

## 7. Der Dreieine: der Eine nicht ohne die Anderen

### 7.5 Christologische „Exposition“

Gottes Menschwerdung bedeutet christlich-christologisch: Gott identifiziert sich mit diesem *einen* Menschen in spezifischer Weise, also nicht allein in der Identifikation des endzeitlichen Weltenrichters: Was ihr diesem elenden, geringsten Menschenbruder getan habt, habt ihr mir getan; was ihr ihm nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan! In der christologischen Identifikation geschieht „darüber hinaus“ die Selbstgabe Gottes in die Immanenz der Menschenwelt: Gott gibt sich in sie hinein, damit die Menschen mit ihm Gemeinschaft haben und in der Gemeinschaft mit ihm zu Gott-entsprechenden Menschen werden können. Gott gibt sich *ganz* hinein in sein Wort, das in Jesus, dem Christus, Fleisch wird: Menschenwirklichkeit. Er identifiziert sich in diesem Dasein in der Immanenz – für die Menschen, in diesem Wort des Lebens, das den Menschen herausfordernd zugesagt ist, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben (vgl. Joh 10,10). Gott gibt sich hier so in die Immanenz hinein, dass sein „Innerstes“ berührbar wird, dass es den Menschen zugänglich wird. Es ist ihm in keiner Hinsicht zufällig oder äußerlich, so da zu sein für die von ihm Erwählten, so sehr die welthaften Bedingungen zufällig sind, unter denen sein Christus dieses Dasein lebt.

Gott identifiziert sich mit seinem Christus, das heißt also ursprünglich: Er identifiziert sich so in ihm, dass er in diesem Menschenleben gegenwärtig und zuinnerst erreichbar ist, auch am Kreuz und im Sterben des Christus. Gerade hier, in der *Kapporet* Gottes, für alle Welt öffentlich hingestellt: am Gnadenthron des Kreuzes, der nicht mehr nur im religiösen „Sonderbereich“ des Tempel-Kultes – im abgeschlossenen Allerheiligsten – zugänglich wird, sondern mitten in der mörderischen Verdrängungswirklichkeit dieser Welt.<sup>1</sup> In der Welt, die das gute, erfüllte Leben so unzugänglich macht, weil sie es ausbeutet, sobald es keimen, blühen und fruchtbar werden will, öffnet sich Gott den Menschen am Kreuz seines Messias, dem Ort der Verdrängung, des Hinausgedrängtwerdens aus dieser Welt *par excellence*: nicht als „Notausstieg“ aus der Immanenz, sondern als das „Einfallstor“

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu meine bibeltheologischen Überlegungen und Bezugnahmen in: Gott kann etwas mit uns anfangen, 151–170.

seines Geistes<sup>2</sup>, der durch die Geist-Ergriffenen die Welt auf Gottes Herrschaft hin verändern will, damit sie endlich in Ihm Leben finde und dem Leben Raum gebe.

Gott gibt sich ganz hinein in die Hingabe seines Christus. Er ist ganz in ihr da, in ihrer konkreten Greifbarkeit, in ihrer Missbrauchbarkeit. Mit ihm und in ihm geht Er bis ins Äußerste, damit auch noch das Äußerste der „Ort“ Seines Daseins für die Menschen und mit den Menschen sei. Der Skandal Seines Daseins ist diese Konkretheit: *Dieses* Leben der Hingabe lebt Gottes Dasein, ist Sein Dasein. Dieses *Ist* versteht sich aber nicht von selbst. Nichts versteht sich weniger von selbst als Sein Dasein und Seine Zugänglichkeit am Kreuz.

