütersloh 1971.

43. So F. Hahn, aaO. 143 f.

net, ist eine Kraft oder eine Macht gemeint, deren Subjekt Gott oder Christus ist. Gibt es auch Aussagen, die die Annahme des Heiligen Geistes als eines selbständigen Subjektes von Handlungen nahelegen? Ist der Heilige Geist das Subjekt von Handlungen, die den Sohn und den Vater betreffen? Nur in dieser Hinsicht wäre es ja gerechtfertigt, den Heiligen Geist eine göttliche Person zu nennen.

Was wir soeben als das eschatologische Werk des Heiligen Geistes dargestellt haben, hat nicht nur diese Seite der Befreiung und Vollendung der Welt zur Heimat Gottes, sondern auch die andere Seite der Verherrlichung Jesu als des Herrn und der Verherrlichung des Vaters durch ihn (Phil. 2,10–11). Indem der Heilige Geist Menschen erneuert, die neue solidarische Gemeinschaft bewirkt und den Leib vom Tod erlöst, verherrlicht er den auferstandenen Herrn und durch ihn den Vater<sup>44</sup>. Diese Verherrlichung des Vaters durch den Sohn im Geist ist Vollendung der Schöpfung. Im ewigen Jubel – »Ihm seine Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit« (Offb. 1,6) – drückt sie ihr vollkommenes Glück aus. Das ist das ewige Fest des Himmels und der Erde mit Gott, der ihre Freude vollkommen macht. Der Heilige Geist verherrlicht Jesus den Sohn und durch ihn Gott den Vater. Er tut es durch die Menschen und Dinge, die er ergreift, verwandelt und verklärt. Menschen und Dinge werden also in die innertrinitarische Verherrlichung des Sohnes und des Vaters durch den Geist hineingenommen. Dadurch werden sie auch mit Gott und in Gott selbst vereinigt.

Geht die Verherrlichung des Sohnes und des Vaters aktiv vom Geist aus, dann geht auch die Vereinigung Gottes von ihm aus. Damit ist die Vereinigung des Sohnes mit dem Vater und des Vaters mit dem Sohn gemeint. Damit ist aber auch die Vereinigung der Menschen mit Gott und ihre Vereinigung in Gott gemeint (Joh. 17,21).

Der Geist ist der verherrlichende Gott. Der Geist ist der vereinigende Gott. In dieser Hinsicht ist der Geist nicht eine Kraft, die vom Vater oder vom Sohn ausgeht, sondern ein Subjekt, aus dessen Aktivität der Sohn und der Vater ihre Herrlichkeit und ihre Vereinigung sowie ihre Verherrlichung durch die ganze Schöpfung und ihre Welt als ihre ewige Heimat empfangen. Wenn mit dem Heiligen Geist das den Sohn und den Vater verherrlichende und das den Sohn und den Vater vereinigende Subjekt gemeint ist, dann sollte auch die »exegetische Frage« gelöst werden können, denn in dieser Hinsicht versteht auch Paulus sachlich den Heiligen Geist als Aktzentrum, d. h. als »Person«.

44. J. Moltmann, Die trinitarische Geschichte Gottes, in: Zukunft der Schöpfung. Ges. Aufsätze, München 1977, 89 ff, bes. 96 ff.

## 4. Trinitarische Verherrlichung

Welche Gestalt der Trinität wird in dem Wirken des Heiligen Geistes offenbar? Es wird eine zweifache Ordnung der Trinität erkennbar:

a) In der *Ausgießung* des Geistes auf die Menschen kommt der Geist *vom Vater durch den Sohn*. Er wird darum der *Geist Gottes* und der *Geist Christi*, der *Geist des Vaters* und der *Geist seines Sohnes* genannt. Der Geist geht vom Vater aus. Der Vater sendet ihn. Der Sohn bittet um die Sendung des Geistes. Er vermittelt den Geist. Er prägt ihn zum Geist der Sohnschaft. Es braucht an dieser Stelle noch nicht auf das dogmatische Problem von »Sohn und Geist« eingegangen zu werden. Es genügt, in den biblischen Zeugnissen die trinitarischen Strukturen zu erkennen, in denen die Ankunft und Wirkung des Heiligen Geistes verstanden ist und bezeugt wird. Die Unterschiedenheit und Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn prägt auch die Auffassung vom Wirken des Geistes.

b) In der *Verherrlichung* durch den Geist finden wir aber eine umgekehrte Ordnung der Trinität. Im Zuge der Verherrlichung kommen der Lobgesang und die Einheit *vom Geist durch den Sohn zum Vater*. Hier geht alle Aktivität vom Geist aus. Er schafft die neue Schöpfung. Er bewirkt die Verherrlichung Gottes durch den Lobgesang und das Zeugnis der neuen Schöpfung. Er macht dem Vater im Himmel die Freude auf Erden, die ihn endlich selig macht. Der Vater empfängt durch den Geist seine Ehre und seine Herrlichkeit und die Vereinigung mit seiner Welt. Den »Zugang zum Vater« (Eph. 2,18) haben wir im Geist durch Christus<sup>45</sup>.

Will man diese beiden Ordnungen der Trinität, die sich im biblischen Zeugnis finden, bildlich darstellen, dann kann man sagen: In der *ersten Ordnung* öffnet sich die göttliche Trinität in der Sendung des Geistes. Sie ist offen für die Welt, offen für die Zeit, offen für die Erneuerung und Vereinigung der ganzen Schöpfung. In der *zweiten Ordnung* kehrt sich die Bewegung herum: In der Verklärung der Welt durch den Geist wenden sich alle Menschen zu Gott und kommen, bewegt vom Geist, durch Christus den Sohn zum Vater. In der Verherrlichung des Geistes werden die Welten und Zeiten, die Menschen und Dinge zum Vater versammelt, um *seine Welt* zu bilden.

Die trinitarische Bewegung der Sendung des Geistes vom Vater durch den Sohn mag noch als ein »Werk nach außen« angesehen werden, obgleich

45. G. Wagner, Der Heilige Geist als offenbarmachende und vollendende Kraft. Das Zeugnis der orthodoxen Tradition, in: Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes, aaO. 214 ff, bes. 217 f. Vgl. auch: Sohn und Geist. Die Frage der Orthodoxie, Concilium 15, 1979, 499 ff mit Beiträgen von D. Ritschl, M. Fabey und Th. Stylianopoulos.

auch ihm schon innere Veränderungen in der göttlichen Dreieinigkeit vorausgehen, aus denen diese Bewegung entsteht<sup>46</sup>. Die trinitarische Bewegung der Sammlung des Geistes durch den Sohn zum Vater aber ist ein »Werk nach innen«, eine Bewegung in der Trinität, in die aber kraft jener Öffnung der Trinität in der Sendung des Geistes die ganze Schöpfung hineingenommen wird. Alle Dinge werden unter das Haupt Christus versammelt, und alle Zungen werden ihn als Herrn bekennen – zur Herrlichkeit des Vaters. Alle Menschen und Dinge nehmen dann teil am »innertrinitarischen Leben« Gottes. Sie stimmen ein in die erwidende Liebe des Sohnes und werden dadurch zur Freude der seligen Liebe des Vaters. Dann existiert der dreieinige Gott heimatlich *in* seiner Welt, und seine Welt existiert *aus* seiner unerschöpflichen Herrlichkeit<sup>47</sup>. Das ist das ewige Fest des Himmels und der Erde. Das ist der Tanz der Erlösten. Das ist das »Lachen des Universums«<sup>48</sup>. Alles stimmt dann ein in den Gesang der Weisheit: »Da ward ich sein Entzücken Tag für Tag, spielte vor ihm allezeit, spielte auf seinem Erdkreis. Und Freude über mich war bei den Menschenkindern« (Prov. 8,30 f).

46. Vgl. Kap. II: Die Passion Gottes.

47. I. A. Dörner, Unveränderlichkeit, aaO. 361: »So resultiert aus dem Gebiet der Zeitgeschichte und der freien Creatur für Gott etwas nach seinem, dem absoluten Urteile Werthvolles, eine Befriedigung für das göttliche Bewußtsein, die es zuvor nicht hatte, eine Freude, die es aus sich selbst und ohne die Welt nicht haben könnte . . .

Wenn die Lobgesänge einst wirklich erschallen . . . (Apk. 19,6; 21,3), so wird das auch für Gott ein wirklich neues Lied sein, was nicht durch das Vorherwissen oder den Ratschluß Gottes von Ewigkeit ebenso für ihn getönet hat, wie in der seligen Feier der Weltvollendung, sondern wie der Erwerb der Zeitgeschichte ein realer und in sich werthvoller ist, so wird er es auch für Gott sein, Kraft der Unveränderlichkeit seiner lebendigen Liebe.«

48. Dante, Il Paradiso, Canto XXVII, II, 4: »Un riso dell'universo«.

---

## V. DAS GEHEIMNIS DER TRINITÄT

---

### § 1 Kritik des christlichen Monotheismus

#### 1. *Monotheismus und Monarchie*

Die altkirchliche Trinitätslehre hat ihren *Ursprung* nicht in der Aufnahme der philosophischen Logoslehre und der neuplatonischen Triadologien, wie oft behauptet wurde, sondern im neutestamentlichen Zeugnis der trinitarischen Geschichte des Sohnes und in der kirchlichen Praxis der Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes.

Die altkirchliche Lehre von der Trinität hat ihre *Form* in der Abwehr gefährlicher Häresien gewonnen, in denen die Einheit Christi mit Gott um Gottes willen oder um Christi willen in Frage gestellt wurde. Erst in diesen Auseinandersetzungen ist das trinitarische Dogma entstanden wie auch seine Formulierung durch die theologische Umprägung philosophischer Begriffe.

Die notwendige Abwehr des *Arianismus* auf der einen und die mühsame Überwindung des *Sabellianismus* auf der anderen Seite haben die Ausarbeitung einer expliziten Trinitätslehre veranlaßt. Beide Häresien sind christologischer Natur. Das trinitarische Dogma ist daher aus der Christologie entwickelt worden. Es dient der Bewahrung des Glaubens an Christus den Sohn Gottes und der Ausrichtung der Hoffnung auf das volle Heil in der Gottesgemeinschaft. Die Trinitätslehre ist darum nicht als eine »Spekulation« zu bezeichnen. Sie ist vielmehr die theologische Voraussetzung der Christologie und der Soteriologie.

Die Häresien, unter deren Druck die Alte Kirche die Trinitätslehre formulierte, sind keineswegs historisch zufällig und vergangen. Sie sind Gefahren christlicher Theologie in Permanenz<sup>1</sup>. Die mit den Namen *Arius* und *Sabellius* bezeichneten Abwege sind theologisch stets präsent. Darum ist es bei aller hermeneutischen Differenz, die man heute mit Recht gegenüber den altkirchlichen Bekenntnissen empfindet und erkennt, sinnvoll, ihre

1. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, I, 405: »Es gibt in der Tat so etwas wie eine Permanenz der Häresie.«

theologischen Grundentscheidungen zu wiederholen. Man wird diese Häresien typologisch und systematisch, nicht aber nur historisch zu behandeln haben<sup>2</sup>.

Das fundamentale Problem beschreibt schon der 2. Clemensbrief (1,1), wenn er verlangt, daß die Christen über Jesus so »wie über Gott« (ὡς περὶ θεοῦ) denken sollen. Die Begründung ist soteriologisch: »Denn wenn wir geringer von ihm denken, erwarten wir nur Geringes von ihm.« Auch äußerlich muß die Verehrung Christi als Gott erkennbar gewesen sein: Der jüngere Plinius berichtete im 1. Jahrhundert nach Rom, daß die Christen in Bithynien im Gottesdienst an Christus einen Lobpreis wie an Gott (quasi Deo) richteten. *Ignatius von Antiochien* nannte Christus ganz undifferenziert »Gott«, wenngleich meistens mit der Beifügung »mein Gott« oder »unser Gott«, was die Unterscheidung von »Gott an sich« zuläßt<sup>3</sup>. Daraus entsteht das theologische Problem:

In welchem Verhältnis steht Christus zu Gott, und wie verhält sich die Gottesoffenbarung in ihm zu Gott selbst? Wie verhält sich das unterscheidbare Verhältnis Christi zu Gott dem Vater zur Einheit Gottes selbst, und wie ist die Verehrung Christi als Gott mit der Einheit Gottes vereinbar?

Diese Fragen wurden um so wichtiger, als das Christentum seit der Zeit der christlichen Apologeten die Gebildeten im Römischen Reich durch die Verkündigung des Einen Gottes: »ΕΙΣ ΘΕΟΣ« gewann. Die Aufnahme des philosophischen Monotheismus und der Vorstellung von der einen Weltmonarchie des Einen Gottes machte das Christentum zur »Weltreligion« und überwand die Gestalten des Christentums als jüdisch-messianische Sekte oder als Privatreligion. *Monotheismus* und *Monarchianismus* bezeichnen aber nur zwei Seiten derselben Sache: Das Eine ist das Prinzip und der Integrationspunkt für das Viele. Das Eine ist das Maß des Vielen. Der Eine Gott ist darum immer im Blick auf die Einheit der Welt angerufen und verstanden worden.

Der Ausdruck *μοναρχία* ist eine merkwürdige hellenistische Wortbildung aus *μόνας* und *μία ἀρχή*. In Alexandria wurde vermutlich zuerst die göttliche *monas* – ein pythagoreischer Zahlbegriff – mit *ἀρχή* zu *μοναρχία* verbunden. Erik Peterson hat gezeigt, daß die Lehre von der Weltmonarchie des Einen Gottes die hellenistische Umbildung des jüdischen Gottesglaubens durch Philo geprägt hat: »Der Gott der Juden wurde mit dem

2. Das hat auf seine Weise *Schleiermacher* getan: Glaubenslehre § 22. Dazu *Kl.-M. Beckmann*, Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher, München 1959.

3. Vgl. *A. Gilg*, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1955, 12 ff.

monarchischen Begriff der griechischen Philosophie verschmolzen.«<sup>4</sup> Bei den christlichen Apologeten Justin, Tatian und dem Kirchenvater Tertullian tritt darum dieser Begriff an die Stelle des biblischen Begriffs βασιλεία und bezeichnet die Gottesherrschaft (Justin), die monarchische Verfassung des Alls (Tatian) oder das singuläre und einzigartige Imperium Gottes (Tertullian)<sup>5</sup>.

Es sei schon hier darauf hingewiesen, daß dieser monotheistische Monarchismus eine ungemein verführerische religiös-politische Ideologie war und ist. Er ist der Grundgedanke der universalen Einheitsreligion: Ein Gott – ein Logos – eine Menschheit, die im römischen Imperium als Lösung vieler Probleme einer multinationalen und multireligiösen Gesellschaft einleuchten mußte. Dem Weltenherrscher im Himmel mußte nur der Weltherrscher in Rom abbildlich entsprechen.

Beides, die Aufnahme des monotheistisch-monarchischen Grundgedankens und seine trinitarische Überwindung, zählt zu den großen theologischen Leistungen der Alten Kirche, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Glaubenslehre, sondern auch auf dem Gebiet der politischen Theologie. Denn der Monotheismus war und ist immer auch ein »politisches Problem«<sup>6</sup>.

Strikter Monotheismus muß theokratisch gedacht und durchgeführt werden, wie der Islam beweist. Wird er aber in die Lehre und in den Gottesdienst der christlichen Kirche eingeführt, dann ist der Glaube an Christus bedroht: Christus muß dann entweder zugunsten des Einen Gottes in die Reihe seiner Propheten zurücktreten oder aber in dem Einen Gott als eine seiner Erscheinungen verschwinden. Der strikte Gedanke des Einen Gottes macht im Grunde theologische Christologie unmöglich, denn das Eine kann weder geteilt noch mitgeteilt werden. Es ist unaussagbar<sup>7</sup>. Mit Recht

4. E. Peterson, Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate, 1951, 49 ff. Dazu jetzt: A. Schindler, Monotheismus als politisches Problem. Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978. Zum antiken Begriff des Einen Gottes siehe auch E. Peterson, EIS THEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926. Zum Begriff des »Monarchianismus« vgl. A. von Harnack, Art. Monarchianismus, RE<sup>3</sup>, 13, 324.

5. Zitate bei E. Peterson, Monotheismus, aaO. 70 ff.

6. Zur politischen Theologie des Monotheismus siehe außer E. Peterson auch H. Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947.

7. Zum philosophischen Begriff des Einen vgl. den Art. *Eine (das), Einheit*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. J. Ritter, II, Basel/Stuttgart 1972, 361 ff. Zum theologischen Begriff der Einheit in der Alten Kirche vgl. Chr. Stead, Divine Substance, Oxford 1977, 157 ff., bes. 180 ff. Weil sowohl im Monotheismus wie im Monarchismus der exklusive monadische Begriff des Einen verwendet wird, nicht aber der vereinigende Begriff der Einheit, verwen-

hat darum die christliche Kirche den Monotheismus als stärkste innere Gefahr angesehen, wengleich sie auf der anderen Seite die monarchische Vorstellung von der Gottesherrschaft zu übernehmen versuchte.

Der strikte Monotheismus zwingt dazu, Gott ohne Christus zu denken und infolgedessen auch Christus ohne Gott zu verstehen. Die Fragen, ob Gott existiert und wie man Christ sein kann, fallen dann auseinander. Wenn das trinitarische Dogma dagegen die wesentliche Einheit Christi und Gottes behauptet, wird damit nicht nur Christus göttlich, sondern auch Gott christlich verstanden. Nicht nur die Vergottung Christi, sondern viel mehr noch die Verchristlichung des Gottesbegriffs ist Absicht und Konsequenz der Trinitätslehre: Gott kann nicht ohne Christus begriffen und Christus nicht ohne Gott verstanden werden. Um das wahrzunehmen, ist nicht allein die Häresie des Arianismus zurückzuweisen, es muß mit gleichem Nachdruck auch die Häresie des Sabellianismus abgewiesen werden.

## 2. Monotheistisches Christentum: Arius

Die erste Möglichkeit, die Gottheit Christi zugunsten des Einen Gottes preiszugeben, findet sich im sogenannten *Subordinatianismus*. Die Lehre von der Gottheit Jesu entstand aus dem biblischen Bekenntnis zur Sohnschaft Jesu und aus der johanneischen Logoslehre. Die Alternative hat dagegen ihre Wurzeln in der frühchristlichen *Geistchristologie*<sup>8</sup>. Nach dieser pneumatologischen Christologie ist in Jesus nicht der ewige Sohn des Vaters Mensch geworden, sondern der Geist Gottes hat in ihm Wohnung genommen. Also lehrte und wirkte Jesus als geisterfüllter Mensch. Der göttliche Geist ist seine Kraft. Durch die Kraft des Geistes führte er ein vollkommenes und für alle Gläubigen maßgebliches Leben. Das kann als *dynamistischer Subordinatianismus* bezeichnet werden. Jesus wird damit in die Reihe der Propheten gestellt, wenn auch als der letzte und der vollkommene. Geistchristologie beherrscht auch den *adoptianischen Subordinatianismus*, für den Jesus durch den Geist zum Sohn Gottes adoptiert wurde, um der erstgeborene vieler Brüder zu werden. Die Stärke dieser Christologien liegt darin, daß sie den Geist als Subjekt im Leben und Wirken Jesu zur Geltung bringen. Ihre Schwäche besteht darin, daß sie um des Einen Gottes

ich den Begriff »Monotheismus«, wo andere nach den Vorstellungen des 19. Jahrhunderts von »Theismus« sprechen, wie z. B. W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, in: KuD 23, 1977, 25 ff.

8. H. Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1968, 15 ff.

willen Jesus in keine wesentliche Einheit mit dem Vater bringen können und deshalb in ihm zwar neue Moral begründen, aber keine Hoffnung auf volle Gottesgemeinschaft durch ihn erwecken können. Das Bekenntnis zu Christus sprengt nicht den Begriff des Einen Gottes. Darum muß Christus dem Einen Gott untergeordnet werden.