Der Christus und mit ihm – in ihm – Gott selbst geben sich mit dieser Selbsthingabe in die Hände der Menschen, wehrlos dagegen, dass sie auf Ablehnung und Widerspruch trifft und dass ihr abgesprochen wird, was sie zuinnerst ist: Gottesgegenwart. Ihre Selbsthingabe unterstellt sich dem Urteil der Menschen, wehrlos dagegen, dass diese sich zum Herrn des Verfahrens machen und aus ihrer Welt hinausdrängen, wovon sie sich nicht berühren ließen. Die Konkretheit und damit auch die Kontingenz – die Nicht-Notwendigkeit – der Gabe, in die Gott sich selbst hineingibt, appellieren an das Urteilsvermögen derer, für die diese Gabe da sein soll, die durch sie zum Leben kommen sollen. Sie können nicht einfach zur Kenntnis nehmen, dass ihnen hier die Heilsgegenwart des Unbedingten widerfährt. Es ist ihnen keine selbstverständliche und allgemeingültige Wahrheit mitgeteilt worden, auf die man vernünftigerweise nur mit Zustimmung reagieren kann. Der Anspruch, gerade hier – im Leben und in der Hingabe des Jesus von Nazaret – widerfahre ihnen Gottes Heilsgegenwart, fordert ihr Urteil. Sie haben es zu fällen in Würdigung der Indizien, die sein Leben „denkwürdig“ und herausfordernd machen; in Würdigung des Zeugnisses dieses „treuen Zeugen“ (Offb 1,5) für das endzeitliche, endgültige Geschehen Seines Heilswillens. Am Ende aber sind sie gefordert, sich dem Dasein – der Präsenz – dessen auszusetzen, der sie hier angeht: Seiner „ständige(n), den Menschen fortwährenden herausfordernde(n), vor ihr Angesicht rufende(n) Gegenwart“<sup>3</sup>. Am Ende tritt ihnen der gegenüber, der sich durch das menschliche Urteil nicht aus Seiner „Rechts-Stellung“ als Herr des Verfahrens verdrängen lässt.

---

<sup>2</sup> Das ist in der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums (Joh 19,34) ins Bild gebracht, wo aus der vom Lanzenstich geöffneten Seite des Gekreuzigten Blut und Wasser ausströmen: das Leben und der Geist Gottes.

<sup>3</sup> Vgl. Fridolin Stier, *An der Wurzel der Berge*, 96; vgl. Stiers „Versuch zur ‚Präsenz‘“ (Eintragung vom 25. Oktober 1975), ebd., 87f.

Es scheint aber damit zu enden, dass man dem „treuen Zeugen“ den Prozess macht und sein Zeugnis zurückweist. Jesu Hingabe an seine Sendung zum Heilwerden der Menschen in der Gottesherrschaft wird als Gottes-Usurpation verurteilt. Die, zu denen er gesandt ist, weigern sich, seine Sendung als das Geschenk der Gottesgegenwart zu „beurteilen“ und als solches anzuerkennen; sie weigern sich, aus der Position der Beurteilenden in die der Getroffenen zu wechseln und sich der in ihm widerfahrenden Gottes-Präsenz auszusetzen. Am Urteil der Menschen kann der Weg in die Gottesherrschaft, kann Gottes Gegenwärtigwerden jedoch nicht vorbeiführen. In ihm realisiert sich die Freiheit der Menschen auch Gott gegenüber, dem Geschenk gegenüber, in dem er sich selbst schenkt: Sie haben die Freiheit zu urteilen, sich ansprechen und in Anspruch nehmen zu lassen von der herausfordernden Güte, die ihnen hier widerfährt. Sie haben die Freiheit, sie als Gottes-Zeugnis, schließlich als das Gegenwärtigwerden Gottes zu würdigen und sich dem anzuvertrauen, was ihnen hier widerfährt – oder den Zeugen zurückzuweisen und seine Hingabe, seine Einladung, darin Gott selbst anzutreffen.

Widerfährt der Unbedingte nicht nur als die unabdingbare Forderung im Antlitz des Not leidenden Anderen, sondern auch – primär? – als das schlechthin verheißungsvolle Geschenk, in dem Gott sich öffnet und den Menschen den Weg in Seine Herrschaft erschließt, so sind die Menschen tatsächlich als Urteilende gefordert. Und so sind sie in der Versuchung, zu Herren des Verfahrens zu werden, es bleiben zu wollen. *Emmanuel Lévinas* hat sich mit seinem Denken genau dagegen gewandt: dass sich die Menschen zu Herren des Unbedingten machen. Im Antlitz des Not leidenden Anderen bleiben bzw. werden sie unwiderruflich Subjekte im Sinne des *sub-iectum*, das dem Anruf durch dieses Antlitz nur unterworfen sein kann und sich als Subjekt verfehlte, wollte es sich zu diesem Anspruch noch einmal souverän-urteilend verhalten. Gottes Selbstgabe, wie sie von der Trinitätslehre bedacht wird, fordert das Urteilen heraus, provoziert die Verurteilung von Seiten derer, die die Gottes-Gabe – aus welchen Gründen auch immer – nicht als solche wahrnehmen, sie nicht annehmen (können?). Sie ermöglicht freilich auch die Aneignung und den Missbrauch dieser Selbstgabe durch die, die sich von ihr nicht zu Empfängern der Selbstgabe Gottes verwandeln lassen.

Gottes Selbstgabe geschieht konkret: hier und nicht genau so gut anderwärts; im unendlichen Reichtum, in der Signifikanz und Performanz *dieses* Lebens, seiner Hingabe, die es zum Weg macht, dem Leben in Wahrheit auf der Spur zu bleiben. In seiner Konkretheit

liegt der Reichtum, der immer wieder neu anrühren, herausfordern und verwandeln kann – und zuletzt doch nicht angeeignet werden kann, da er in keiner der Antworten aufgeht, die er hervorruft. Immer wieder neue Antwort-Versionen – Zeugnisse – ruft er hervor, da er immer wieder neu und unerschöpflich die Glaubens-Wege, an ihm teilzuhaben, anbaut. Gottes Selbstgabe geschieht konkret, wie jeder Liebeserweis. Und sie kommt an ihr Ziel, wo Menschen sich ihr öffnen, sich geben lassen, was sie geben will. Sie geht bis zum Letzten und Äußersten, weil Gott sich auch in der Ausweglosigkeit der Verweigerung, der Selbstverfehlung und des Selbstverlustes in Unterdrückung und Tod noch als zugänglich erweisen will – weil die verwandelnde Kraft seiner Selbstgabe so weit und weiter noch reicht als die Macht der Ablehnung, weiter noch als die Macht des Todes, alle Wege und jede Zukunft zu verschließen. So geschieht Gottes Selbstgabe als Teilnahme am Menschenleben bis zum Äußersten und Letzten. Sein Dasein kann die, denen es gilt, ja nur erreichen und zugute kommen, wenn Er tatsächlich *mit ihnen* ist. Sein *Anteilnehmen* ermöglicht das *Anteilgeben*. Das Sich-Hineingeben in die Mit-Menschlichkeit öffnet Gott für die Teilhabe, durch die „die Vielen“ in Ihm das Leben finden. Anteilnehmen und Anteilgeben bedingen sich, wie sie sich in der Liebe immer bedingen.

Das theologisch Erste ist hier das Anteilnehmen, die Kenose des Mitmenschlichwerdens, der Selbst-Einsatz Gottes, den Sein Christus in letzter und äußerster Exponiertheit mitmenschlich zu leben hat. Mit der Exposition seines menschlichen Daseins im Leben und Sterben für die Gottesherrschaft bezeugt er das Gegenwärtigwerden Gottes im Unheil und in der Zukunftslosigkeit dieser Welt, vollzieht er es am eigenen Leib. Gottes Selbst-Einsatz geschieht im Sich-Aussetzen Seines Christus, in „christologischer Exposition“: Den Menschen, ihrem Urteilen, der Tod bringenden Gewalt ihres Urteils, schließlich dem Tod ausgesetzt, lässt er den Willen des Vaters geschehen, der nicht den Tod will, sondern die Umkehr zum Leben. Dieser Wille geschieht, da kein Ort mehr gottlos, kein Irrweg mehr ausweglos ist. Keine Ablehnung, sei sie noch so entschieden und verdrängungsbereit, kann über Gottes Heilsgegenwart Macht gewinnen. Noch das Kreuz Seines Christus „beantwortet“ Er mit Seiner Selbst-Vergegenwärtigung im Auferstandenen. Die christologische Exposition geht bis zum Äußersten, da sie den Weg der Versöhnung mit den Unversöhnten bis zum Äußersten geht, da sie den Selbst-Einsatz des Versöhners ge-

gen die Unversöhnlichkeit bis zuletzt durchhält und so die Zukunft der Gottesherrschaft offen hält.<sup>4</sup>

Kierkegaards Geschichte vom König und dem Bettelmädchen hat die „wunderbare“ Logik der christologischen Exposition zu erzählen und sie so verstehbar zu machen versucht. Aber am Ende hat sie doch den Verdacht genährt, mit dieser Exposition sei es nicht in letzter Konsequenz ernst. Muss die Geschichte nicht darauf hinauslaufen, dass der König das in Liebe gewonnene Bettelmädchen in seinen Palast heimholt? Was bedeutet das dann für die christologische Exposition? Geht die Kenosis des gottgleichen Sohnes doch nicht bis in die äußerste Erniedrigung der Verzweifelten, in der die Menschen, die nicht Gott-Mensch sind, ihre Ausweglosigkeit und Gott-Losigkeit am abgründigsten erfahren? Wie kann die christologische Exposition bis ins Äußerste gehen, wenn sie doch zum Vater (zurück-)führt – und ja immer schon bei ihm ankommen sollte?