*Paul von Samosata* ging einen Schritt weiter. Er nahm die vorherrschend gewordene Logoslehre auf, interpretierte aber den Logos Gottes als eine Eigenschaft des Einen Gottes. Gott ist Einer und hat nur ein Gesicht. Darum kann Jesus nicht Gott selbst, sondern nur die Erscheinung einer Eigenschaft Gottes sein, die Weisheit, Geist oder Logos genannt wird. Sie ist die innere Kraft, in der Jesus ein sündloses und damit urbildliches Leben führte. Jesu vollkommenes und vorbildliches Wesen liegt gerade darin, daß er sich dem Einen Gott subordinierte<sup>9</sup>.

Vollendeten Subordinationismus hat dann *Arius*, Schüler des Lukian von Antiochien aus der Schule des Origenes, vertreten. Auch Arius geht von dem Einen Gott aus. Er denkt Gott als die einfache, höchste Substanz, die kraft ihrer unteilbaren Einheit zugleich den Grund alles Seins darstellt. Das Eine ist die Ursache der Vielen und deren Maß, ist aber selbst nicht verursacht. Der Eine Gott ist mithin die ursachlose Ursache aller Dinge. Weil aber das Eine unteilbar ist, ist es auch unaussagbar. Der Eine Gott ist per definitionem »unmitteilbar«<sup>10</sup>. Zur Gemeinschaft Gottes und aller Dinge bedarf es deshalb der Vermittlungen durch Zwischenwesen. Das vermittelnde Zwischenwesen zwischen dem Einen Gott und der vielfältigen Welt nennt Arius nach christlicher Überlieferung »Sohn«, nach philosophischem Begriff »Logos«. Es ist Geschöpf des Einen Gottes, aber erstes und darum urbildliches Geschöpf für alle anderen. Nimmt es diese erste vermittelnde Stellung ein, dann muß es selbst wie alle Geschöpfe veränderlich, wandelbar und zeitlich sein. Anders könnte es die Welt nicht bilden und nicht regieren. Arius kann den »Sohn« nur als den »Erstgeborenen der Schöpfung« ansehen, nicht aber als den eingeborenen Sohn des Vaters, weil er sich genötigt sieht, die Einheit des Einen Gottes festzuhalten.

Dieser *Erstgeborene* der ganzen Schöpfung, Gottes Weisheit und Vernunft, ist in Jesus erschienen. Darum ist Jesus der erstgeborene, nicht aber der eingeborene Sohn zu nennen. Die Größe des Arianismus lag darin, Jesus und das Göttliche, das in ihm offenbar geworden ist, so nahe wie möglich

9. *Fr. Loofs*, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Leipzig 1924. Siehe jetzt auch *H. de Riedmatten*, Les actes du procès de Paul de Samosata, Fribourg 1952.

10. *I. A. Dörner*, System der christlichen Glaubenslehre, I, Berlin 1879, 357.

an den Einen Gott heranzubringen, ohne jedoch die einfache Einheit Gottes zu zerstören. Sein Monarchismus gewann die Gestalt: Ein Gott – ein Logos – eine Welt – eine Weltmonarchie. Seine Christologie des Erstgeborenen erlaubte nur diese Stufenfolge des Seins und der Autorität.

Arianismus ist *monotheistisches Christentum* in reiner Form. Die Vermittlerchristologie rückt Christus damit freilich in den Bereich der mythischen Zwischenwesen. Von einem »geschaffenen« oder »halbgottartigen Gott«, wie Harnack beklagt, kann man jedoch nicht reden<sup>11</sup>. Es handelt sich eher um eine universale *Urbildchristologie*. Damit kann keine Erlösung zur vollen Gottesgemeinschaft, sondern nur neue Moral begründet werden, für die Jesu Lebenspraxis maßgeblich ist.

Mit Mühe und nur mit Hilfe der kaiserlichen Autorität Konstantins konnte das Konzil von Nicäa 325 den Arianismus verwerfen und die volle Wesenseinheit Jesu Christi, des »eingeborenen Sohnes«, mit dem Vater dogmatisieren und durchsetzen: »Der eingeborene Sohn Gottes« (μονογενής) ist »Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater eines Wesens«. Mit dieser These des *homousios* wurde aber eine Reihe neuer Probleme aufgeworfen:

Wie verhält sich der eingeborene Sohn des Vaters zum Erstgeborenen der Schöpfung?

Ist Jesus der eingeborene Sohn mit Gott dem Vater »eines Wesens«, wie muß dann die Einheit Gottes begriffen werden?

Ist der Vater mit dem eingeborenen Sohn »eines Wesens«, wie muß dann die Gottesherrschaft verstanden werden?

Wenn das *homousios* nicht nur Christus mit Gott, sondern auch Gott mit Christus identifiziert, dann kann die göttliche Einheit nicht mehr monadisch, sie muß dann trinitarisch verstanden werden. Das aber hat tiefgreifende Veränderungen in der Gotteslehre, in der Christologie und in der Politik zur Folge. Christlicher Glaube kann dann nicht mehr im Sinne des Einen Gottes »monotheistisch« genannt werden. Die Gottesherrschaft kann dann nicht mehr als die »Weltmonarchie«, der alles unterworfen ist, sondern muß als die erlösende Geschichte der Freiheit verstanden und dargestellt werden.

11. A. v. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen 1909<sup>4</sup>, 192.

## 3. Christlicher Monotheismus: Sabellius

Die andere Gestalt des christlichen Monotheismus findet sich im *Modalismus*<sup>12</sup>. Er wird oft als das andere Extrem und das Gegenteil des Subordinationismus angesehen, ist aber doch nur die Kehrseite desselben. Denn auch hier ist der Grundgedanke des Einen Gottes und der Weltmonarchie, die nur von diesem einen Subjekt ausgeübt werden kann, beherrschend. Der Weg freilich, diese einfache Einheit Gottes zu wahren, ist ein anderer: Christus wird nicht dem Einen Gott subordiniert, sondern in den Einen Gott aufgelöst.

»Wir sollen über Jesus Christus denken wie über Gott«, verlangt der 2. Clemensbrief. Davon geht der Modalismus aus: Jesus Christus ist Gott, er ist unser Gott. Das war gewiß frühchristlicher Gemeindeglaube. Theologisch aber stellt sich das Problem: Ist Christus unser Gott, dann müssen der Vater und der Sohn nicht nur *eins*, sondern in Wahrheit *einer* sein. Der Eine Gott wird dann »Vater« genannt, sofern er sich zum Subjekt seiner Offenbarung macht. Er wird dann »Sohn« und »Heiliger Geist« genannt, sofern er zum Gegenstand und zur Kraft seiner eigenen Offenbarung wird.

Eine frühe Form, die einfache Einheit Gottes auf diese Weise festzuhalten, findet sich im syrischen *Patripassianismus*: »Der Vater selbst ist im Fleisch erschienen, indem er sich selbst zum Sohn machte, er selbst hat gelitten, er selbst ist gestorben, er selbst hat sich auferweckt.«<sup>13</sup> Nach dieser These kann die Geschichte Christi nur *ein* Subjekt haben. Es ist der Eine Gott, der uns *als* Vater, *als* Sohn und *als* Geist erscheint. Die *trias* entsteht erst in der Offenbarung der *monas*.

Modalistische Gemeindefrömmigkeit wurde und wird oft durch Bischöfe vertreten, die glauben, auf kirchlichem Boden zu stehen, wenn sie erklären: Christus ist Gott. In Rom war dies schon im 2. Jahrhundert offenbar offizielle Kirchenlehre. Erst die theologische Polemik *Hippolyts* gegen *Noet* und der Kampf *Tertullians* gegen *Praxeas* haben die Gefahr aufgezeigt, die in dieser Auffassung steckt, und sie als Häresie kenntlich gemacht<sup>14</sup>.

Der Modalismus erreichte seine theologische Formulierung durch *Sabellius*, nach dem später die ganze Richtung genannt wurde<sup>15</sup>. Die Grundgedanken

12. Vgl. dazu die umfangreiche Untersuchung von *J. A. Heins*, Die Grundstruktur von die modalistische Triniteitsbeskouing, Kampen 1953. Heins behandelt sowohl den altkirchlichen wie den neuzeitlichen Modalismus und hebt dabei besonders das Monismusproblem hervor, das er an der Verwendung der Begriffe *monas* und *monarchia* zeigt.

13. Vgl. *Heins*, ebd. 34.

14. *Tertullian adversus Praxean*, ed. *E. Kroymann*, Tübingen 1907; vgl. auch die ausführliche dogmengeschichtliche Einleitung.

15. Vgl. *Heins*, aaO. 49 ff.

sind unkompliziert: In der Geschichte seiner Offenbarung und der Heilsmittelteilung nimmt der Eine Gott drei Gestalten an: In der Gestalt des Vaters erscheint er uns als der *Schöpfer* und Gesetzgeber, in der Gestalt des Sohnes als der *Erlöser*, in der Gestalt des Heiligen Geistes als der *Lebensspender*. Vater, Sohn und Geist sind die drei Erscheinungsweisen des Einen Gottes. Dieser selbst aber ist so unerkennbar, unnennbar und unaussagbar wie das Eine selbst.

Sabellius nannte die drei Erscheinungsweisen des Einen Gottes nicht nur Erscheinungen, sondern auch ἰδιὰ περιγγραφή, d. h. »etwas in Gott, das einwohnt«. Der Eine Gott erscheint uns also nicht nur dreifaltig, sondern er ist es in der Heilsgeschichte zu einem gewissen Grade auch, sofern er seinen eigenen Erscheinungen selbst »einwohnt« und durch sie der Welt einwohnt. Sabellius unterscheidet zwischen dem Einen Gott und seinen Einwohnungen. Der Eine Gott selbst ist unterschiedslos, nicht mittelbar und darum unerkennbar. Er gibt sich aber geschichtlich in jenen Einwohnungen zu erkennen, die mit den drei Namen benannt werden. Es gelingt Sabellius sogar, die monadische Einheit Gottes nicht starr, sondern mit Hilfe stoischer Begriffe beweglich zu denken: Sie kann sich ausdehnen und zusammenziehen, sich entfalten und sammeln<sup>16</sup>. Gewiß handelt es sich dabei nicht, wie *Marcell von Ancyra* kritisch hinzufügte, um Ausdehnungen des göttlichen Seins, sondern um solche des Willens und Wirkens Gottes. Damit ist schon angedeutet, daß der Eine Gott nicht nur als monadische Substanz, sondern zugleich auch als identisches Subjekt zu denken ist<sup>17</sup>.

Sabellius und Marcell haben auf zunächst einleuchtende Weise den Einen Gott und die christliche Dreifaltigkeit auf einen Nenner gebracht. Der Eine Gott ist das ewige, einfache, ungeteilte Licht, dessen Strahlen auf verschiedene Weisen je nach Empfänglichkeit in der Welt der Menschen gebrochen werden. Erscheint aber der Eine Gott nur *als Vater*, *als Sohn* und *als Geist*, dann ist mit dieser Redewendung schon die Uneigentlichkeit der Erscheinungen bezeichnet. Wer oder was der Eine Gott selbst ist, kann nicht wahrgenommen werden, weil es nicht mitgeteilt werden kann. Infolgedessen kann auch die Erkenntnis der Erscheinungen Gottes *als ...* keine Gemeinschaft mit Gott *selbst* vermitteln.

Dieser *Modalismus* ist nur scheinbar eine Theologie der Gottheit Christi. In Wahrheit führt er zur Auflösung der Gottheit Christi in das unaussagbar und unmitteilbar Eine der Gottheit an sich. Mit der Aussage »Christus ist

16. Er verwendet dafür die Begriffe platysmos, diastole, ekstasis und systole.

17. W. Gericke, Marcell von Ancyra, Halle 1940. Von F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Tübingen 1841, I, 252, stammt in Anlehnung an Hegel die Interpretation der göttlichen *monas* als »identisches Subjekt«.

Gott« wird zuletzt Christus in dem Einen Gott zum Verschwinden gebracht. Umgekehrt wird die Erscheinung des Einen Gottes als Christus zur Uneigentlichkeit verurteilt. Auch auf diesem Wege setzt sich monotheistischer Denkwang durch. Der Sabellianismus hat mit dem Arianismus den Monotheismus gemeinsam. Während jedoch der Arianismus durch die ganze Kirchengeschichte hindurch stets den Hauch des Liberalen und des Ketzerischen an sich hatte, wurde der sabellianische Modalismus zeitweise Kirchenlehre, und ob er wirklich überwunden ist, bleibt bis heute die ostkirchliche Frage an die gesamte westkirchliche Trinitätslehre.

Wie sehr beide Extreme einander berühren, zeigt in der Neuzeit die Theologie *Friedrich Schleiermachers*<sup>18</sup>. Seine Christologie des produktiven Urbildes nimmt gewiß Elemente des Arianismus auf, wie am Begriff des erstgeborenen Sohnes gezeigt werden kann. Seine Gotteslehre aber weist sabellianische Züge auf, wie seine Streitschrift zur Würdigung der sabellianischen Trinitätslehre neben der athanasianischen beweist. Dem »Vater des modernen Protestantismus« galt Jesus deshalb als der Sohn Gottes, weil er der erstgeborene, urbildliche und vorbildliche Mensch Gottes war. Im Zuge seiner Wiederherstellung der Wahrheitsmomente des Sabellianismus kam er zu der Erkenntnis, »daß das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser Dreiheit, die *monas*, auch ganz in sich selbst sein würde und allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber so auch nur sein könne, sofern nichts außer ihm wäre«<sup>19</sup>. Auch bei Schleiermacher setzte sich der dem Konzept des Einen Gottes einwohnende Denkwang durch: Subordinati-

18. *Fr. Schleiermacher*, Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität, *Theol. Zeitschrift* 1822, jetzt in: *Friedrich Schleiermacher und die Trinitätslehre*, *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 11, ed. M. Tetz, Gütersloh 1969.

19. Ebd. 82. *Schleiermachers* Deutung nimmt moderne evangelische Offenbarungstheologie vorweg: »Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, sondern nur dieselbe Eine, die uns aber nicht an und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund wird.« Schleiermacher erkannte als Hauptproblem der Trinitätslehre das Problem der Einheit. Er kritisierte an der athanasianischen Trinitätslehre der Unfähigkeit, zwischen der Einheit des göttlichen Wesens und der Person des Vaters zu unterscheiden. Die innertrinitarische Monarchie des Vaters bringt den Sohn und den Geist in Unterordnung und Ungleichheit. Seine versuchte Aufnahme der sabellianischen Trinitätslehre aber führte in die von ihm erkannte Aporie, daß der Eine Gott unbestimmbar hinter und in seinen dreifaltigen Manifestationen verharren muß und sich auch kein Grund angeben läßt, warum er sich überhaupt manifestieren soll. Die Beziehungen zwischen Gott *als Vater*, *als Sohn* und *als Geist* gewinnen keine Bedeutung, weil jede dieser Identifikationen nur als eine Selbstbeziehung des unbekanntes Gottes verstanden werden kann. Die von Schleiermacher scharf erkannten Aporien der athanasianischen und der sabellianischen Trinitätsauffassungen können nur dann aufgelöst werden, wenn die Einheit Gottes weder mit dem Wesen noch mit einer Person des dreieinigen Gottes identisch gesetzt wird.

nismus in der Christologie und Modalismus in der Trinitätslehre sind die Folgen.

#### 4. Grundlegung der Trinitätslehre: Tertullian

Tertullian gilt mit seiner Streitschrift gegen Praxeas (etwa 215) als Begründer einer trinitarischen Lösung der durch Subordinationismus und Modalismus aufgeworfenen Probleme in der christlichen Gotteslehre. Von ihm haben die Kirchenväter gelernt, auch wenn sie seinen Namen nicht nannten. So klar wie keiner vor ihm hat er die Probleme erkannt und durch glänzende Sprach- und Definitionskunst neue Antworten ermöglicht. Durch ihn kam die theologische Diskussion auf eine neue Ebene. Auf ihr entstanden freilich auch neue Fragen<sup>20</sup>.

Für Tertullian ist Gott von Ewigkeit her Einer, aber nicht allein. Gleich ewig ist seine Vernunft (*logos, ratio*) oder Weisheit (*sophia, sermo*) zu nennen. Der Eine Gott ist in Wahrheit keine numerische oder monadische, sondern eine in sich schon differenzierte Einheit. Der Logos tritt durch den Akt der ewigen generatio aus Gott hervor und wird dadurch zum »Sohn«. Tertullian versteht diesen Vorgang als *prolatio*, um sagen zu können, daß der Sohn und der Vater *distincti*, aber nicht *divisi, discreti*, aber nicht *separati* sind. Sie sind in ihrer göttlichen Einheit unterschieden und darum in ihrer Unterschiedenheit eins. Als dritter kommt der Heilige Geist hervor, den der Vater durch den Sohn sendet und der mit dem Vater und dem Sohn durch die Einheit der göttlichen Substanz verbunden ist. Zur Veranschaulichung der differenzierten Einheit zieht Tertullian gnostische und neuplatonische Bilder heran, wie Sonne – Strahl – Reflex oder Quelle – Bach – Fluß. Damit sollen unterscheidbare Individualitäten einer gleichen Materie beschrieben werden. Die Monarchie Gottes wird durch diese trinitarische Differenzierung nicht aufgehoben, da der Sohn und der Geist dem Vater untergeordnet sind. Der Vater ist zugleich die ganze göttliche Substanz. Als *portiones totius* haben Sohn und Geist ihr Sein von ihm und führen seinen Willen aus. Wenn das Werk der Erlösung und Vollendung der Welt erfüllt sein wird, werden sie ihre Herrschaft an den Vater zurückgeben.

An diesem ersten Entwurf sind bemerkenswert:

1. die trinitarische Differenzierung der göttlichen *monas: una substantia*  
– *tres personae*,

20. Ich folge hier der Zusammenfassung, die E. Kroymann, aaO. XX ff gibt. Zum Substanzbegriff Tertullians vgl. Chr. Stead, Divine Substance, aaO. 202 ff.

2. die Unterscheidungen in der Einheit: *distincti, non divisi; discreti, non separati*,
3. die neue Wortprägung: *trinitas*, die nun an die Stelle der göttlichen *monas* tritt.

Tertullian konnte diese trinitarischen Differenzierungen in Gott aber nur entwickeln, weil er das  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\varsigma$  durch das  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu \epsilon\nu$  ersetzte. Ist aber Gott *eins* und nicht *einer*, wer übt dann die Monarchie aus? Der Vater, denn der Vater ist zugleich die ganze Substanz, der Sohn ist ein Derivat und der Geist ein Teil von ihm. Sind aber dann die trinitarischen Differenzierungen nicht doch nur Erscheinungsweisen des Einen Gottes im Erlösungswerk? Tertullian versuchte, diese Konsequenz durch die Unterscheidung von Monarchie und Ökonomie abzuwehren. Die Monarchie des Vaters herrscht in der göttlichen Trinität selbst, die Heilsveranstaltung (Ökonomie) in der Schöpfung ist davon zu unterscheiden. Der Sohn ist gezeugt, die Welt ist geschaffen. Der Heilige Geist geht hervor, die Welt wird erlöst. Dennoch ist diese Grenzlinie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bei Tertullian fließend, denn wenn der Sohn und der Geist aus dem Vater zum Zwecke der Wertschöpfung und zum Zwecke des Erlösungswerkes hervorgehen, dann müssen sie auch in das Eine des Vaters zurückkehren, wenn diese Zwecke erfüllt sind, auf daß »Gott sei alles in allem«. Das ursprünglich Eine würde sich dann nur deshalb trinitarisch ausdifferenzieren, um sich zum All-Einen zu vollenden. Das aber würde bedeuten, daß Gott nur im Blick auf seine schöpferische und erlösende Selbstmitteilung, nicht aber um seiner selbst willen trinitarisch zu denken ist. In diesen Gedanken setzt sich die Kategorie der Einheit gegenüber der Kategorie der Dreieinigkeit doch wieder durch. Das beweist, daß nicht nur der Begriff der *monas*, sondern auch der Begriff der *monarchia* das Grundproblem der christlichen Gotteslehre darstellt. Werden diese Begriffe nicht differenziert und verändert, dann ist christliche Gotteslehre im Grunde nicht möglich.

### 5. Trinitarische Monarchie: Karl Barth

Wie in Kapitel I dargestellt, wird Gott unter den Bedingungen der europäischen Neuzeit nicht mehr als höchste Substanz, sondern als absolutes Subjekt gedacht. Darum wird seit dem Deutschen Idealismus die göttliche *monas* als das absolute, *identische Subjekt* interpretiert. Gott ist das Subjekt seines eigenen Seins und seiner eigenen Offenbarung. Der Gedanke der »Selbstoffenbarung« Gottes verdrängt jetzt die früheren Vorstellungen von

Gott offenbarenden Vermittlungen, und der Gedanke der »Selbstmitteilung« Gottes wird zum Inbegriff der christlichen Heilslehre.

Der modernen Wahrnehmung der menschlichen Subjektivität gegenüber Natur und Geschichte entspricht urbildlich das »absolute Subjekt« im Himmel, und der bürgerlichen Kultur der Persönlichkeit korrespondiert der persönliche Gott in der Ewigkeit. Die absolute Persönlichkeit Gottes macht den Menschen zur Person. Aus dem ewigen Du Gottes empfängt der Mensch sein persönliches Ich und wird zum weltüberlegenen Subjekt. Es ist aus diesen historischen Gründen verständlich, daß an die Stelle der altkirchlichen Trinitätsformel: *una substantia – tres personae*, jetzt die Formel tritt: *Ein göttliches Subjekt in drei verschiedenen Seinsweisen*<sup>21</sup>. Der moderne bürgerliche Persönlichkeits- und Subjektbegriff scheint die traditionelle Rede von den drei Personen der Trinität unmöglich zu machen. Wenn aber die Subjektivität des Handelns und Empfangens von den drei göttlichen Personen auf das eine göttliche Subjekt übertragen wird, dann müssen die drei Personen zu Seinsweisen oder Subsistenzweisen des einen identischen Subjektes degradiert werden. Das aber ist theologisch gesehen ein später Siegeszug des durch die Alte Kirche verworfenen *sabellianischen Modalismus*. Die Konsequenz wäre die Übertragung der Subjektivität des Handelns auf eine »hinter« den drei Personen verborgene Gottheit, seine Folgen ein *Monotheismus*, der mit dem Christentum nur zufällig etwas zu tun hat, und eine allgemeine Transzendentalität und eine unbestimmte Religiosität des Menschen, welche die Identität des christlichen Glaubens in sich verschlingt. Dies sind gewiß erst Gefahren in den letzten Konsequenzen. Sie sind aber schon dort angelegt, wo der idealistische Modalismus in die christliche Trinitätslehre eindringt und die drei distinkten Personen und Subjekte der »Geschichte des Sohnes« zugunsten des »Einen Gottes« aufzulösen droht. Darum müssen solche Tendenzen auch in den besten gegenwärtigen Theologien bewußtgemacht werden.

21. Diese These hat ausführlich und eindrucklich *J. A. Dorner* vertreten: System der christlichen Glaubenslehre, I, Berlin 1879, § 32, 430: »Die absolute Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zu den göttlichen Hypostasen und Eigenschaften«: »Da in dem trinitarischen Prozesse des Lebens und Geistes Gottes die absolute Persönlichkeit ewig vorhandenes Resultat ist, so ist der selbstbewußte, sich wollende und habende Gott auch in jedem der göttlichen Unterschiede so gegenwärtig, daß diese, die für sich und in Vereinzelung nicht persönlich wären, doch an der Einen göttlichen Persönlichkeit Antheil haben, je auf ihre Weise. Wie aber die absolute göttliche Persönlichkeit die Ineinsfassung der drei an ihr theilhabenden Daseinsweisen Gottes ist und in ihnen ihr Verstehen hat, wie sie in ihr, so ist dieselbe göttliche Persönlichkeit, die in letzter Beziehung nach ihrem Wesen heilige Liebe ist, auch die Ineinsfassung und die oberste Macht aller göttlichen Eigenschaften.« Barth hat von Dorner den Begriff der »Seinsweise« übernommen.

Es ist für die Gotteslehre entscheidend, ob man von der Trinität ausgeht, um die Gottesherrschaft als Herrschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes zu verstehen, oder ob man umgekehrt von der Gottesherrschaft ausgeht, um sie durch die Trinitätslehre als die Herrschaft des Einen Gottes zu sichern. Geht man von der Gottesherrschaft aus, dann ist damit Gott als das *identische Subjekt* seiner Herrschaft vorausgesetzt. Die Trinitätslehre kann dann nur als »christlicher Monotheismus«<sup>22</sup> dargestellt werden. Sie ist nichts anderes als die Entfaltung der Erkenntnis, daß *Gott der Herr* ist. Diesen Ausgangspunkt hat Karl Barth gewählt, und zwar sowohl in der »Christlichen Dogmatik im Entwurf« (1927), § 9, wie auch in der »Kirchlichen Dogmatik« (1932), § 8. Ein Vergleich führt in die ursprünglichen Probleme der Trinitätslehre Barths hinein.

1927 entwickelte Barth die Trinitätslehre aus der Logik des Begriffs der Selbstoffenbarung Gottes. Darum lautet sein Leitsatz: »Gottes Wort ist Gott in seiner Offenbarung. Gott offenbart sich als der Herr. Er allein ist der Offenbarer. Er ist ganz Offenbarung. Er selber ist das Offenbarte.«<sup>23</sup> Mit dieser Antwort auf die logischen Fragen nach Subjekt, Prädikat und Objekt des Satzes »Gott hat geredet, Deus dixit« meinte Barth »das Gebiet der Trinitätslehre« zu betreten<sup>24</sup>. »Gottes Offenbarung ist Gottes Wort ohne Begründung in einem Anderen. Sie ist Gottes in sich selbst begründetes Reden.«<sup>25</sup> Gottes Offenbarung ist »die Offenbarung seiner Herrschaft . . . dem Menschen *gegenüber*, *an* den Menschen, *über* den Menschen, *für* den Menschen«<sup>25a</sup>. Um die schlechthinnige Souveränität der Offenbarung und Herrschaft als Gottes Selbstoffenbarung und seine eigene Herrschaft zu begründen, verwendet Barth die Trinitätslehre. *Ihr* entspricht also die »schlechthinnige Abhängigkeit« des Menschen. Der Gedanke der Selbstoffenbarung sichert die »Autusie«, die »Subjektivität Gottes«<sup>26</sup>. Darum muß

22. So *K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 374: »Mit der Trinitätslehre betreten wir den Boden des *christlichen* Monotheismus.« Ausführliche Begründung 370 ff. So auch *W. Pannenberg*, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, in: *KuD* 23, 1977, 39, Anm. 34: »Die Trinitätslehre ist gerade im Sinne der altkirchlichen Theologie als die christliche Form des Monotheismus zu verstehen. Sie muß geradezu als Bedingung eines konsequenten Monotheismus interpretiert werden.« Er erklärt dagegen den »christlichen Theismus« zur Häresie (39). Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Nachweis der weitgehenden Ähnlichkeit der Trinitätslehre Karl Barths mit derjenigen Hegels und die eindrückliche Kritik beider durch *L. Oeing-Hanhoff*, *Hegels Trinitätslehre*, in: *Theologie und Philosophie*, 52, 1977, 378–407; ders., *Die Krise des Gottesbegriffs*, in: *Theologische Quartalschrift*, 159, 1979, 287–303.

23. *Christliche Dogmatik*, aaO. 126.

24. Ebd. 127.

25. Ebd. 131.

25a. Ebd. 132.

26. Ebd. 140.

nach Barth die Lehre von der Dreieinigkeit die »Behauptung und Unterstreichung des Gedankens der strikten und absoluten Einheit Gottes« sein. Welche Einheit ist gemeint? »Das eine göttliche Ich oder Subjekt, das in der Offenbarung die Dreieinigkeit seiner Gottheit, seiner Herrschaft, seiner göttlichen Ichheit oder Subjektivität offenbart.«<sup>27</sup> Wie diese Aufreihung austauschbarer Begriffe zeigt, geht nach Barth die Gottesherrschaft logisch der Trinität voran. Er bestimmt das Wesen Gottes als Gottes Herrschaft. Die Herrschaftsoffenbarung Gottes ist nichts anderes als das Geltendmachen seiner göttlichen Subjektivität oder Ichheit, d. h. der »Persönlichkeit« Gottes. »Der Deus unus trius, der eine persönliche, aber nur der dreifaltig persönliche Gott, ist der Gott, der dem auf ihn sich richtenden Denken nie zum Objekt werden kann.«<sup>28</sup> Dieser letzte Satz zeigt das Interesse Barths an der Trinitätslehre besonders deutlich. Er ist an ihr um der Sicherung der Souveränität Gottes willen – und um der Gefahr der Objektivierung Gottes durch den Menschen zu wehren – interessiert.

Auch 1932 im § 8 der »Kirchlichen Dogmatik« hält Barth an dieser »Wurzel der Trinitätslehre« im Offenbarungs- und Herrschaftsbegriff fest<sup>29</sup>. Während er aber die Dreifaltigkeit früher aus der Logik des Offenbarungsbegriffs entwickeln zu können meinte und deshalb bei Gott dem *Offenbarer* einsetzte, beginnt er jetzt bei »der konkreten Gestalt der biblischen Offenbarung«, bei der *Offenbarung*, bei Gott dem Sohn, der Gottheit Jesu Christi<sup>30</sup>. Deshalb kommt er auf die eigenartige Reihenfolge der »Enthüllung, Verhüllung und Mitteilung« in dem biblischen Offenbarungszeugnis: Ostern, Karfreitag, Pfingsten, oder der Gestalt des Sohnes, des Vaters und des Geistes<sup>31</sup>.

Barth setzt den Begriff der *Herrschaft Gottes* mit dem Begriff des *Wesens Gottes* und diesen mit dem Begriff der *Gottheit Gottes* gleich. In diese

27. Ebd. 151.

28. Ebd. 170. Vgl. auch 165, wo Barth unter »Person« »eine der drei Weisen, in denen der eine, persönliche, für sich denkende und wollende Gott und Herr, sich selbst durch sich selbst begründend, Gott und Herr ist«, versteht. Ähnlich O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, I, 417, der die göttlichen Personen als »Gott selbst« interpretiert und darum das homousios nicht als Teilhabe an göttlicher Substanz, sondern als Wiederholung Gottes – »noch einmal er-selbst« – versteht. Ähnlich H. Berkhof, Theologie des Hl. Geistes, aaO. 133 ff, der Barths »Seinsweisen« als Bewegungsweisen (modus motus) interpretiert: Ein Gott in einer dreifachen Bewegung begriffen. H. Berkhof hat jedoch jetzt eine föderaltheologische Trinitätslehre entwickelt, die der in diesem Buch dargestellten Lehre von der »offenen Trinität« nahekommmt. Vgl. Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith, Grand Rapids 1979, 330 ff: »The Covenant as ›Tri(u)nity«.

29. Kirchliche Dogmatik, I, 1, aaO. 320 ff.

30. Ebd. 331.

31. Ebd. 351.

Gleichung gehört dann auch das, »was wir heute die ›*Persönlichkeit*‹ Gottes nennen«<sup>32</sup>. Werden alle diese Begriffe für das souveräne *Subjekt der göttlichen Herrschaft* und Offenbarung verwendet, dann kann man nicht mehr von »drei Personen« reden, denen Subjektivität und Ichheit hinsichtlich der anderen Personen zugeschrieben werden müßte. Es bleibt nur übrig, von den »drei Seinsweisen in Gott« zu sprechen. »In Gott ist wie die eine Natur nur ein Selbstbewußtsein«, wird der Neuscholastiker *Fr. Diekamp* zustimmend von Barth zitiert<sup>33</sup>. »Gott ist Einer in drei Seinsweisen« heißt dann: Gott ist »der eine persönliche Gott« in der Weise des Vaters, in der Weise des Sohnes, in der Weise des Heiligen Geistes<sup>33a</sup>.

Barth hält die Trinität für eine *repetitio aeternitatis in aeternitate*, die er durch Akzentverschiebungen im Satz: »Gott offenbart sich als der Herr« nachvollziehen zu können meint. Gottes Dreifaltigkeit als ewige Wiederholung oder als heilige Tautologie zu verstehen heißt aber noch nicht, trinitarisch zu denken. In der Trinitätslehre kann es sich nicht um das dreimalige Setzen desselben handeln. Die drei Personen nur als dreifache Wiederholung des einen und selben Gottes anzusehen wäre etwas Leeres und Müßiges<sup>34</sup>.

Idealistisches Erbe verrät sich endlich in der Verwendung der Reflexionsstruktur für die Sicherung der Subjektivität, Souveränität, Ichheit und Persönlichkeit Gottes. So hatte *Fichte* vom »Sein«, vom »Dasein des Seins« und vom »Band der Liebe« oder der Reflexion gesprochen, die beides eins sein läßt<sup>35</sup>. Denkt man Gott nicht deistisch als Substanz, sondern theistisch als Subjekt, dann wird dieser triadische Reflexionsprozeß denknotwendig: Durch Selbstunterscheidung und Selbsterinnerung erweist sich Gott als das absolute Subjekt. Das ist die Reflexionsstruktur der absoluten Subjektivität. Eine solche Reflexion der Subjektivität hat keineswegs notwendig etwas mit dem biblischen Zeugnis der Geschichte Gottes zu tun. Der Gedanke der reflexiv differenzierten Subjektivität und Selbstoffenbarung Gottes kann

32. Ebd. 369 f. Ebenso II, 1, 323 ff.

33. Ebd. 377. Vgl. ähnlich *O. Weber*, Grundlagen der Dogmatik, I, 419: »Es geht darum, zu sagen, daß Gott als Er-selbst, in der Eigentlichkeit seines Gott-Seins von Ewigkeit her und darum auch in seiner Offenbarung dreifältig als der Eine lebt, handelt und regiert.«

33 a. Kirchliche Dogmatik, I, 1, 379.

34. *I. A. Dorner*, System der christlichen Glaubenslehre, I, 371.

35. *J. G. Fichte*, Die Anweisung zum seligen Leben oder auch Die Religionslehre (1812), Stuttgart 1962, Zehnte Vorlesung, 155 ff. Zum Gedanken des Geistes als des gemeinschaftlichen Bandes der Gottheit vgl. auch *Fr. Hölderlin*, Fragment »Über Religion«, Gesammelte Werke IV, Stuttgart 1961, 287 ff, mit seinem Begriff der »gemeinschaftlichen Gottheit«. Hölderlins Kritik an Fichtes Ich-Philosophie hat wohl Hegels Denken beeinflusst. Siehe dazu *D. Henrich*, Hegel und Hölderlin, in: Hegel im Kontext, ed. suhrkamp 510, 9–40.

auch ohne biblischen Bezug gedacht werden<sup>36</sup>. Darum ist Barths Neuansatz in der Kirchlichen Dogmatik 1932 verständlich. Er war notwendig. Nicht bei dem sich-selbst-offenbarenden Gott, dem Vater, sondern bei der konkreten Offenbarung, dem Sohn, der Gottheit Jesu Christi, muß christlich begonnen werden. Doch war dieser Gedanke der *Offenbarung* des sich-selbst-offenbarenden Gottes aus jener Reflexionslogik entwickelt worden. Darum tauchen in der »Kirchlichen Dogmatik« dieselben Probleme wieder auf. Es sind die Probleme der Pneumatologie.

Der Gott, der in drei Seinsweisen sich selbst offenbart, kann Subjektivität in seinem *Offenbarsein*, dem Heiligen Geist, nicht mehr aufweisen. Der Geist ist nur das gemeinsame Band der Liebe, die den Vater mit dem Sohn verbindet. Er ist »die Kraft des Sich-aufschließens von Vater und Sohn«<sup>37</sup>. Dieses Band ist aber doch schon in der Beziehung des Vaters zu seinem geliebten Sohn und umgekehrt gegeben. Der Vater und der Sohn sind in ihren Relationen zueinander, der ewigen Zeugung und der ewigen Hingabe, schon eins. Um ihre Wechselbeziehung als Liebe zu denken, bedarf es keiner dritten Person der Trinität. Wird der Geist nur als die Einheit der Getrennten bezeichnet, dann verliert er jedes Aktionszentrum. Er ist dann eine Energie, aber keine Person. Er ist dann eine Beziehung, aber kein Subjekt. Im Grunde herrscht in der Reflexions»trinität« des absoluten Subjektes eine »Binität« vor<sup>38</sup>. Erst wenn der Heilige Geist als die Einheit der Differenz und der Einheit von Vater und Sohn verstanden wird, kann ihm eine personale und aktive Funktion im trinitarischen Verhältnis zugeschrieben werden. Barth versichert sich der Gottperson des Heiligen Geistes denn auch nur formal durch die gemeinsame »Proskynese« des Geistes

36. Das ist auf eine erstaunliche Weise in *K. Barth*, Das christliche Verständnis der Offenbarung, ThEx NF, 1948, 3-4 zu sehen. Erst ab 5 ff werden die spekulativ gewonnenen, allgemeinen Grundsätze der »Selbstoffenbarung Gottes« auf die »Offenbarung im christlichen Verständnis« angewendet. Interessant und aktuell ist in diesem Zusammenhang die Darstellung und die Kritik, die *F. Chr. Baur*, Dreieinigkeit, aaO. III, 943, *C. I. Nitzsch* widmet: »Gott offenbart eben sich selbst, nicht etwas Anderes, das er nicht wäre, er theilt sich selbst mit; nun ist der geoffenbarte wesentlich kein anderer, als der offenbarende, der mitgetheilte wesentlich kein anderer als der mittheilende, aber das Verhältnis von Subjekt - Objekt ist in diesem Prozesse der Offenbarungstätigkeit schon eingetreten. . . Mit welchem Rechte läßt sich denn behaupten, daß die Offenbarungstrinität eine von ihr unabhängige Wesenstrinität schon zur Voraussetzung haben muß?«

37. Kirchliche Dogmatik, I, 1, 351. Vgl. auch 504: »Der Heilige Geist ist die Liebe, die das Wesen der Beziehung zwischen diesen beiden Seinsweisen Gottes ist.«

38. Zu diesem Ergebnis kommt *L. Oeing-Hanhoff*, Hegels Trinitätslehre, aaO. 395 ff. Er zitiert dafür *Fr. von Baaders* Urteil: »So meinen Viele die Sache getroffen zu haben, wenn sie sagen, daß der Geist die Liebe, d. h. die Einheit des Vaters und des Sohnes sey, womit sie aber das Dogma oder Princip der Trinität verläugnen, in dem sie statt eines dreieinigen Gottes einen zweieinigen aufstellen.«

mit dem Vater und dem Sohne<sup>39</sup>. Er steht damit nicht allein da. Überall, wo seit Augustin der Geist nur als *vinculum amoris* zwischen Vater und Sohn bezeichnet wird, genügt es, in Gott eine »Zweieinigkei« anzunehmen. Die dritte »Seinsweise« fügt dem Offenbarer und seiner Offenbarung nichts Eigenes hinzu. »Daß der Vater und der Sohn der eine Gott sind, das ist der Grund, daß sie nicht nur verbunden, sondern im Geist, in der Liebe verbunden sind, daß also Gott die Liebe und daß die Liebe Gott ist.«<sup>40</sup> Nach diesem Satz Karl Barths ist der Geist eine Verdoppelung der Liebe, in der der Vater ewig den Sohn zeugt und der Sohn ewig dem Vater gehorcht. Er ist diese Liebe selbst. Beide Vorstellungen widersprechen aber der Tradition, die den Heiligen Geist als dritte Person der Trinität und nicht nur als die Korrelation der beiden anderen Personen bezeichnet hat.

Läßt sich auf diese Weise kein selbständiges Personsein des Heiligen Geistes in der Trinität begründen, dann muß zurückgefragt werden, ob in dieser »Binität« eigentlich *Gott der Sohn* im vollen Sinne Person genannt werden kann. Im Sinne des Grundsatzes »Gott offenbart sich als der Herr« geht alle Aktivität sowohl innertrinitarisch wie geschichtlich vom Vater aus. Der Vater ist im strikten Sinne als Gott, als Subjekt, als Ich, als die eine göttliche »Persönlichkeit« zu bezeichnen. Die Redewendung Barths von »Gott in Christo« kann trinitarisch doch nur heißen: der Vater in dem Sohne. In der Reflexionslogik des absoluten Subjektes aber ist der Sohn nichts anderes als das *Selbst* des göttlichen *Ich*, das Gegenüber, das Andere, in dem Gott sich schaut, sich findet, sich seiner selbst bewußt wird und sich offenbart. Im Vollzuge der göttlichen Souveränität kann im Selbst Gottes keine eigene, selbständige, personale Aktivität angenommen werden. Die »eine Persönlichkeit Gottes« muß also entweder mit Athanasius dem Vater zugeschrieben werden oder mit Sabellius einem Subjekt, dem alle drei trinitarischen Personen selbst als »Seinsweisen« gegenständlich sind. Die Redeweise von den drei Personen oder Seinsweisen *in* Gott verleitet zur letzten Annahme. Wer aber soll dann jene absolute Persönlichkeit sein, *in* der sich die drei Seinsweisen darstellen und *die* sich in den drei Seinsweisen konstituiert?

Der Grund für die Schwierigkeiten, in die sich Barth mit der Aufnahme der idealistischen Reflexionstrinität des göttlichen Subjektes bringt, liegt in der Vorordnung der Gottesherrschaft vor die Trinität und in der Verwendung der »Trinitätslehre« zur Sicherung und Auslegung der göttlichen Subjektivität in dieser Herrschaft. Darum stellt Barth die »Trinitätslehre« als »christlichen Monotheismus« dar und polemisiert gegen einen »Tritheis-

39. Kirchliche Dogmatik, I, 1, 512.

40. Ebd. 511.

mus«, den es nie gegeben hat<sup>41</sup>. Darum verwendet Barth einen nichttrinitarischen Begriff der Einheit des Einen Gottes, nämlich den Begriff des identischen Subjektes.

Barth verwendet die Trinitätslehre, um die Souveränität Gottes in seiner Herrschaft zu sichern. Wäre es dabei geblieben, dann wäre seine Theologie der Souveränität Gottes eigentlich nur eine Ergänzung der Anthropologie Schleiermachers von der »schlechthinnigen Abhängigkeit« der Menschen. Es fällt schwer, darin eine Begründung der menschlichen Freiheit zu entdecken. Zwar meint Barth mit Herrschaft nichts anderes als Freiheit: »Herrschaft heißt Freiheit«. »Gottheit heißt in der Bibel Freiheit.«<sup>42</sup> Es handelt sich in den frühen Werken Barths jedoch immer nur um die Freiheit Gottes, die der Mensch als Herrschaft über sich anzuerkennen und zu begrüßen hat. Erst in den späteren Bänden der »Kirchlichen Dogmatik« macht es der biblische Bundesgedanke Barth möglich, von einer Partnerschaft, einem Wechselverhältnis, ja von einer Freundschaft zwischen Gott und dem freien Menschen zu reden, in der Gott nicht nur redet und bestimmt, sondern auch hört und empfängt<sup>43</sup>.

### 6. Dreifaltige Selbstmitteilung: Karl Rahner

Mit einer verblüffenden Ähnlichkeit und unter nahezu gleichen Voraussetzungen wie Karl Barth hat auch Karl Rahner seine Trinitätslehre entwickelt<sup>44</sup>. Er kommt zu entsprechenden Konsequenzen. Aufgrund des neuzeit-

41. »Tritheismus« wurde dem christlichen Trinitätsglauben von Anfang an vorgeworfen und darum schon seit 260 (Papst Dionysius) ständig zurückgewiesen. Die Ablehnung geht insbesondere auf das (westkirchliche) *Athanasianum* zurück: »Non tres Dii, sed unus Deus.« Seither gehört der Tritheismusvorwurf zum Inventar westkirchlicher Trinitätslehren. Vgl. M. Schmaus, Art. Tritheismus, in: LThK<sup>2</sup>, X, 365 f; W. Philipp, Art. Tritheismus, in: RGG<sup>3</sup>, VI, 1043 f. – Wie die Theologiegeschichte zeigt, hat es aber nie einen christlichen Tritheisten gegeben. Auch Barth nennt keinen, obwohl er gegen den Tritheismus polemisiert. Vermutlich ist die ostkirchliche Triadologie gemeint. Die Standardpolemik gegen den »Tritheismus« dient faktisch überall zur Verschleierung des eigenen *Modalismus*. Zur Kritik an Barths »Modalismus« vgl. L. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, New York 1944, 229; D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1947, 134.

42. Kirchl. Dogmatik I, 1, 323, 405 f.

43. U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik K. Barths*, 1962; G. S. Hendry, *The Freedom of God in the Theology of Karl Barth*, in: *Scottish Journal of Theology*, 31, 1978, 229–244.

44. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln 1960, 103 ff; ders., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, *Mysterium Salutis*, II, Einsiedeln 1967, 317–401; ders., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 139 ff.

lich veränderten Personbegriffs soll es nicht mehr heißen: *una substantia – tres personae*, sondern: ein einziges göttliches Subjekt in drei »distinkten Subsistenzweisen«. Diese These wird zwar apologetisch nur aus dem gewandelten Bewußtsein der modernen Welt begründet, sie führt aber zu einer tiefgreifenden Veränderung in der Substanz der christlichen Trinitätslehre. Um diese unauffällig zu halten, beschwört auch Rahner die Gefahren eines »vulgären Tritheismus«, den er vorweg als »die viel größere Gefahr als einen sabellianischen Modalismus« darstellt<sup>45</sup>. »Sabellianischer«, genauer: idealistischer Modalismus ist jedoch, wie schon bei Schleiermacher und Barth, Rahners eigene Gefahr.

Das Wort von den drei Personen in Gott rufe heute fast unvermeidlich das Mißverständnis hervor, daß in Gott drei verschiedene Bewußtseine, geistige Lebendigkeiten, Aktzentren usw. vorhanden seien, meint Rahner. Es sei aber tritheistisch und darum falsch, die drei Personen der Trinität als drei verschiedene »Personalitäten mit verschiedenen Aktzentren« zu denken. Es ist deshalb vom Personbegriff alles fernzuhalten, was drei »Subjektivitäten« bedeuten würde. Warum ist das mißverständlich und falsch? Weil, wie Rahner behauptet, wir heute im profanen Sprachgebrauch von »Person« im Unterschied zu einer anderen Person sprechen und dann meinen, »daß in jeder dieser Personen, damit sie als solche und als verschiedene seien, ein eigenes, freies, über sich selbst verfügendes, sich von anderen absetzendes Aktzentrum in Wissen und Freiheit gegeben und Person gerade dadurch konstituiert sei«<sup>46</sup>. Ein derart bestimmtes Aktzentrum könne in der christlichen Trinitätslehre aber nur von dem »einen, einzigen Wesen Gottes« ausgesagt werden. »Die Einzigkeit des Wesens besagt und schließt ein die Einzigkeit eines einen Bewußtseins und einer einzigen Freiheit . . .«<sup>47</sup> Rahner wiederholt damit nur die neuscholastische These Diekampfs von der »einen Natur, der *einen* Erkenntnis, dem *einen* Bewußtsein« in Gott, der auch Barth folgte.

Die kritische Frage, die hier gestellt werden muß, richtet sich auf den modernen Personbegriff. Was Rahner »unseren Sprachgebrauch profaner Art von Person« nennt, hat mit dem personalen Denken der Neuzeit nichts gemein<sup>48</sup>. Was er beschreibt, ist vielmehr extremer Individualismus: Jeder

45. K. Rahner, *MystSal*, aaO. 342 f.

46. *Grundkurs*, aaO. 140.

47. Ebd. – Vgl. auch Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 370: »Aber nicht von drei göttlichen Ich, sondern dreimal von dem einen göttlichen Ich ist in ihr (scil. der Trinitätslehre) die Rede.«

48. Dies ist der Gegenstand der Kritik von H.-J. Lauter, *Die doppelte Aporetik der Trinitätslehre und ihre Überschreitung*, *Wissenschaft und Weisheit*, 36–73, 60 ff, und Fr. X. Bantle,

ist ein sich selbst besitzendes, über sich selbst verfügendes und von anderen sich absetzendes Aktzentrum. Der philosophische Personalismus von Hölderlin, Feuerbach, Buber, Ebner, Rosenstock und anderen war aber gerade zur Überwindung dieses possessiven Individualismus angetreten: Das Ich ist nur vom Du her und also relational zu verstehen. Ohne Sozialität keine Personalität! Was Rahner in den »Sprachgebrauch profaner Art« hineinliest, ist die durch Eigentum bestimmte Verfügungsfreiheit des Individuums, nicht die durch Gemeinschaft eröffnete soziale Freiheit der Person. »Der Einzige und sein Eigentum« (Stirner) ist aber eine weder für den freien Menschen noch für Gott passende Vorstellung. Auch wenn die »Geistlichen Übungen« des Ignatius von Loyola die Freiheit des über sich selbst verfügenden Individuums mit der These einschärfen: »anima mea in manibus meis semper«, ist dies doch gerade nicht der moderne Personbegriff, sondern seine individualistische Reduktion. Rahner aber akzeptiert diese Vorstellung und findet dann verständlicherweise, daß sie nicht für die drei Personen der Trinität, sondern nur für das eine einzige Wesen und Bewußtsein Gottes anwendbar ist. Damit aber bringt er jene individualistische Vorstellung in das Wesen Gottes selbst: Das »eine einzige Wesen« Gottes ist die Selbigkeit des absoluten Subjektes und darum exklusiv zu verstehen. Rahner bevorzugt gegenüber dem üblichen Ausdruck der *Dreieinigkeit* die Redewendung von der *Dreifaltigkeit*, um die Subjektivität des »Einen« Gottes zu betonen, der sich zu uns »dreifaltig« verhält. Die Redewendung ist nicht nur modalistisch, sondern auch eine schlechte deutsche Übersetzung der *trinitas*.

»Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen.«<sup>49</sup> Mit dem Ausdruck »distinkte Subsistenzweise« möchte Rahner die heute mißverständlich gewordene Wahrheit der Begriffe *Hypostasis* und *Person* in der Trinitätslehre wiederherstellen. Er beruft sich auf Thomas von Aquins Personbegriff: »subsistentia distinctum in natura rationali«, um den Personbegriff des Boethius zurückzustellen: »Persona est naturae rationalis individua substantia.« Für Boethius heißt substantia und subsistentia: »in sich und nicht in einem anderen existieren.« Die vernünftige Natur gewinnt durch ihre Person Dasein, so daß diese Natur als Prädikat von dieser Person als ihrem Subjekt ausgesagt werden kann<sup>50</sup>. Der klassische Personbegriff des

Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners, in: *Münchener Theol. Zeitschrift*, 30, 1979, 11–24. Zur dogmengeschichtlichen Diskussion vgl. *St. Otto*, Person und Subsistenz, München 1968.

49. *MystSal*, aaO. 392.

50. Vgl. den Nachweis von *F. X. Bantle*, aaO. 20 ff. Vgl. auch *E. J. Fortman*, *The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity*, London 1972, 295 ff.

Boethius impliziert in der Tat Subjektivität, Aktzentrum, Ichheit und Bewußtsein. Um diesen Anschein zu vermeiden, nimmt Rahner eine Persondefinition auf, die er zwar Thomas von Aquin zuschreibt, die es aber bei Thomas nicht gibt. Sie stammt aus der Neuscholastik von B. Lonergan, dessen Buch »De Deo Trino« Rahner benützt hat<sup>51</sup>.

Soll nun »Subsistenzweise« nach Rahner unpersönlich verstanden werden als eine Gegebenheitsweise ohne Subjekt, Bewußtsein und Willen? Weil die Subsistenzweisen innertrinitarisch keine distinkten Bewußtseins- und Aktzentren darstellen, kann es zwischen ihnen auch kein gegenseitiges Du geben: »Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als »sagend« konzipiert werden darf, der Geist die »Gabe«, die nicht nochmals gibt.«<sup>52</sup> Auch darin beruft sich Rahner auf Lonergan. Gibt es aber innertrinitarisch kein Du, dann gibt es innertrinitarisch auch »nicht eigentlich eine gegenseitige (zwei Akte voraussetzende) Liebe zwischen Vater und Sohn, sondern eine liebende, Unterschied begründende Selbstannahme des Vaters (und des Sohnes wegen der taxis von Erkennen und Liebe)«<sup>53</sup>. Wenn aber innertrinitarisch keine gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes gedacht werden darf, um die »Gefahr des Tritheismus« zu vermeiden, dann kann doch auch nicht gesagt werden, daß der Heilige Geist aus der Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgeht und das »Band der Liebe« des Vaters und des Sohnes darstelle.

Wer aber ist der Heilige Geist dann? Er ist nach Rahner insofern Gott, »als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen angekommen ist«. Wer ist dann der Sohn? Es ist »eben dieser eine und selbe Gott in der konkreten Geschichtlichkeit unseres Daseins streng als er selber für uns in Jesus Christus da«. Wer ist dann der Vater? »Insofern eben dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, . . . der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir den einen Gott, den Vater.« Zusammengefaßt: »Der eine und selbe Gott ist für uns als Vater, Sohn-Logos und Heiliger Geist gegeben, bzw.: Der Vater gibt sich uns selbst in absoluter Selbstmitteilung durch den Sohn im Heiligen Geist.«<sup>54</sup> In dieser letzten Formulierung wird klar, daß und wie Rahner die klassische Trinitätslehre in die Reflexionstrinität des absoluten Subjektes überführt. Die »Selbstmitteilung« des Absoluten hat jene differenzierte Struktur, die der christlichen Trinitätslehre so ähnlich erscheint. Sie macht

51. Nachweis bei *Bantle*, ebd. 22.

52. *MystSal*, aaO. 366, Anm. 29.

53. Ebd. 387.

54. Grundkurs, aaO. 141.

die Trinitätslehre aber in Wahrheit überflüssig. Daß Gott »sich uns selbst in absoluter Selbstmitteilung gibt«, kann, muß aber nicht mit Vater, Sohn und Geist verbunden werden. Was umgekehrt biblisch mit der Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes ausgesagt wird, wird durch den Begriff der Selbstmitteilung Gottes nur vage umschrieben.

Für Rahner ist das eine, einzige Gott-Subjekt der Vater. Der Sohn ist das geschichtliche Mittel und der Heilige Geist »in uns« der Ort der Selbstmitteilung Gottes. Rahner bevorzugt darum den Logosbegriff anstelle des Sohnesnamens. Kann man dann aber noch von einer Selbstmitteilung und Selbsthingabe des Sohnes reden? Kann man dann von einer Herablassung des Geistes sprechen? Wenn die Heilsgeschichte auf die Selbstmitteilung des Vaters reduziert wird, ist die Geschichte des Sohnes nicht mehr zu erkennen. Wenn die Selbstmitteilung des Vaters die eine und einzige Richtung der Trinität ist, dann fällt ein besonderes Licht auf die These Rahners: »Die »ökonomische« Trinität ist die »immanente« Trinität und umgekehrt.«<sup>55</sup> Der Selbstmitteilungsprozeß ist das Wesen Gottes, und das göttliche Wesen besteht in dem trinitarischen Selbstmitteilungsprozeß. Gewiß betont Rahner die »absolute Ungeschuldetheit der Selbstmitteilung Gottes«, ebenso wie Barth die freie Gnade der Herrschaftsoffenbarung Gottes hervorhebt. Allein wenn die Herrschaft Gottes Gottes Wesen ist und Gottes Wesen seine eigene Selbstmitteilung ist, dann droht mit der Preisgabe der trinitarischen Unterschiedenheit Gottes auch der Verlust der Unterscheidung von Gott und Welt. Im Heiligen Geist, der in der »innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen« erfahren wird, transzendieren Menschen ins unerschöpfliche Geheimnis Gottes selbst.

Man kann dies wohl als die mystische Variante der idealistischen Lehre von der »trinitarischen« Reflexionsstruktur des absoluten Subjektes ansehen. Der *idealistische Modalismus* Rahners führt von der Trinitätslehre wieder zurück zum *christlichen Monotheismus* des »einen einzigen Wesens, der Einzigkeit eines einen Bewußtseins und einer einzigen Freiheit Gottes«, der in der innersten Mitte des Daseins »eines einzelnen Menschen« präsent ist. Die absolute Subjektivität Gottes wird hier zum Urbild der mystischen Subjektivität des in sich einkehrenden, sich selbst transzendierenden Menschen, jenes »sich selbst besitzenden, über sich selbst verfügenden, von anderen sich absetzenden Aktzentrums«. Rahners Umdeutung der Trinitätslehre endet in der mystischen Einsamkeit Gottes. Sie verdunkelt die biblisch bezeugte Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes, sofern

55. Schriften zur Theologie, IV, 115. Dazu kritisch auch *Bantle*, aaO. 15.

sie diese zur äußeren Illustration dieser inneren Erfahrung macht. Gibt es wirklich eine »größere Gefahr« als diesen »Modalismus«?

### 7. Welche Einheit Gottes?

Die trinitarische Theologie ist durch die theologische Umprägung philosophischer Begriffe entstanden. Das ist an der Geschichte des Begriffs »Person« gut zu erkennen. Sehr viel schwerer war dagegen offenbar die Umprägung des Begriffs der Einheit Gottes zum Verständnis des drei-einigen Gottes und seiner Geschichte. Der philosophische Ausgangspunkt bei dem monadischen Verständnis des Einen Gottes hat sich in der Geschichte der Alten Kirche trotz Abwehr des Arianismus und Überwindung des Sabellianismus immer wieder geltend gemacht. Auch dort, wo man den Begriff der Einheit Gottes trinitarisch differenzieren konnte, setzte sich das monadische Verständnis im Begriff der Monarchie durch, sie sei innertrinitarisch als Monarchie des Vaters oder extratrinitarisch als göttliche Weltmonarchie verstanden.

Die für die Tradition richtungweisenden altkirchlichen Symbole bleiben in der Frage der Einheit Gottes ambivalent: Das *Nicaenum* läßt mit dem Stichwort des *homousios* an eine Substanzeinheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes denken. Das *Athanasianum* aber behauptet mit der These »*unus Deus*« die Identität des einen göttlichen Subjektes.

Sind also Vater, Sohn und Geist *eins* im Besitz der gleichen göttlichen Substanz oder *einer* im selben göttlichen Subjekt? Kann die Einheit der drei distinkten Personen in der Homogenität der göttlichen Substanz liegen, die ihnen gemeinsam ist, oder muß sie in der Selbigkeit und Identität des einen göttlichen Subjektes liegen?

Im ersten Fall müßte man die Einheit Gottes als ein Neutrum denken, wie es die Begriffe *οὐσία* oder *substantia* nahelegen. Im zweiten Fall dürfte man im Grunde nur von dem Einen Gott reden, wie es der Begriff des absoluten Subjektes verlangt.

Im ersten Fall steht die Dreiheit der Personen im Vordergrund. Die Einheit ihrer Substanz bildet dagegen den Hintergrund. Im zweiten Fall steht die Einheit des absoluten Subjektes im Vordergrund, die drei Personen treten in den Hintergrund. Der erste Fall legt offenbar den Tritheismusvorwurf nahe, der zweite Fall den Modalismusvorwurf. Im ersten Fall wird von Drei-einigkeit gesprochen, im zweiten Fall wird das Wort Dreifaltigkeit bevorzugt. Im ersten Fall geht man von den drei Personen aus und fragt nach ihrer Einheit, im zweiten Fall geht man von dem Einen Gott aus und

fragt nach seiner trinitarischen Selbstdifferenzierung. Wählt man den Ausgangspunkt bei dem *biblischen Zeugnis*, dann wird man von den drei Personen der Geschichte Christi ausgehen müssen. Wählt man den Ausgangspunkt bei der *philosophischen Logik*, dann geht man von dem Einen Gott aus.

Nach diesen Abwägungen scheint es theologisch sinnvoller zu sein, den Ausgangspunkt bei der biblischen Geschichte zu nehmen und also die Einheit der drei göttlichen Personen zu problematisieren als umgekehrt vom philosophischen Postulat der absoluten Einheit auszugehen, um dann die biblischen Zeugnisse zu problematisieren. Die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes ist dann die eschatologische Frage nach der Vollen-  
dung der trinitarischen Geschichte Gottes. Die Einheit der drei Personen dieser Geschichte muß folglich als eine *mitteilbare Einheit* und als eine *offene, einladende, integrationsfähige Einheit* verstanden werden. Die *Homogenität* der göttlichen Substanz ist kaum als mitteilbar und offen für anderes vorstellbar, weil sie dann nicht mehr homogen wäre. Die *Selbigkeit* und Identität des absoluten Subjektes ist auch nicht mitteilbar oder gar offen für anderes, weil sie dann mit Nichtidentität und Differenz belastet wäre. Beide Einheitsbegriffe sind – wie schon der monadische Einheitsbegriff – exklusiv, nicht inklusiv. Suchen wir nach einem Einheitsbegriff, der dem biblischen Zeugnis von dem dreieinigen, mit sich vereinigenden Gott entspricht, dann fällt sowohl der Begriff des einen Wesens wie der Begriff des identischen Subjektes aus. Es bleibt nur übrig: die Einigkeit der drei Personen untereinander, oder: die Einigkeit des drei-einigen Gottes. Denn nur der Begriff *Einigkeit* ist der Begriff einer mitteilbaren und offenen Einheit. Der eine Gott ist ein *einiger Gott*. Das setzt personale, nicht nur modale Selbstdifferenzierung Gottes voraus, denn nur Personen können *einig* sein, Seinsweisen oder Subsistenzweisen aber nicht. Die Einigkeit der drei göttlichen Personen wird von diesen weder als ihr eines Wesen vorausgesetzt noch als Selbigkeit oder Identität der Gottesherrschaft oder Selbstmitteilung bewirkt. Die *Einigkeit* der Drei-einigkeit ist durch die *Gemeinschaft* von Vater, Sohn und Geist selbst schon gegeben. Sie braucht darum weder durch eine eigene Lehre von der Einheit der göttlichen Substanz noch durch die besondere Lehre von der einen Gottesherrschaft zusätzlich gesichert zu werden.

Der Vater, der Sohn und der Geist sind durch ihre Personalität keineswegs nur voneinander unterschieden, sondern ebenso sehr auch miteinander und ineinander eins, sofern Personalität und Sozialität nur zwei Aspekte derselben Sache sind. Der Begriff der Person muß also in sich schon den Begriff der Einigkeit tragen, wie umgekehrt der Begriff der Einigkeit Gottes den

Begriff der drei Personen in sich tragen muß. Der Begriff der Einheit Gottes kann trinitarisch also nicht in die Homogenität der einen göttlichen Substanz, auch nicht in die Selbigkeit des absoluten Subjektes und erst recht nicht in eine der drei Personen der Trinität gesetzt werden: er muß in der *Perichorese* der göttlichen Personen wahrgenommen werden. Wird die Einheit Gottes nicht in der Einigkeit des dreieinigen Gottes und also als *perichoretische Einheit* erkannt, dann bleiben Arianismus und Sabellianismus unabwendbare Bedrohungen der christlichen Theologie.

## § 2 Die doxologische Trinität

### 1. Ökonomie und Doxologie des Heils

Es ist seit der Abwehr des Modalismus durch Tertullian üblich geworden, zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität zu unterscheiden. Die *ökonomische Trinität* bezeichnet den dreieinigen Gott in seiner Heilsveranstaltung, die ihn offenbart. Die ökonomische Trinität wird darum auch *Offenbarungstrinität* genannt. Die *immanente Trinität* bezeichnet den dreieinigen Gott, wie er in sich selbst ist. Die immanente Trinität wird auch *Wesenstrinität* genannt. Mit dieser Unterscheidung kann nicht gemeint sein, daß es zwei verschiedene Trinitäten gibt. Vielmehr handelt es sich um denselben dreieinigen Gott, wie er in seiner Heilsoffenbarung und wie er in sich selbst ist.

Ist die Unterscheidung zwischen dem *Gott für uns* und dem *Gott an sich* spekulativ, und wenn sie spekulativ ist, ist sie notwendig? Es wird diese Unterscheidung gewöhnlich mit der Freiheit der göttlichen Entscheidung und mit dem Gnadencharakter des menschlichen Heils begründet: Gott ist vollkommen, er ist sich selbst genug, er muß sich nicht offenbaren. Wir erfahren unser Heil aus seiner Gnade, unverdient und ungeschuldet. Die Unterscheidung einer immanenten Trinität von einer ökonomischen Trinität sichert Gottes Freiheit und seine Gnade. Sie ist eine denknotwendige Voraussetzung für das rechte Verständnis der Heilsoffenbarung Gottes.

Diese Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität wäre notwendig, wenn es im Gottesbegriff wirklich nur die Alternative zwischen Freiheit und Notwendigkeit gäbe. Ist aber Gott Liebe, dann kann seine Freiheit nicht darin bestehen, zu lieben oder nicht zu lieben. Seine Liebe ist vielmehr seine Freiheit, und seine Freiheit ist seine Liebe. Es gibt keine äußere und keine innere Notwendigkeit für ihn, zu lieben. Liebe ist das

Gott Selbstverständliche<sup>56</sup>. Darum müssen wir sagen: Der dreieinige Gott liebt die Welt mit eben der Liebe, die er selbst *ist*. Die Vorstellung von einer immanenten Trinität, in der Gott ohne seine Heil mitteilende Liebe für sich ist, bringt eine Willkür in den Gottesbegriff, die den christlichen Gottesbegriff auflöst. Darum sichert diese Vorstellung weder Gottes Freiheit noch die Gnade des Heils. Sie bringt einen Widerspruch in das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität: der Gott, der die Welt liebt, entspricht nicht dem Gott, der sich selbst genug ist. Vor Gott, dem Unveränderlichen, ist alles gleich und gleichgültig. Für Gott den Liebenden ist nichts gleichgültig. Vor einem unentschiedenen Gott ist alles belanglos. Für den in seiner Liebe freien Gott ist alles unendlich wichtig. Immanente und ökonomische Trinität können aber nicht so unterschieden werden, daß die erste aufhebt, was die zweite sagt. Beide bilden vielmehr eine Kontinuität und gehen ineinander über.

Der andere, der konkrete Ansatzpunkt für die Unterscheidung von ökonomischer und immanenter Trinität liegt in der *Doxologie*. Die Aussagen der immanenten Trinität über das ewige Leben und die ewigen Beziehungen des dreieinigen Gottes in sich selbst haben ihren Sitz im Leben im gottesdienstlichen Lobpreis der Kirche:

»Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist!«

Die eigentliche Theologie, d. h. die Gotteserkenntnis, wird in Dank, Lobpreis und Anbetung zum Ausdruck gebracht. Und was in der Doxologie zur Sprache kommt, das ist eigentliche Theologie. Es gibt keine Heilserfahrung ohne den Ausdruck dieser Erfahrung in Dank, Lob und Freude. Eine Erfahrung, die keinen entsprechenden Ausdruck findet, ist keine befreiende Erfahrung. Erst die Doxologie erlöst die Heilserfahrung zur vollen Erfahrung des Heils. In der dankbaren, bewundernden und anbetenden Erkenntnis wird der dreieinige Gott nicht zum Gegenstand des Menschen gemacht, angeeignet und in Besitz genommen. In ihr nimmt der Erkennende vielmehr teil am Erkannten und wird durch seine staunende Erkenntnis in das Erkannte verwandelt. Hier erkennen wir nur, soweit wir lieben. Hier erkennen wir, um teilzunehmen. Gott erkennen heißt dann, an der Lebensfülle Gottes teilzunehmen. Darum wurde in der Alten Kirche die doxologische Gotteserkenntnis *theologia* im eigentlichen Sinne genannt und von der Heilslehre, der *oconomia Dei*, unterschieden. Die »ökonomische Trinität« ist Gegenstand der kerygmatischen und praktischen Theologie, die »immanente Trinität« Inhalt der doxologischen Theologie.

Gehen wir von dieser Unterscheidung aus, dann wird klar, daß doxologi-

56. Vgl. Kapitel II § 7.

sche Theologie *antwortende Theologie* ist. Ihr Lobpreis und ihre Gotteserkenntnis antworten auf erfahrenes Heil. Ist die immanente Trinität Gegenüber des Lobpreises, dann geht ihr die Erkenntnis der ökonomischen Trinität als Inbegriff der Heilsgeschichte und Heilserfahrung voran. Der Ordnung der Erkenntnis nach geht die ökonomische Trinität der immanenten Trinität voran, der Ordnung des Seins nach folgt sie ihr.

Wie und warum aber kommt es dann von der einen zu der anderen Erkenntnis? In der Doxologie kommt der *Dank* des Empfängers von der guten Gabe zum Geber zurück. Dem Geber wird aber nicht nur um seiner guten Gabe willen gedankt, er wird auch gepriesen, weil er selbst gut ist. So wird Gott nicht nur um des erfahrenen Heils willen, sondern um seiner selbst willen geliebt, verehrt und erkannt. Also geht der *Lobpreis* über den Dank hinaus. Gott wird nicht nur in seinen guten Werken, sondern auch in seiner Güte selbst erkannt. Die *Anbetung* endlich geht über Dank und Lobpreis hinaus. Sie geht ganz im Gegenüber auf, wie es Staunen und grenzenlose Verwunderung tun. Gott wird zuletzt um seiner selbst, nicht nur um des Heils willen verehrt und geliebt. Gewiß werden alle Begriffe der Doxologie aus der Heilserfahrung heraus gebildet. Sie entstehen aber aus dem Rückschluß von dieser Erfahrung auf die transzendenten Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung und gehen auf diesem Wege notwendigerweise über die einzelnen Erfahrungen hinaus auf den transzendenten Grund dieser Erfahrungen. Sie bleiben damit unausweichlich an die Heilserfahrung gebunden und gehen nicht spekulativ über diese hinaus. Sie bleiben gerade dann auf die Heilserfahrung bezogen, wenn sie sich auf den Gott selbst richten, dessen Heil und Liebe erfahren wird.

Aus dieser Verschränkung von Heilslehre und Doxologie folgt, daß man in Gott selbst nichts annehmen darf, was der Geschichte des Heils widerspricht, und umgekehrt auch in der Erfahrung des Heils nichts annehmen darf, was nicht in Gott selbst begründet ist. Der *Grundsatz der Widerspruchsfreiheit* zwischen Heilslehre und Doxologie ist darin begründet, daß es nicht zwei verschiedene Trinitäten, sondern nur eine einzige göttliche Trinität und eine einzige göttliche Heilsgeschichte gibt. Der dreieinige Gott kann in der Geschichte nicht anders erscheinen, als er in sich selbst ist. Wie er in der Heilsgeschichte erscheint, so ist er in sich selbst, denn er selbst erscheint und ist so, wie er erscheint. Ist dies ein Gesetz, das Gottes Freiheit beeinträchtigt? Nein, es ist der Inbegriff der Wahrheit Gottes. Gott kann alles, aber »er kann sich selbst nicht verleugnen« (2. Tim. 2,13): »Gott bleibt treu.« Darum kann man in der Heilsgeschichte keine trinitarischen Beziehungen finden, die nicht im Wesen des dreieinigen Gottes begründet sind und ihm selbst entsprechen. Man kann z. B. nicht sagen, in der

Geschichte gehe der Heilige Geist vom Vater »und vom Sohne« aus, aber innertrinitarisch gehe er »allein vom Vater« aus. Gottes Wahrheit ist seine Treue. Darum kann man sich auf seine Verheißungen und auf ihn selbst verlassen. Ein Gott, der sich selbst widerspräche, wäre ein unzuverlässiger Gott. Er wäre ein Dämon und nicht Gott zu nennen. Der wahre Gott ist der Gott der Wahrheit, dessen Wesen ewige Treue und Verlässlichkeit ist. Darum gilt als Grundsatz der christlichen Trinitätslehre:

*Aussagen über die immanente Trinität dürfen nicht im Widerspruch zu den Aussagen über die ökonomische Trinität stehen. Aussagen über die ökonomische Trinität müssen den doxologischen Aussagen über die immanente Trinität entsprechen.*

## 2. Die geschichtliche Erfahrung des Heils

Wo liegt der empirische Ansatzpunkt der Heilserfahrung für den Rückschluß auf die immanente Trinität?

Ein im 19. Jahrhundert oft gewählter Ausgangspunkt ist die *Gottebenbildlichkeit des Menschen*. Dieser Ausgangspunkt liegt schon der von Augustin begründeten und im Abendland verbreiteten *psychologischen Trinitätslehre* zugrunde. Von seinem Ebenbild, dem Menschen, schließt man auf das göttliche Urbild zurück. Das bedeutet natürlich nicht, von den Zweideutigkeiten des vorfindlichen Menschen auszugehen. Gemeint ist vielmehr der durch Heilserfahrung und Glauben zu Gottes Ebenbild erneuerte Mensch. Dieser wurde in der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts als *Persönlichkeit* verstanden.

»Volk und Knecht und Überwinder,  
Sie gestehn zu jeder Zeit:  
Höchstes Glück der Erdenkinder  
Sei nur die Persönlichkeit.«

(J. W. v. Goethe)<sup>57</sup>

Liegt die Bestimmung und das Ziel des Ebenbildes Gottes auf Erden in der Ausbildung der Persönlichkeit, dann muß das göttliche Urbild auch das Vorbild dafür sein. Gott ist »die absolute Persönlichkeit«, erklärte zuerst *Richard Rothe* und leitete aus der Metaphysik der Persönlichkeit eine eigenartige Trinitätslehre ab: Nur durch einen ewigen Prozeß trinitarischer Art könne Gott persönlich werden. Durch Selbstbewußtsein und Selbsttätigkeit bestimmt, wird Gott in einem ewigen Prozeß von Selbstobjektivie-

57. J. W. v. Goethe, *Der west-östliche Diwan*, VIII, 21. Dem entspricht das Ideal vom »totalen, allseitigen und tiefsinnigen Menschen« bei *Karl Marx*. Vgl. *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, 243.

rung und -subjektivierung die absolute Persönlichkeit<sup>58</sup>. Rothe hat diese metaphysische Konstruktion in späteren Auflagen seiner »Theologischen Ethik« aufgegeben. Dafür hat *I. A. Dörner* den Gedanken wieder aufgenommen und die »absolute Persönlichkeit« als Resultat aus dem trinitarischen Prozeß des Lebens und Geistes Gottes hervorgehen lassen<sup>59</sup>. *Martin Kähler* ist ihm gefolgt mit der These: »Die Dreifaltigkeit ist die einzigartige Form der göttlichen Persönlichkeit«. Er meinte damit, »daß das gottheitliche Wesen sein Leben in drei Hypostasen (Personen) mittels dreifacher persönlicher Rückbeziehung auf sich selbst vollziehe. Daß die Dreifaltigkeit die einzigartige Form der göttlichen Persönlichkeit sei, ergibt sich also nur aus der Erkenntnis des biblischen Christus«<sup>60</sup>. Die Unterscheidung von Vater und Sohn nannte Kähler die »Selbstunterscheidung Gottes« und hielt die »dreifaltige Persönlichkeit« für die einzige und unvergleichliche Bestimmtheit Gottes. Die drei Personen der christlichen Trinitätslehre werden dadurch jedoch auf Modalitäten der einen absoluten Persönlichkeit reduziert. Der Prozeß der Selbstdifferenzierung und Selbstidentifizierung des absoluten Subjektes hat mit der christlichen Gotteslehre wenig zu tun, auch wenn Martin Kähler meinen konnte, der Gedanke der »dreifaltigen Persönlichkeit« ergäbe sich aus der Erkenntnis des biblischen Christus. Der Gedanke der dreifaltigen, absoluten Persönlichkeit ist in Wahrheit jedoch ebenso spekulativ wie die neuplatonischen Triadologien, die die altkirchliche Theologie zur Illustration der Trinitätslehre heranzog.

Ist aber Gott die dreifaltig differenzierte absolute Persönlichkeit, dann ist die entfaltete menschliche Persönlichkeit der bürgerlichen Welt ihr *Ebenbild*. Aus der modalistischen Reduktion der Trinität auf die absolute Persönlichkeit folgt in der Anthropologie eine theologische Begründung und religiöse Rechtfertigung der modernen bürgerlichen Individualkultur: jedes Individuum muß sich zur allseitigen Persönlichkeit ausbilden können. Es muß nur die gleichen Rechte auf Leben, Freiheit und Glück jedes

58. *R. Rothe*, Theologische Ethik, I, 59 ff (1. Auflage); Theologische Ethik, I, 2. Auflage, Wittenberg 1867, § 34, 136 f: »Als die absolute Einheit der göttlichen Persönlichkeit (des göttlichen Ich) und der göttlichen Natur ist Gott die absolute Person.« Dazu kritisch *I. A. Dörner*, System der christlichen Glaubenslehre, I, 390 ff.

59. *I. A. Dörner*, ebd. § 32, 430 ff. Siehe Zitat Anm. 21.

60. *M. Kähler*, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Leipzig 1905<sup>3</sup>, § 372, 330. Ähnlich *R. Grützmacher*, Der dreieinige Gott – unser Gott, Leipzig 1910, 52: »Zu selbständigem, in sich geschlossenem und einheitlichem persönlichen Leben in Gott kommt es dadurch und zwar nur dadurch, daß er sich zur dreifachen Personalität entfaltet. Nicht ist Gott außerdem noch Persönlichkeit, daß zu ihm dann noch die drei Personen des Vaters und des Sohnes und des Geistes hinzukommen, sondern die göttliche Persönlichkeit kommt nur so zustande, daß sie in dem Prozeß des dreifachen Personlebens auseinandergeht und sich wieder zusammenschließt.«

anderen Menschen achten. Der andere Mensch ist die einzige Schranke der eigenen Persönlichkeitsentfaltung und Selbstverwirklichung. Ist aber der Mensch schon in seinem Selbstverhältnis Gottes Ebenbild auf Erden? Kann der Mensch allein in seinem Selbstverhältnis und durch dessen Entwicklung zur Persönlichkeit werden? Gottes Ebenbild ist der Mensch nur in Gemeinschaft mit dem anderen Menschen: »Zum Bilde Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie« (Gen. 1,27). Darum kann der Mensch nur in Relationen zu anderen Menschen zur Person werden. Nicht schon die vollendete Einzelpersönlichkeit, sondern erst *die vollendete menschliche Personengemeinschaft kann Ebenbild Gottes auf Erden genannt werden*. Diese aber weist nicht auf eine »absolute Persönlichkeit« im Himmel, sondern auf die *Drei-einigkeit* des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

*Karl Barth* wählte als empirischen Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Trinität die *Gottesherrschaft*. Die Verkündigung und den Glauben, daß »Gott der Herr« ist, bestimmte er als Wurzel der Trinitätslehre. Die Subjektivität Gottes wird in seiner Herrschaft wahrgenommen und durch die Trinitätslehre ausgedrückt und festgehalten. Damit tritt die Gottesherrschaft an die Stelle, die bei I. A. Dorner die »absolute Persönlichkeit« innehatte. Die Reduktion der trinitarischen Personen auf göttliche »Seinsweisen« erfolgt wie bei Dorner. Weil aber im Unterschied zu Dorner der Gedanke der Gottesherrschaft bei Barth mit dem Gedanken der Selbstoffenbarung in Christus unauflöslich verknüpft ist, ist allein Christus die ebenbildliche Entsprechung Gottes auf Erden.

*Karl Rahner* bestimmte zwar den »dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte«, wie der Titel seines Traktates sagt, allein der Inhalt entspricht dem nicht. In Wirklichkeit spricht Rahner von dem dreifaltigen Gott als dem transzendenten Urgrund seiner eigenen »Selbstmitteilung«. Wie für Barth Gottes Selbstoffenbarung, so kann auch für Rahner Gottes Selbstmitteilung nur von einem einzigen identischen Subjekt vollzogen werden. Es ist unausweichlich, daß Rahner um der Identität des sich selbst mitteilenden göttlichen Subjektes willen die interpersonalen Relationen des drei-einigen Gottes preisgeben muß. Damit fällt freilich auch der urbildliche Charakter des drei-einigen Gottes für die personale Gemeinschaft der Menschen in Kirche und Gesellschaft dahin. Dem sich unter dreifaltigem Aspekt selbst mitteilenden Gott entspricht der sich selbst zur Verfügung stellende, sich selbst transzendierende, dabei aber in sich gekehrte, einsame Mensch.

Wir haben die »Heilsgeschichte« in Kapitel III als »*die Geschichte des Sohnes*« Gottes Jesus Christus aufgefaßt. Wir haben diese Geschichte als die *trinitarische Geschichte Gottes* im Zusammenwirken der drei Subjekte

Vater, Sohn und Geist verstanden und sie als die *Geschichte der trinitarischen Gemeinschaftsbeziehungen* Gottes interpretiert. Die Geschichte des Sohnes wird nicht nur von einem einzigen Subjekt vollzogen. Darum kann auch das göttliche Leben selbst nicht nur von einem Subjekt vollzogen werden. Also müssen wir den *dreieinigen Gott* als den »transzendenten Urgrund« dieser *trinitarischen Geschichte Gottes* begreifen, um ihn zu loben, zu preisen und ihn als den zu erkennen, der er selbst ist. Gegenüber der *psychologischen Trinitätslehre* entfalten wir darum eine *heilsgeschichtliche* und *soziale Trinitätslehre*.

Die Reduktion der Drei-einigkeit auf ein einziges, identisches, obgleich dreifaltiges Subjekt wird der trinitarischen Geschichte Gottes nicht gerecht. Die Reduktion der drei Personen auf drei Subsistenzweisen des einen Gottes kann die Heilsgeschichte in der Fülle der offenen trinitarischen Gemeinschaftsbeziehungen Gottes nicht erhellen. Wir haben die Einheit der trinitarischen Geschichte Gottes als die offene, vereinigende Einigkeit der drei göttlichen Personen in ihren Beziehungen zueinander verstanden. Wenn diese vereinigende Einigkeit des dreieinigen Gottes Inbegriff des Heils ist, dann kann ihr »transzendenter Urgrund« nicht in dem einen, einzigen homogenen Wesen Gottes (*substantia*) und auch nicht in dem einen identischen absoluten Subjekt gesehen werden. Sie liegt dann in der *ewigen Perichorese* des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Die Geschichte der trinitarischen Gemeinschaftsbeziehungen Gottes entspricht der ewigen Perichorese der Trinität. Denn diese trinitarische Geschichte ist nichts anderes als die ewige Perichorese von Vater, Sohn und Heiligem Geist in ihrer Heilsveranstaltung, d. h. in ihrer Öffnung für die Aufnahme und Vereinigung der ganzen Schöpfung.

Die Heilsgeschichte ist die Geschichte des ewig lebendigen dreieinigen Gottes, der uns in sein ewiges beziehungsreiches, dreieiniges Leben hinein-nimmt. Sie ist die Liebesgeschichte des Gottes, dessen Lebendigkeit der ewige Prozeß der zeugenden, erwidernenden und seligen Liebe ist. Gott liebt die Welt mit eben der Liebe, die er in sich selbst ist.

Wenn wir aufgrund der Heilsgeschichte und der Heilserfahrung die Einheit des drei-einigen Gottes in der perichoretischen Einigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes erkennen müssen, dann entspricht dieser nicht das einsame menschliche Subjekt in seinem Selbstverhältnis und auch nicht ein menschliches Subjekt in seinem Herrschaftsanspruch über die Welt, sondern nur eine menschliche *Personengemeinschaft ohne Privilegien und ohne Abhängigkeiten*. Der perichoretischen Einigkeit des drei-einigen Gottes entspricht die Erfahrung der Gemeinde Christi, die der Geist durch Achtung, Zuneigung und Liebe vereinigt. Je offener Menschen in der Gemein-

schaft des Geistes miteinander, füreinander und ineinander existieren, desto mehr werden sie eins mit dem Sohn und dem Vater und eins in dem Sohn und dem Vater (Joh. 17,21).

*Gott als Allmacht* und Herrschaft – dieser Gottesgedanke wird von »oben nach unten« vermittelt und durchgesetzt. *Gott als Liebe* aber wird in der Gemeinde von Brüdern und Schwestern durch gegenseitige Annahme und Teilnahme erfahren. Das gilt auch für eine menschliche Gesellschaftsordnung, die den Namen »menschlich« im christlichen Sinne verdient: je weiter die Annahme des Anderen reicht, je tiefer die Teilnahme am Leben des Anderen geht, um so solidarischer werden Menschen, die durch die Perversionen der Herrschaft getrennt wurden. Wie in der Gemeinde Christi die *Liebe*, so ist in der humanen Gesellschaft die *Solidarität* die Entsprechung zur *perichoretischen Einigkeit* des dreieinigen Gottes, wie sie in der Geschichte des Heils offenbar und erfahren wird. Dieser Gedanke wird in Kapitel VI wieder aufgenommen und weitergeführt.

### 3. Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität

Die altkirchliche Tradition hat Immanenz und Ökonomie der Trinität gern platonisch wie die Idee und die Erscheinung unterschieden und aufeinander bezogen. Wenn man idealistisch von Wesens- und Offenbarungstrinität spricht, setzt man eine ähnliche Unterscheidung voraus. Die neuzeitliche Differenz zwischen dem »Gott an sich« und dem »Gott für uns« folgt dieser Unterscheidung. Man möchte Gott und Welt unterscheiden, um sagen zu können, daß die Welt von Gott, Gott aber nicht von der Welt abhängig ist. Solche Unterscheidung von Gott und Welt ist allgemein metaphysischer Natur: die Welt ist vergänglich – Gott unvergänglich, die Welt zeitlich – Gott ewig, die Welt leidensfähig – Gott leidensunfähig, die Welt abhängig – Gott unabhängig. Es ist ersichtlich, daß diese Unterscheidungen der metaphysischen Zweinaturenlehre von der Erfahrung der Welt her vorgenommen werden, nicht von der Erfahrung Gottes. Mit diesem Urteil, das Gott weltlich von der Welt unterscheidet, soll dann in der Trinitätslehre zwischen der Immanenz und der Ökonomie Gottes unterschieden werden. Die Unterscheidung von Gott und Welt kann aber nicht hinreichen, um Gott von Gott zu unterscheiden. Sie legt dem dreieinigen Gott Schranken auf, die nicht von ihm, sondern von der menschlichen Welterfahrung gesetzt worden sind. Die Folgen sind Aporien wie die, ob der *leidensunfähige Sohn* des ewigen Vaters am Kreuz *gelitten* haben kann, ob der *unveränderliche Vater* seine Schöpfung *lieben* kann, ob der *ewige*

Geist eine *abhängige Welt* befreien kann. Die allgemein metaphysischen Unterscheidungen von Gott und Welt werden falsch, werden sie auf die Geschichte des Sohnes angewandt. Darum muß man in der Trinitätslehre umgekehrt verfahren: Gott unterscheidet sich von der Welt durch sich selbst. Die Unterscheidung von Immanenz und Ökonomie der Trinität muß in dieser selbst liegen, von ihr selbst vollzogen werden. Sie darf nicht von außen herangetragen werden.

*Karl Barth* hat sich bei seiner Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität zunächst an das platonische Entsprechungsdenken gehalten: so wie Gott in Jesus Christus sich selbst offenbart, so ist er in Ewigkeit »zuvor in sich selbst«. Denn dies ist die Wahrheit Gottes in Zeit und Ewigkeit: »Gott entspricht sich.« Einzig bei der Darstellung des Todes Christi am Kreuz durchbricht Barth das einlinige Entsprechungsdenken von oben nach unten, von innen nach außen. Der Tod Christi am Kreuz wirkt von unten nach oben, von außen nach innen, aus der Zeit in die Ewigkeit Gottes zurück: »Darum ist er ›das geschlachtete Lamm«, und zwar von Anbeginn der Welt her. Darum ist der gekreuzigte Jesus das ›Ebenbild des unsichtbaren Gottes.«<sup>61</sup> Das Kreuz des Sohnes auf Golgatha reicht in seiner Bedeutung bis in die Mitte der immanenten Trinität hinein. Es ist von Anfang an keine immanente Trinität und keine Herrlichkeit Gottes ohne das »geschlachtete Lamm« denkbar. So gibt es auch in der christlichen Kunst kaum Darstellungen der Trinität im Himmel ohne das Kreuz und den Gekreuzigten. Gehen wir davon aus, daß die Erkenntnisse und die Vorstellungen der immanenten Trinität in der Doxologie aufgrund der Heilserfahrung gebildet werden, dann wird dies sofort verständlich: wer sein Heil der Hingabe des Sohnes zum Tod am Kreuz verdankt, kann niemals Gott vom Kreuz Christi abstrahieren. Ihm ist Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit »der gekreuzigte Gott«. Allein »das Lamm, das erwürgt ist, ist würdig, zu nehmen Kraft und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Preis und Lob« (Off. Joh. 5,12).

Ich selbst habe versucht, Kreuzestheologie trinitarisch zu denken und die Trinitätslehre kreuzestheologisch zu verstehen<sup>62</sup>. Um den Tod des Sohnes in seiner Bedeutung für Gott selbst zu begreifen, mußte ich die herkömmliche Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität aufgeben, nach welcher das Kreuz nur in der Heilsökonomie, nicht aber in der

61. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, II, 2, 132; vgl. auch 181 ff. Auch die orthodoxe Theologie kennt die Rückwirkung des Kreuzes auf die ewige Trinität. Vgl. *P. Evdokimov*, Christus im russischen Denken, Trier 1977, 62 ff, 222 f.

62. Der gekreuzigte Gott, aaO. Kap. VI, 5, 222: Trinitarische Kreuzestheologie. Dazu: Diskussion über »Der gekreuzigte Gott«, ed. M. Welker, München 1979.

immanenten Trinität zu stehen kommt. Deshalb habe ich die These Karl Rahners zustimmend aufgenommen: »Die »ökonomische« Trinität ist die »immanente« Trinität und umgekehrt.«<sup>63</sup> Wenn der zentrale Erkenntnisgrund für die Trinität das Kreuz ist, an das der Vater den Sohn durch den Geist für uns dahingibt, dann läßt sich keine Wesenstrinität im transzendenten Urgrund dieses Geschehens denken, in der Kreuz und Hingabe nicht vorkommen. Auch der neutestamentliche Satz »Gott ist Liebe« ist die Zusammenfassung der Hingabe des Sohnes durch den Vater für uns und kann vom Geschehen auf Golgatha nicht gelöst werden, ohne falsch zu werden. Die These von der fundamentalen *Identität* der immanenten und der ökonomischen Trinität bleibt freilich mißverständlich, solange man an der Unterscheidung festhält, weil sie dann nach Auflösung der einen in die andere klingt<sup>64</sup>. Was mit ihr eigentlich ausgedrückt werden soll, ist die *Wechselwirkung* zwischen dem Wesen und der Offenbarung, dem Innen und dem Außen des dreieinigen Gottes. Die ökonomische Trinität offenbart nicht nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück. Die augustinische Unterscheidung zwischen den *opera trinitatis ad extra*, die ungeteilt (indivisa) sind, und den *opera trinitatis ad intra*, die geteilt (divisa) sind, ist unzureichend<sup>65</sup>. Sie unterstellt Gott *Einheit* nach außen und *Dreieit* nach innen. Das Kreuzesgeschehen (draußen) ist aber nur trinitarisch, d. h. »geteilt« (divisa), und differenziert zu verstehen. Umgekehrt wirkt die Hingabe des Sohnes für uns am Kreuz auf den Vater zurück und verursacht unendlichen Schmerz. Am Kreuz *schafft* Gott Heil nach außen für seine ganze Schöpfung und *erleidet* zugleich das Unheil der ganzen Welt nach innen an sich selbst. Den *opera trinitatis ad extra* entsprechen von der Schöpfung der Welt an *passiones trinitatis ad intra*. Anders wäre Gott als Liebe gar nicht zu verstehen.

Das Verhältnis des dreieinigen Gottes zu sich selbst und das Verhältnis des dreieinigen Gottes zu seiner Welt ist nicht einlinig als Urbild – Abbild, Idee – Erscheinung, Wesen – Offenbarung zu verstehen, sondern als ein *Wechselverhältnis*. Mit dem Begriff »Wechselverhältnis« wird das Weltverhältnis Gottes seinem Selbstverhältnis nicht gleichgestellt, sondern gesagt, daß es auf dieses zurückwirkt, obgleich es primär von diesem bestimmt wird. Dazu nötigt die Entfaltung der Erkenntnis der immanenten Trinität aus der Heilerfahrung des Kreuzes Christi. Der *Schmerz des Kreuzes* bestimmt das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wenn das

63. Ebd. 227.

64. Das bemerkt zu Recht W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis?*, in: Diskussion, 140 ff.

65. Siehe Kapitel IV.

richtig ist, dann bestimmt auch die *Freude* der erwiderten Liebe in der *Verherrlichung* durch den Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wie das *Kreuz des Sohnes* das innere Leben des dreieinigen Gottes prägt, so prägt auch die *Geschichte des Geistes* durch die *Freude* der befreiten und mit Gott vereinigten Kreatur das innere Leben des dreieinigen Gottes. Darum endet die christliche Doxologie stets mit dem eschatologischen Ausblick auf »die Vollendung deines Reiches in Herrlichkeit, da wir dich, Vater, Sohn und Heiligen Geist, loben und anbeten in Ewigkeit«.

Die Lehre von der *immanenten Trinität* gehört, sofern sie Inbegriff der *Doxologie* ist, in die *Eschatologie*. Die ökonomische Trinität vollendet sich dann zur immanenten Trinität, wenn Geschichte und Erfahrung des Heils vollendet werden. Wenn alles »in Gott« und »Gott alles in allem« ist, dann ist die ökonomische Trinität in die immanente Trinität aufgehoben. Was bleibt, ist der ewige Lobgesang des dreieinigen Gottes in seiner Herrlichkeit.

### § 3 Die immanente Trinität

Wir haben die Erkenntnis und die Darstellung der »immanenten Trinität« im Bereich der Doxologie wahrgenommen, die auf die Erfahrung des Heils antwortet und das Reich der Herrlichkeit vorwegnimmt. In diesem eschatologischen Sinn ist die Trinität ein *Geheimnis* (mysterion), das hier nur in der Heilserfahrung offenbar wird. Von dem »Geheimnis der Trinität« zu sprechen bedeutet nicht, auf ein undurchdringliches Dunkel hinzuweisen oder unlösbare Rätsel aufzustellen, sondern mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes schon hier im Dunkel der Geschichte zu erkennen und in der Hoffnung zu preisen, einmal von Angesicht zu Angesicht zu schauen.

Die Vorstellungen und Begriffe, mit denen wir Gott erkennen und ihn uns vorstellen, stammen alle aus diesem beschädigten Leben. Sie sind durch die Geschichte von Gottlosigkeit und Gottverlassenheit geprägt. Nur auf gebrochene Weise sind sie geeignet, die Doxologie des befreiten Lebens in der Gemeinschaft mit Gott zum Ausdruck zu bringen. »Auf gebrochene Weise« meint hier, daß diese Vorstellungen und Begriffe einen *Bedeutungswandel* erfahren müssen, wenn sie auf das Geheimnis der Trinität angewendet werden sollen. Die gesamte theologische Arbeit an der *Trinitätslehre* gilt diesem Bedeutungswandel. Die Vorstellungen und Begriffe müssen der vorzustellenden und zu begreifenden Sache entsprechen und ihr angepaßt

werden. Diese theologische Anstrengung des Begriffs ist selbst schon ein Teil der Doxologie.

Es sollen im folgenden Grundbegriffe der Trinitätslehre in dieser Hinsicht erörtert werden. Dabei ist handbuchähnliche Vollständigkeit nicht beabsichtigt<sup>66</sup>. Wir beginnen mit der Konstitution der Trinität selbst und kommen dann zu den trinitarischen Begriffen.

### 1. Die Konstitution der Trinität

Der Vater, der Sohn und der Geist werden gemeinsam und in einem Atemzuge verehrt und gepriesen.

#### a) Wer ist der Vater?

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis wird Gott zweimal »Vater« genannt: 1. bei der Schöpfung: »Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde«; 2. nach der Himmelfahrt Christi: »Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.« Diese zweifache Erwähnung hat zu einer Zweideutigkeit im Verständnis Gottes des Vaters geführt: Ist Gott deshalb Vater zu nennen, weil er allmächtig und kraft seiner Allmacht Schöpfer Himmels und der Erde ist, oder ist er der allmächtige Vater des Sohnes, der zu seiner Rechten sitzt?

Ist Gott als der Allmächtige Vater, weil er die Ursache und der Herr aller Dinge ist, dann wird er, wie schon *Zeus*, als »*Allvater*« gefürchtet und verehrt.

»Wenn der uralte heilige Vater  
mit gelassener Hand  
aus rollenden Wolken  
segnende Blitze  
über die Erde schickt,  
küß ich den letzten Saum seines Kleides,  
kindliche Schauer treu in der Brust.« (J. W. v. Goethe)

Als *Allvater* ist er die höchste Autorität im Weltall. Alle anderen Autoritäten empfangen von ihm ihre Vollmacht, so daß patriarchalische Hierarchien wie die folgende entstehen: Gottvater – Kirchenvater – Landesvater – Fami-

66. Vgl. dazu die Lehrbücher von *Fr. Diekamp*, Katholische Dogmatik, I, Münster 1957<sup>12</sup>; *E. J. Fortman*, The Triune God, London 1972; *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, ed. J. Feiner/M. Löhrer, II, Einsiedeln 1967; *H. Mühlen*, Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir, Münster 1966<sup>2</sup>; *O. Weber*, Grundlagen der Dogmatik, I, Neukirchen 1964; *E. Schlink*, Art. Trinität, RGG<sup>3</sup>, VI, 1032–1038. Ich folge den vorgelegten Einzelaufstellungen aus der Tradition und erörtere sie systematisch.

lienvater. Diese *Vaterreligion* ist ersichtlich nichttrinitarisch, sondern rein monotheistisch. Es ist verständlich, daß sich die europäischen Freiheitsbewegungen sowohl religiös als auch politisch an dieser patriarchalischen Vaterreligion entzündet haben. Europäischer Atheismus bedeutete nichts anderes als die Befreiung des Menschen von diesem Über-Ich in der Seele wie im Himmel, das den Namen »Vater« in Wahrheit gar nicht verdient. Wenn wir dagegen trinitarisch denken, beginnen wir mit der zweiten Bestimmung im Apostolischen Glaubensbekenntnis: Gott der Vater ist der *Vater seines eingeborenen Sohnes* Jesus Christus, der unser erstgeborener Bruder wurde. Im Blick auf diesen Sohn ist Gott »Vater« zu nennen. Seine Vaterschaft ist durch die Beziehung zu diesem Sohn und die Beziehung dieses Sohnes Jesus Christus zu ihm bestimmt. Also handelt es sich im christlichen Verständnis Gottes des Vaters nicht um den »Allvater«, sondern exklusiv um den »Vater des Sohnes« Jesus Christus. Es ist exklusiv der Vater Jesu Christi, von dem geglaubt und bekannt wird, daß er die Welt geschaffen hat. Gott wird trinitarisch als Vater verstanden – oder er kann gar nicht als Vater verstanden werden. Wer aber den trinitarischen Gott als Vater verstehen will, der muß die Vorstellungen seiner patriarchalischen Vaterreligion, Über-Ich, Familienvater, Landesvater, ja auch die »väterliche Vorsehung«, vergessen und allein auf das Leben und die Botschaft seines Bruders Jesus blicken: in der Gemeinschaft mit dem eingeborenen Sohn wird er erkennen, daß der Vater Jesu Christi auch sein Vater ist, und begreifen, was die göttliche Vaterschaft wirklich bedeutet. Der Vatername ist also ein theologischer, d. h. ein trinitarischer Begriff, keine kosmologische oder religiös-politische Vorstellung. Ist Gott der Vater seines Sohnes Jesus Christus und nur um des Sohnes willen »unser Vater«, dann ist er auch nur im Geist der freien Sohnschaft »Abba«, lieber Vater, zu nennen. Die Freiheit unterscheidet ihn von jenem Weltpatriarchen der Vaterreligion.

Die Zweideutigkeit des *Allvaters* und des *Vaters Jesu Christi* wird aufgelöst, wenn deutlich zwischen *Schöpfung der Welt* und *Zzeugung des Sohnes* unterschieden wird. Gott ist Vater allein im Blick auf den eingeborenen Sohn. Aus der Schöpfung des Alls und der Vorsehung ist keine Väterlichkeit im wörtlichen Sinne erkennbar. Wenn der Schöpfer »Vater« genannt wird, ist christlich gemeint, daß die Schöpfung vom Vater des Sohnes, also von der ersten Person der Trinität, ausgeht: Der Vater schafft durch den Sohn in der Kraft des Heiligen Geistes den Himmel und die Erde. Sachlich geht die trinitarische Bestimmung des Vaters der kosmologischen Bestimmung voran. Darum wird der Schöpfungsprozeß als ein Werk der Trinität offenbar. Das Vater-unser-Gebet richtet sich tatsächlich an die erste Person

der Trinität und nicht an die ganze Trinität, wie Augustin meinte. In der Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen beten die Brüder und Schwestern Jesu zu seinem Vater und nennen ihn »Unser Vater«. Durch die Trinitätslehre wird also der Vatername Gottes unauflösbar an Jesus den Sohn gebunden und dadurch verchristlicht.

Allein von diesem »Vater« kann dann gesagt werden, daß er in Ewigkeit seinen einzigen, eingeborenen Sohn »zeuge«. Bezeichnenderweise schwanken hier die Aussagen der Trinitätslehre zwischen »Zeugung« und »Geburt« des Sohnes aus dem Vater. Es soll mit beiden Aussagen klargestellt werden, daß der Sohn vom Vater nicht – wie die Welt – »geschaffen«, sondern aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen und darum mit dem Vater gleichen Wesens ist, was man von keinem Geschöpf, auch nicht vom Menschen sagen kann.

Ist aber der Sohn allein aus dem Vater hervorgegangen, dann muß dieser Vorgang sowohl als *Zeugung* wie als *Geburt* vorgestellt werden. Damit wird das Vaterbild gründlich verwandelt: ein Vater, der seinen Sohn sowohl zeugt wie gebiert, ist kein nur männlicher Vater. Er ist zugleich ein mütterlicher Vater. Er ist nicht mehr eingeschlechtlich patriarchalisch bestimmt, sondern – stellen wir die Metaphorik der Sprache in Rechnung – zweigeschlechtlich bzw. *transgeschlechtlich*. Er ist als der *mütterliche Vater* seines *eingeborenen Sohnes* und zugleich als die *väterliche Mutter* seines *einziggezeugten Sohnes* zu verstehen. Gerade die orthodoxe dogmatische Tradition, die die Trinität ernst nahm und gegen jede Gefahr des Monotheismus verteidigte, hat an dieser Stelle die kühnsten Aussagen gemacht. Nach dem Konzil von Toledo 675 »muß man glauben, daß der Sohn nicht aus dem Nichts und auch nicht aus irgendeiner Substanz geschaffen, sondern aus dem Mutterschoß des Vaters (de utero Patris), d. h. aus dessen Wesen, gezeugt oder geboren ist«<sup>67</sup>. Wie immer es nach dieser Erklärung mit der Gynäkologie Gottes des Vaters bestellt sein mag, der Sinn dieser zweigeschlechtlichen Aussagen über den trinitarischen Vater ist die radikale Absage an den stets patriarchalischen Monotheismus.

Der *Monotheismus* war und ist die Religion des Patriarchats, so wie

67. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1947<sup>26</sup>, Nr. 276: »Nec enim de nihilo, neque de aliaqua alia substantia sed de Patris utero, id est, de substantia ejus idem Filius genitus vel natus esse credendus est.« In diesem Sinne ist der trinitarische Vater selbst schon »Beyond God the Father«, wie das grundlegende feministische Buch von *Mary Daly*, Boston 1973, heißt. Auch *Th. A. Liebner*, *Christologie oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems*, Göttingen 1849, 205, erklärte: »In ähnlichem Sinne hat man gewagt, jenen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnisact Gottes, in welchem er seiner selbst genießend gewiß wird, die Liebe gegen sich selbst zu nennen, und hat darin, die Geschlechtsliebe zum Symbole nehmend, das *androgyn*e Wesen Gottes gefunden.«

vermutlich der *Pantheismus* die Religion des früheren Matriarchats war. Erst die *Trinitätslehre* mit den erwähnten kühnen Aussagen stellt einen Ansatz zur Überwindung der sexistischen Sprache im Gottesbegriff dar. Sie führt zu einer Gemeinschaft von Männern und Frauen ohne Privileg und Unterdrückung, denn in der Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen ist nicht mehr Mann noch Frau, alle sind einer in Christus und Erben der Verheißung (Gal. 3,28 f).

In der ewigen Zeugung und Geburt des Sohnes erweist sich Gott als Vater und ist es auch. Der Sohn und der Geist gehen in Ewigkeit aus dem Vater hervor, der Vater aber geht aus keiner anderen göttlichen Person hervor. Darum – so sagt die *Lehre von den trinitarischen Prozessionen* – kann er selbst nicht aus einer Relation konstituiert sein. Der Vater muß durch sich selbst konstituiert sein. Darum wird er – der Ursprung des Sohnes und des Geistes – der »schlechthin und absolut Ursprunglose«, principium sine principio, genannt. Er ist der *ursprunglose Ursprung* der göttlichen Person des Sohnes sowie des Geistes. Will man Gott nicht sabellianisch im Dunkel verschwinden lassen, dann muß man den ewigen Ursprung der Trinität im Vater sehen. Das aber bedeutet, daß Gott der Vater doppelt bestimmt werden muß: erstens ist er der ursprunglose Ursprung der Gottheit; zweitens ist er der Vater des Sohnes und der Hervorbringer des Geistes. Der Vater ist also durch sich selbst und durch seine Relationen zum Sohn und zum Geist bestimmt, der Sohn und der Geist sind dagegen durch den Vater bestimmt und durch ihre Relationen geprägt. Diese innertrinitarische »Monarchie des Vaters« bestimmt jedoch ausschließlich die innertrinitarische Konstitution Gottes, nicht die Weltmonarchie eines Allvaters.

In der Lehre von den innertrinitarischen Prozessionen wird seit alters her das *metaphysische Ursprungsdenken* verwendet: Die Trinität, die Ursprung für die Welt ist, wird ihrerseits auf einen ewigen »Ursprung der Gottheit« im Vater zurückgeführt. Dieses Ursprungsdenken stammt aus der Kosmologie und darf darum nur gebrochen, d. h. mit Bewußtsein seiner Unangemessenheit auf das Geheimnis der Trinität angewendet werden. Es kann nur angemessen gebraucht werden, wenn der ihm inwohnende Denkwang zur *monarchischen Reduktion* und der nichttrinitarische Gedanke des *Einen Ursprungs* überwunden werden. Trotz des »Ursprungs« des Sohnes und des Geistes in dem Vater muß eine »Gleichursprünglichkeit« der trinitarischen Personen festgehalten werden – will man in diesem Denken bleiben –, weil sonst die Trinität monotheistisch aufgelöst zu werden droht. Wenn man von einer *innertrinitarischen Ursprungsordnung* spricht, muß man ihre Einmaligkeit und ihre Unvergleichlichkeit gegenüber jeder *kosmologisch gedachten Ursprungsordnung* unterstreichen. Hat man diese Differenzen im

Auge, dann kann freilich der Begriff des Ursprungs (ἀρχή) als Hilfsgedanke verwendet werden, wie wir es im folgenden auch tun werden.

b) *Wer ist der Sohn?*

Die Aussagen über die zweite Person der Trinität sind weniger problematisch. Der Sohn ist der »einzige«, der »eingeborene«, ewige Sohn des Vaters. Er ist nicht ex nihilo geschaffen, sondern – wie die generativen Metaphern der Zeugung und der Geburt sagen – aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen. Darum ist er mit dem Vater eines Wesens und hat alles mit ihm gemein, außer den Eigenschaften der Person. Die generativen Aussagen über die »ewige Zeugung« des Sohnes machen den Sohnesnamen zu einem exklusiv theologischen, d. h. trinitarischen Begriff. Die Welt ist Gottes Schöpfung, nicht sein Sohn. Der Mensch ist Gottes Ebenbild, nicht sein Sohn. Die Weltgeschichte ist Gottes Passion, nicht der Prozeß seiner Selbstverwirklichung. Erst in der Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen der Schöpfung wird die Welt und erst in der Gemeinschaft mit dem erstgeborenen Bruder werden Menschen in das trinitarische Leben Gottes hineingenommen. Die trinitarischen Aussagen über die ewige Zeugung und Geburt des Sohnes bewirken die christologische Konzentration der Kosmologie und der Anthropologie.

Alles teilt der zeugend-gebärende Vater dem ewigen Sohn mit, alles außer dem Vatersein. Der Vater teilt dem Sohn seine Gottheit, Macht und Herrlichkeit mit, aber nicht seine Vaterschaft, sonst wäre der Sohn seinerseits ein zweiter Vater. Der Sohn empfängt also in Ewigkeit Gottheit und Personsein vom Vater. Er wird aber nicht seinerseits zu einer »Quelle der Gottheit«, sonst gäbe es zwei Quellen der Gottheit in dem dreieinigen Gott. Diese Differenz der Eigenart des Vaters und der Eigenart des Sohnes ist wichtig im Blick auf den Streit um das *Filioque*, denn schon durch sie wird die Vorstellung ausgeschlossen, daß der Geist »vom Vater und vom Sohn« in dem Sinne ausgehen könne, daß der Sohn in Konkurrenz zum Vater eine »zweite Ursache« der Gottheit des Heiligen Geistes ist. Der Vater ist die »Ursache« des Sohnes und teilt diesem sein ganzes Wesen mit, nur nicht die Fähigkeit, seinerseits »Ursache« oder »Quelle« der Gottheit zu werden<sup>68</sup>.

Zeugung und Geburt des Sohnes kommen aus dem *Wesen* des Vaters, nicht aus seinem Willen. Darum wird von der *ewigen* Zeugung und Geburt des Sohnes gesprochen. Der Vater zeugt und gebiert *wesensnotwendig* den Sohn. Darum gehört der Sohn wie der Vater zur ewigen Konstitution des

68. Zu diesem Argument vgl. V. Lossky, *The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine*, in: *In the Image and Likeness of God*, London 1975, 71 ff.

dreieinigen Gottes. Es ist christlich keine Gottheit ohne den ewigen Vater des Sohnes und ohne den ewigen Sohn des Vaters denkbar. Die Tradition unterscheidet die *ewige Geburt* des Sohnes aus dem Vater von der *zeitlichen Sendung* des Sohnes durch den Vater: die zeitliche Sendung kommt aus der *Freiheit* des Vaters und des Sohnes, die ewige Geburt aus wesentlicher *Notwendigkeit*.

Die schwierige Frage, die sich oft daran anschließt, ist die, ob sich nicht nur a posteriori aufgrund der Heilserfahrung, sondern auch a priori aus der ewigen Konstitution der Trinität ein Grund angeben läßt, warum nicht »irgendeiner aus der Trinität«, sondern gerade der ewige Sohn Mensch werden sollte, um zu leiden und zu sterben. Liegt schon in der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater etwas, das den Sohn von Ewigkeit her potentiell und tendenziell zur Menschwerdung bestimmt, nicht aber den Vater und auch nicht den Geist? Antworten auf diese »spekulative« Frage werden selten gegeben. Im Rahmen der hier entwickelten Trinitätslehre kann man sagen: die zeugende, gebärende Liebe des Vaters reicht potentiell und tendenziell über die erwidernde und gehorsame Liebe des ewigen Sohnes hinaus. Die Liebe des Vaters zum Sohn und die Liebe des Sohnes zum Vater sind aufgrund ihrer verschiedenen Konstitution nicht gleich und auch nicht kongruent. Sie stehen nicht in einem ausgeglichenen Wechselverhältnis. Der Vater liebt den Sohn mit hervorbringender, väterlicher Liebe. Der Sohn liebt den Vater mit antwortender, hingebender Liebe. Die den Sohn zeugende, gebärende Liebe des Vaters ist darum offen für weitere Erwidernungen durch Schöpfungen, die dem Sohn entsprechen, in seine antwortende Liebe einstimmen und dadurch die Freude des Vaters erfüllen. Darum wird aus der den Sohn in Ewigkeit *gebärenden Liebe* des Vaters die *schöpferische Liebe*. Sie ruft Geschöpfe ins Leben, die nach dem Bild des Sohnes geschaffen sind und in der Gemeinschaft mit dem Sohn die Liebe des Vaters erwidern. Die Schöpfung geht aus der Liebe des Vaters zum ewigen Sohn hervor. Sie ist dazu bestimmt, in den Gehorsam des Sohnes und in seine erwidernde Liebe zum Vater einzustimmen und so Gott selig zu machen.

Auf der anderen Seite ist das *Opfer der grenzenlosen Liebe* des Sohnes auf Golgatha von Ewigkeit her schon im Austausch der wesentlichen Liebe inbegriffen, die das göttliche Leben der Dreieinigkeit ausmacht. Daß der Sohn am Kreuz stirbt und darin sich selbst dahingibt, ist in dem *ewigen Gehorsam* inbegriffen, durch den er sich seinem ganzen Wesen nach dem Vater gibt durch den Geist, den er von dem Vater empfängt. Die Schöpfung ist in Ewigkeit gerettet und gerechtfertigt im Opfer des Sohnes, das ihr tragender Grund ist.

c) *Wer ist der Heilige Geist?*

Während man nach biblischem Zeugnis mit den Namen des Vaters und des Sohnes klare Vorstellungen von Personen verbindet, hat die »dritte Person« der Trinität eine gewisse *Anonymität*<sup>69</sup>. Es ist neutestamentlich nicht immer ersichtlich, daß der Heilige Geist nicht nur eine göttliche Kraft, sondern auch ein göttliches Subjekt ist. Auf der anderen Seite heißt es im Johannes-evangelium: »Gott ist Geist« (4,24). Mit »Geist« wird also auch die Existenz Gottes selbst bezeichnet, analog dem Satz: »Gott ist Liebe.« Auch die Bezeichnung »heilig« betrifft keine Eigenart der dritten Person der Trinität, denn der dreieinige Gott selbst ist heilig. Thomas von Aquin hat deshalb gemeint, die dritte Person der Trinität habe keinen eigenen Namen, »Heiliger Geist« werde sie nur aufgrund des biblischen Sprachgebrauchs genannt,<sup>70</sup> d. h. aufgrund der darin bezeugten Heilsökonomie: der Geist ist »heilig«, weil er »heiligt«.

In der christlichen Kunst – westkirchlich und ostkirchlich – wurde die Trinität deshalb meistens durch zwei Personen und ein Tier, die Taube, dargestellt. Die Ikone von Rublev macht eine rühmliche Ausnahme. Die Darstellung des Geistes als Taube zwischen den Personen des Vaters und des Sohnes drückt eher eine Binität als eine Trinität aus.

Ähnlich schwierig ist die Vorstellung vom *Ursprung* des Heiligen Geistes. Als »Quelle der Gottheit« und als »Vater des Sohnes« haucht Gott in Ewigkeit den Heiligen Geist. Der Geist geht in Ewigkeit aus dem Vater hervor, aus dem Vater jedoch, sofern dieser die »Quelle der Gottheit« ist. Es entbehrt der inneren Logik, den Hervorgang des Geistes nur aus dem »Vater« zu begreifen, denn die erste Person der Trinität ist Vater nur im Blick auf den Sohn. Der Geist wird »gehaucht« (spiratio), nicht gezeugt (generatio). Darum kann der Geist kein zweiter Sohn des Vaters sein. Er geht aus dem Vater hervor. Aus dem Sohn geht er nicht zugleich hervor, sonst wäre der Sohn der zweite Vater, und es gäbe zwei verschiedene »Quellen der Gottheit« des Geistes. Dieser Gedanke, den manche orthodoxen Theologen im westkirchlichen *Filioque* ausgesprochen finden, würde die Einheit Gottes zerstören und die personalen Unterschiede des Vaters

69. Davon geht auch V. Lossky aus, ebd. 74. Vgl. auch Concilium 15, 1979, 10: Der Hl. Geist im Widerstreit, bes.: Sohn und Geist, mit Beiträgen von D. Ritschl, M. Fahey, Th. Stylianopoulos, 499–514. Der Versuch von H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, aaO. 100 ff, den Geist als Wir-Person aus dem Ich des Vaters und dem Du des Sohnes zu konstituieren, erscheint wie ein personalistisches Postulat, solange das Gegenüber für jenes *Wir* nicht innertrinitarisch benannt werden kann, denn die erste Person Pluralis ist wie die erste Person Singularis auf ein Gegenüber, auf das *Ihr* bezogen. Bildet der Geist das *Wir* der Dreieinigkeit, dann ist er selbst die Perichoresis. Die Drei-einigkeit ist dann nur eine Zweieinigkeit: Ich + Du = Wir.

70. Thomas von Aquin, STh I, q 26, a.1.

und des Sohnes aufheben. Vom Ursprung des Geistes kann darum nur gesagt werden: 1. er ist nicht ursprunglos wie der Vater, 2. er ist nicht gezeugt wie der Sohn, 3. sein Ausgang vom Vater (ἐκπόρευσις) ist seine singuläre Beziehung, das nur ihn bestimmende Moment. Seine Eigenart wird also stärker negativ als positiv bestimmt.

Mit gewisser Zurückhaltung wird in der westkirchlichen Theologie seit *Augustin* angedeutet, daß der Heilige Geist aus der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes entspringt und das *vinculum amoris* ist, das den Vater und den Sohn zur Wahrheit aneinander und miteinander bringt, daß der Geist also diejenige trinitarische Person ist, die den Vater und den Sohn in ihren Relationen sowohl wahrhaft unterscheidet wie wahrhaft vereint. Das aber bedeutet, daß die innertrinitarische Wirksamkeit des Heiligen Geistes nur an und in dem gegenseitigen Verhältnis des Vaters und des Sohnes dargestellt wird.

Die Vorstellung vom Heiligen Geist steht an sich in keinem organischen Zusammenhang mit der Lehre von Gott dem *Vater* und dem *Sohn*. Darum erscheint sie oft nur wie hinzugefügt, sei es um des biblischen Zeugnisses oder um einer die Zweiheit zur Einheit bringenden »Trinität« willen. Der innere Zusammenhang wird jedoch sofort erkennbar, wenn wir den Sohn als *das Wort* (Logos) verstehen: Der Vater spricht sein ewiges Wort im ewigen Hauch seines Geistes. Es gibt in Gott kein geistloses Wort und keinen wortlosen Geist. In dieser Hinsicht gehören das Aussprechen des Wortes und das Hervorgehen des Geistes untrennbar zusammen. Es wird sogar schwer, eine Priorität der zweiten Person vor der dritten Person der Trinität zu erkennen. Wort und Geist, Geist und Wort gehen gemeinsam und simultan aus dem Vater hervor, denn sie bedingen sich gegenseitig. Es wird dann nur schwierig, den gemeinsamen Ursprung von Wort und Geist »Vater« zu nennen.

Die eigentlichen Probleme der Erkenntnis und Darstellung der »immanenten Trinität« liegen in der Integration dieser zwei verschiedenen Schemata: der Logik des Vaters und des Sohnes und der Logik des Wortes und des Geistes. Sofern der Sohn des ewigen Vaters zugleich das ewige Wort Gottes ist, ist mit ihm der ewige Hervorgang des Geistes verbunden.

Geht der Geist zusammen mit dem ewigen Wort aus dem Vater als der »Quelle der Gottheit« hervor, dann muß auch von ihm gesagt werden, daß er nicht geschaffen ist, sondern wesensnotwendig aus dem Vater kommt und mit dem Vater und dem Sohn eines Wesens ist. In der Erfahrung des Heiligen Geistes erfahren wir Gott selbst: den Geist des Vaters, der uns mit dem Sohn verbindet; den Geist des Sohnes, den der Vater gibt; den Geist, der durch uns den Sohn und den Vater verherrlicht.

Nach Joh. 15,26 »geht der Geist der Wahrheit vom Vater aus«, wird aber von Christus dem Sohn »gesandt«. Nach Joh. 14,26 »sendet« der Vater den Geist im Namen Christi. Wird nach der Erfahrung des Heils der Heilige Geist vom Vater *und vom Sohn* »gesandt«, muß er dann nach der Erkenntnis der Doxologie nicht auch vom Vater *und vom Sohn* »ausgehen«? Kann man in der Heilsökonomie etwas annehmen, das in der Trinität selbst keine ursprüngliche Entsprechung hat, ohne die *Wahrheit Gottes* selbst zu zerstören? Wenn man aber aufgrund der Sendung des Geistes vom Vater und vom Sohn in der Zeit einen Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohn in Ewigkeit annimmt, zerstört man dann nicht die *Einheit des dreieinigen Gottes*? Dies ist das zweiseitige Dilemma des *Filioquestreites*, der im Anschluß zu behandeln ist.

## 2. Das Leben der Trinität

### a) Person und Relation

Das Wort *persona* (πρόσωπον) bedeutet ursprünglich Maske und stammt aus der Theatersprache. Gemeint ist die Verkleidung, durch die die Stimme des Schauspielers hindurchtönt (*personare*)<sup>71</sup>. In moderner Sprache entspricht dem exakt der soziologische Begriff der *Rolle*. Auch die Rollensoziologie hat diesen Begriff dem Theater entliehen und auf die sozialen Funktionen von Menschen angewendet<sup>72</sup>. In der lateinischen Theologie wurde der Personbegriff zuerst vom sabellianischen Modalismus verwendet: ein Gott in drei Masken. In der rollensoziologischen Anthropologie wird der Mensch zum homo absconditus, zum »Mann ohne Eigenschaften« in einer »Welt von Eigenschaften ohne Mann«. Das ist extremer anthropologischer Modalismus<sup>73</sup>.

In der griechischen Theologie wurde dagegen schon früh neben dem Begriff *prosopon* der Begriff *hypostasis* in der Trinitätslehre verwendet. Mit *hypostasis* ist nicht die Maske oder Erscheinungsweise, sondern die individuelle Existenz einer Natur gemeint. Soll mit dem lateinischen Personbegriff derselbe Inhalt erfaßt werden, dann muß der Personbegriff verändert,

71. W. Pannenberg, Art. Person, in: RGG<sup>3</sup>, V, 230–235. Vgl. dazu kritisch auch: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, IV, München 1972, Art. persona, Sp. 657: »Die Etymologie (etr. φερσν?) ist umstritten. Jedenfalls läßt sich die ant., noch in der Neuzeit vertretene Herleitung von der angeblichen Funktion der p. als Stimmverstärker . . . wegen des Qualitätsunterschieds zw. *persönare* und *persóna* nicht halten.«

72. R. Dabrendorf, Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Köln 1968<sup>7</sup>.

73. R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1952, bes. 150.

nämlich ontologisch vertieft werden: er darf nicht mehr die auswechselbare Maske oder Rolle, er muß im Gegenteil das unverwechselbare, unabtretbare, je eigene Dasein bezeichnen. Das meint die klassisch gewordene Definition von *Boethius*: »persona est rationalis naturae individua substantia«<sup>74</sup>. Für Boethius bestand Natur aus Substanz und Akzidens, darum kann die Person nicht aus Akzidenzien, sondern nur aus der Substanz konstituiert werden. Als individuelle Substanz ist die Person durch Substantialität, Intellektualität und Inkommunikabilität gekennzeichnet. Nach der Definition des Boethius sind die trinitarischen Personen nicht »Seinsweisen«, sondern eigene, einmalige, unverwechselbare Subjekte des einen, gemeinsamen göttlichen Wesens, die Bewußtsein und Willen haben. Jede Person besitzt die göttliche Natur auf unverwechselbare Weise und stellt sie auf je ihre eigene Weise dar.

Die trinitarischen Personen können in ihrer Einmaligkeit aber nicht nur durch ihr Verhältnis zu ihrer gemeinsamen Natur bestimmt werden. Die Beschränkung auf drei wäre dann unverständlich. Die Personalität, die ihr je unabtretbares, eigenes Sein im Blick auf die gemeinsame göttliche Natur darstellt, bedeutet auf der anderen Seite Relationalität hinsichtlich der anderen Personen. Die göttliche Natur ist ihnen gemeinsam, ihre jeweilige Eigenart aber wird in ihren Beziehungen zueinander bestimmt. Der Vater ist im Blick auf die göttliche Natur »*individua substantia*«, im Blick auf den Sohn aber »*Vater*« zu nennen. Nicht anders ist es bei dem Sohn und dem Geist. Die drei göttlichen Personen existieren in ihrer jeweiligen Eigenart als Vater, als Sohn und als Geist in den Beziehungen zueinander und sind durch diese Beziehungen bestimmt. Sie sind Personen in diesen Beziehungen. Personsein bedeutet in dieser Hinsicht In-Beziehungen-Existieren. Dieses relationale Verständnis der Person hat vornehmlich *Augustin* eingeführt. Es führt über das Substanzdenken des Boethius hinaus und erweitert dieses. Es erlaubt die Differenzierung: die drei göttlichen Personen besitzen dieselbe individuelle, unteilbare und eine göttliche Natur, aber auf verschiedene Weise: der Vater aus sich selbst, der Sohn und der Geist aus dem Vater. Es gibt drei Relationen in der Trinität: Vaterschaft, Sohnschaft, Geisthauchung (*paternitas, filiatio, spiratio*). Entsprechend dieser relationalen Differenz ist das innere Sein der Personen durch die genannten Beziehungen geprägt. Die drei Personen sind als göttliche unabhängig, als Personen aber auf das engste miteinander verbunden und voneinander abhängig. Dieses relationale Verständnis der Personen setzt jedoch das substantielle Verständnis ihrer Individualität voraus und ersetzt es nicht.

74. *Boethius*, Trin. 3.1–5. MPL 64, 1343 C.

Hier liegt eine Differenz zwischen orthodoxer und westkirchlicher Trinitätslehre, die auf dem Konzil von Florenz offenbar wurde. Man kann nicht sagen: Person *ist* Relation<sup>75</sup>; die Relation konstituiert die Person. Zwar wird der Vater durch seine Vaterschaft zum Sohn bestimmt, aber das konstituiert nicht, sondern setzt seine Existenz voraus. Gewiß ist Vaterschaft eine Relation, eine »Seinsweise«. Daß Gott aber der Vater *ist*, sagt mehr als nur dies: es fügt der Seinsweise das Sein hinzu. Person und Relation müssen deshalb im Wechselverhältnis verstanden werden: Es gibt hier keine Personen ohne Relationen, aber auch keine Relationen ohne Personen. Person und Relation verhalten sich komplementär zueinander. Die Person stellt sich relational dar, und die Relation stellt sich personal dar. Die Reduktion des Personbegriffs auf den Relationsbegriff ist im Grunde modalistisch, weil sie die weitere Reduktion des Relationsbegriffs auf ein Selbstverhältnis Gottes nahelegt. Ist aber Person nur eine »konkret und real seiende Relation Gottes zu sich selbst«<sup>76</sup>? Wäre es so, dann wäre Gott in den drei Personen dreimal er selbst, und die Personen wären nichts als die dreimalige Selbstwiederholung Gottes. Mit dieser modalistischen Auffassung wird nicht nur der trinitarische Personbegriff, sondern auch der interpersonale Relationsbegriff aufgelöst. Die Dreizahl wird zudem unverständlich.

Auf der orthodoxen Seite ist es aber nicht weniger einseitig zu sagen: Die Relationen *manifestieren* nur die Personen. Denn das setzt die Konstitution der Personen an sich und ohne ihre Relationen voraus. Es würden dann die Relationen nur die Verschiedenartigkeiten der Personen, nicht aber ihre Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Stehen aber, wie wir hier behaupten, Personalität und Relationalität in einem *genetischen Zusammenhang*, dann entstehen sie zugleich und miteinander. Die Konstitution der Personen und ihre Manifestation durch die Relationen sind zwei Seiten derselben Sache. Der Substanzbegriff reflektiert das Verhältnis der Person zur gemeinsamen göttlichen Natur. Der Relationsbegriff reflektiert das Verhältnis der Personen zueinander. Das sind zwei zu unterscheidende Hinsichten. Die trinitarischen Personen *subsistieren* in der gemeinsamen göttlichen Natur, sie *existieren* in ihren Relationen zueinander.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung des Personbegriffs führte die Lehre von der *Liebestrinität*, wie sie im Westen seit *Augustin* und *Richard von St. Victor* bis in die idealistische Theologie des 19. Jahrhunderts hinein

75. *Thomas von Aquin*, STh I, q 40, a.2: »Persona est relatio.« *K. Barth* hat diese These und ihre neuscholastische Interpretation aufgenommen und sich ausdrücklich zu eigen gemacht. Vgl. *Kirchliche Dogmatik* I, 1, 385 f. Sie ist für ihn ein Argument, um nicht mehr von »Personen«, sondern »drei Seinsweisen des einen Gottes« zu reden.

76. *O. Weber*, aaO. 418.

entwickelt wurde. Personsein heißt nach Richard von St. Victor nicht nur Subsistieren, nicht nur In-Relationen-Subsistieren, sondern *Existieren*. Er schlug als Verbesserung der alten Definition vor: »Eine göttliche Person ist eine unverwechselbare Existenz der göttlichen Natur.«<sup>77</sup> Mit dem Ausdruck »ek-sistentia« meinte er: ein Bestehen von einem anderen her. Zwar bezog er dieses andere zunächst auf die göttliche Natur. Man kann es aber auch auf die anderen Personen beziehen. Dann ist mit Existenz eine Vertiefung des Relationsbegriffs gemeint: jede göttliche Person existiert von der anderen her und in ihr. Kraft der Liebe, die sie zueinander haben, ek-sistieren sie ganz in dem anderen: der Vater ek-sistiert kraft seiner Liebe als er selbst ganz in dem Sohn, der Sohn kraft seiner Hingabe als er selbst ganz in dem Vater etc. Jede Person findet ihre Existenz und ihre Freude in den anderen Personen. Jede Person empfängt die Fülle des ewigen Lebens von den anderen.

Diesen Gedanken hat dann *Hegel* aufgenommen und vertieft: Es ist das Wesen der Person, sich selbst ganz an ein Gegenüber hinzugeben und sich gerade in dem anderen zu gewinnen. Erst durch Äußerung und Entäußerung an andere kommt die Person zu sich selbst<sup>78</sup>.

Das *substantielle Verständnis* der Person (Boethius) und das *relationale Verständnis* der Person (Augustin) werden um das *geschichtliche Verständnis* der Person (Hegel) erweitert. Die Personen »existieren« nicht nur in ihren Relationen, sie realisieren sich auch kraft der hingebenden Liebe ineinander.

Zum Begriff der *Person* und dem Begriff der *Relation* kommt damit ein dritter Begriff in die Trinitätslehre hinein, der es erlaubt, die lebendigen Veränderungen in den Relationen und an den Personen der Trinität wahrzunehmen, die durch die Offenbarung, die Entäußerung und die Verherrlichung des dreieinigen Gottes entstehen. Wir haben ihn als die *Geschichte Gottes*, die in der Trinität selbst stattfindet, bezeichnet und in diesem Sinne von der *Leidenschaft Gottes* nach seinem Anderen, von der *Selbstbeschränkung Gottes*, von dem *Schmerz Gottes* sowie von der *Freude Gottes* und seiner *ewigen Seligkeit* in der endgültigen Verherrlichung gesprochen. Erst wenn wir Personen, Relationen und Veränderungen der Relationen zusammenzudenken vermögen, verliert die Vorstellung der Trinität ihre übliche Statik und Starre. Dann wird nicht nur das ewige Leben, sondern auch die ewige *Lebendigkeit* des dreieinigen Gottes denkbar.

77. *Richard von St. Victor*, De Trinitate, MPL 196, 887–992. Neue kritische Textausgaben: *P. Ribaillier*, Richard de Saint-Victor, De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables, Paris 1958; *G. Salet*, Richard de Saint-Victor, La Trinité, Paris 1959.

78. *G. W. F. Hegel*, Philosophie der Religion. Die absolute Religion, PhB 63, 61 u. 71 f.

b) *Perichoresis und Verklärung*

Wird der Personbegriff trinitarisch, d. h. relational und geschichtlich, verstanden, dann subsistieren die Personen nicht nur im gemeinsamen göttlichen Wesen, sondern existieren auch in ihren Relationen zu den anderen Personen. Sie sind darüber hinaus ineinander und jeweils durch die anderen lebendig.

Dieser Gedanke wurde durch die altkirchliche Lehre von der *immanentia* und *inexistentia* der trinitarischen Personen zum Ausdruck gebracht: *intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia*.

Über sie hinaus führt die tiefsinnige Lehre des *Johannes Damascenus* von der ewigen *περιχώρησις* oder *circumincessio* der trinitarischen Personen<sup>79</sup>. Mit diesem Begriff wird nämlich der Kreislauf des ewigen göttlichen Lebens erfaßt. In dem dreieinigen Gott findet ein ewiger Lebensprozeß durch den Austausch der Energien statt. Der Vater existiert im Sohn, der Sohn in dem Vater und beide im Geist, so wie der Geist in beiden existiert. Sie leben so ineinander und wohnen so einander ein kraft der ewigen Liebe, daß sie eins sind. Es ist ein Prozeß vollkommener und intensivster *Empathie*. Gerade durch die persönlichen Eigenschaften, die sie voneinander unterscheiden, wohnen der Vater, der Sohn und der Geist einander ein und teilen sich das ewige Leben mit. In der *Perichoresis* wird gerade das, was sie unterscheidet, zu dem, was sie ewig verbindet. Der »Kreislauf« des ewigen göttlichen Lebens wird vollkommen durch die Gemeinschaft und die Einheit der drei verschiedenen Personen in der ewigen Liebe. In und aufgrund ihrer *Perichoresis* sind die trinitarischen Personen nicht als drei verschiedene Individuen aufzufassen, die erst nachträglich in Beziehungen zueinander treten, wie man es als »Tritheismus« anzuklagen pflegt. Sie sind aber auch nicht drei Seinsweisen oder drei Wiederholungen des Einen Gottes, wie es im Modalismus gedeutet wurde. Die Lehre von der *Perichoresis* verbindet auf geniale Weise die Dreiheit und die Einheit, ohne die Dreiheit auf die Einheit zu reduzieren oder die Einheit in die Dreiheit aufzulösen. In der ewigen *Perichoresis* der trinitarischen Personen liegt die *Einigkeit der Dreieinigkeit*. Perichoretisch verstanden, bilden die trinitarischen Personen durch sich selbst ihre Einheit im Kreislauf des göttlichen Lebens.

Die Einheit der trinitarischen Personen liegt im Kreislauf des göttlichen Lebens, den sie in ihren Relationen vollziehen. Also kann und darf die Einheit des dreieinigen Gottes nicht in einem Allgemeinbegriff des göttli-

79. *Johannes Damascenus*, *De Fide Orthodoxa*, MPG 94, 789–1228. Neue kritische Ausgabe: Die Schriften des Johannes Damaskenos, PTSt 12, Band II, ed. B. Kotter, Berlin/New York 1973.

chen Wesens gesehen werden. Das würde die personalen Unterschiede aufheben. Liegt umgekehrt gerade die Unterschiedenheit der drei Personen in ihrem relationalen, perichoretisch vollzogenen Lebensprozeß, dann können und dürfen die Personen nicht auf drei Seinsweisen ein und desselben göttlichen Subjektes reduziert werden. Die Personen selbst konstituieren ihre Unterschiede wie ihre Einheit.

Wird das göttliche Leben perichoretisch verstanden, dann kann das göttliche Leben gar nicht monadisch von nur einem Subjekt vollzogen werden, sondern nur durch die Lebensgemeinschaft der relational aufeinander bezogenen und ineinander existierenden drei Personen. Ihre Einheit liegt nicht in der Einen Gottesherrschaft, sondern in der Einigkeit ihrer Drei-einigkeit.

Endlich wird durch den Begriff der Perichoresis jeder *Subordinatianismus* in der Trinitätslehre vermieden. Zwar wird die Trinität vom Vater her konstituiert, sofern er als »Quelle der Gottheit« verstanden wird. Diese »Monarchie des Vaters« aber gilt nur für die Konstitution der Trinität, nicht in dem ewigen Kreislauf des göttlichen Lebens und nicht in der perichoretischen Einigkeit der Trinität. Hier sind die drei Personen einander gleich; sie leben und erscheinen ineinander und durch die anderen.

Analog zum Kreislauf des göttlichen Lebens durch die trinitarischen Personen in ihren Relationen gibt es auch den Prozeß der gegenseitigen *Manifestation der Personen durch ihre Relationen in der göttlichen Herrlichkeit*. Zum göttlichen Leben gehört auch sein Ausdruck und die Darstellung in seiner ihm eigenen Herrlichkeit. Die trinitarischen Personen existieren und leben nicht nur ineinander, sie bringen sich auch gegenseitig zur Darstellung in der göttlichen Herrlichkeit. Die ewige göttliche Herrlichkeit wird ihrerseits durch die trinitarische Manifestation der Personen dargestellt. Von Ewigkeit her ist der Vater der »Vater der Herrlichkeit« (Eph. 1,17), das ewige Wort der »Abglanz der Herrlichkeit« (Hebr. 1,3) und der Heilige Geist der »Geist der Herrlichkeit« (1. Petr. 4,14)<sup>80</sup>. Die trinitarischen Personen bringen sich gegenseitig und gemeinsam zum Leuchten durch die Herrlichkeit. Sie erglühn zur vollkommenen Gestalt durch einander und erwachen zu vollendeter Schönheit aneinander.

Der Heilige Geist bringt in Ewigkeit den Sohn im Vater zum Leuchten und verklärt den Vater in dem Sohn. Er ist das *ewige Licht*, in dem der Vater den Sohn und der Sohn den Vater erkennt. Im Heiligen Geist kommt das ewige göttliche Leben zum *Bewußtsein* seiner selbst und spiegelt darin seine vollkommene Gestalt. Im Heiligen Geist wird sich das göttliche Leben

80. V. Lossky, aaO. 94.

seiner ewigen Schönheit bewußt. Durch den Heiligen Geist wird das ewige göttliche Leben zum heiligen *Fest* der Trinität.

Die Lehre von den trinitarischen Manifestationen steht zwar in der orthodoxen Theologie an der Stelle, wo die westkirchliche Theologie von den trinitarischen Relationen spricht. Diese Lehre von der Manifestation der Perichoresis des göttlichen Lebens in der göttlichen Herrlichkeit geht aber darüber hinaus. Erst sie entspricht doxologisch der »Verherrlichung des Geistes« in der Erfahrung des Heils<sup>81</sup>.

### 3. Die Einheit der Trinität

Die Einheit der Trinität muß trinitarisch, sie darf nicht monadisch verstanden werden, sonst würde die Einheit die Dreiheit der Personen aufheben.

In der westkirchlichen Tradition wurde die Einheit der Trinität gern in der einen, zugrundeliegenden göttlichen *Substanz* gesehen, in der die göttlichen Hypostasen subsistieren. Dieses Verständnis legt schon Tertullians Formel »una substantia – tres personae« nahe. Soll aber die eine göttliche Substanz die Einheit der Trinität darstellen, dann wird die Dreieinigkeit der Personen ihr gegenüber sekundär. Ihre Dreiheit hat dann keine Einigkeit in sich und wird leicht als Drei-faltigkeit auf die zugrundeliegende Einheit der göttlichen Substanz reduziert. Was »de Deo Uno« zu sagen ist, wird mit Hilfe des Lichtes der natürlichen Vernunft erkannt. Erst was »de Deo Triuno« erkannt wird, soll der Offenbarung zu verdanken sein. Wird die Gotteslehre entsprechend zweiteilig aufgebaut, dann muß zweimal von der Einheit Gottes gehandelt werden. Dies hatte zur Folge, daß die Einigkeit der Drei-einigkeit hinter der natürlichen Erkenntnis, daß Gott ist und daß er einer ist, zurücktrat.

Zu ähnlichen Konsequenzen kommt man, wenn man Gott nicht länger als Substanz, sondern als *Subjekt* denkt. Auch dann wird eine nicht-trinitarische Einheit des Gott-Subjektes vorausgesetzt und die Trinität auf die Dreifaltigkeit dieses einen, identischen Subjektes reduziert. Die Einigkeit der Dreieinigkeit kommt dann nicht mehr zum Ausdruck. Die eine Herrschaft und die eine Selbstmitteilung des Einen Gottes haben nur noch dreifaltige Struktur.

Folgen wir den hier dargestellten Begriffen für die Konstitution und das ewige Leben der Trinität, dann müssen wir von der Einheit des dreieinigen Gottes in dreifacher Hinsicht sprechen:

81. Siehe Kapitel IV § 4.