Christologie wird ausweglos, wenn sie die Leiderfahrung des Christus im rhetorischen Überschwang zur menschlich tiefsten und äußersten stilisiert und so ihre äußerste Heilsamkeit begründen will. Sie muss sich davor hüten, gleichsam „psychologisch“ nachvollziehen zu wollen, was im Abgrund des Leidens und Sterbens zwischen dem Gekreuzigten und seinem Vater geschah, wie der Christus das Ausgeliefertsein an Leiden und Sterben erlebt hat, ob er es gar im „Wissen“ um seine unzerstörbare Göttlichkeit menschlich zu relativieren vermochte. Nicht auf das äußerste und schlimmste menschliche Leiden bezieht sich die Rede von der christologischen Exposition, sondern auf die vorbehaltlose Selbst-Hineingabe Gottes in die Immanenz der Menschenwelt und des Menschenlebens, damit sie zum Ort Seines Daseins würden; zum Ort Seiner Zugänglichkeit, der Zugänglichkeit Seiner guten Herrschaft. Nichts und niemand soll von Seiner Heilsgegenwart ausgeschlossen sein. An jedem Ort und für jeden Menschen sollte sie die Verwandlung des Lebens und der Welt in die *Basileia* initiieren. Dies konnte also gar nicht der Sinn der christologischen Exposition sein: sich – um in Kierkegaards Erzählrahmen zu bleiben – den Bettelleuten so zugesellen, dass der „König“ mit der von ihm Erwählten auf Dauer das elende Leben führt, das sie zuvor für sich allein geführt hat – nun in trauter Zweisamkeit und gewiss mit den Kräften, die den Liebenden daraus erwachsen, aber unter den Bedingungen des Elends, die das Leben des Bettelmädchens zuvor schon auspressten. Die christologische Exposition intendiert die Verwandlung der Elends-Welt von Grund

---

<sup>4</sup> Zur Erlösungsmetaphorik der Versöhnung vgl. meine Überlegungen in: Den Glauben verantworten, 549–594.

auf. Und sie ruft in diese Verwandlung hinein. Sie macht mit dieser Verwandlung einen Anfang, der nicht aufhören wird anzufangen; der nicht aufhören wird, alle in diesen Anfang einzubeziehen, die sich ihm öffnen.<sup>5</sup> Die christologische Exposition intendiert und initiiert die pneumatologische Inklusion. Genauer noch: Die pneumatologische Inklusion ist der Sinn der christologischen Exposition. Das Anteilnehmen geschieht um des Anteilgebens willen; es ist immer schon dieses Anteilgeben.

### 7.6 Pneumatologische „Inklusion“

In seinem Christus setzt Gott sich den Menschen in ihrer Welt aus. In der bis zum Äußersten gehenden Entäußerung des Sohnes aber öffnet Er sich, damit die in dieser Welt Verlorenen und Obdachlosen zu Ihm kommen und in Ihm sein können. Das in die Welt hinaus- und in sie hineingesprochene Wort ist das Wort der Selbstzusage, das die Menschen in die Gottesherrschaft hineinruft, in eine Gottesgegenwart, die die mit Mühsal Beladenen „erquickt“ und ihnen Gottes Gerechtigkeit widerfahren lässt. Gottes gute Herrschaft: der Herr dieser Herrschaft öffnet sich, damit die Menschen mit ihren Lasten und in ihrer Ausweglosigkeit den Ort finden, an dem sie da sein und leben können, den Ort, an den die Dynamiken des Missbrauchs und der Verdrängung, der Entwürdigung wie der Ausbeutung außer Kraft gesetzt sind, weil Gott dieser Dynamiken Herr wird. Gott gibt den Verfolgten und von Lasten Bedrückten in sich den Raum, in dem die Macht der Sünde nichts mehr vermag. Er ist dieses Sich-Öffnen und Hereinholen. Er ist Sein Geist, der die Menschen hereinholt, sie zuerst mit der Sehnsucht nach diesem In-Gott-Sein ansteckt, mit der Leidenschaft für Gottes Herrschaft, Gottes Gerechtigkeit und Zukunft.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Gott exponiert sich in Jesus Christus: Er setzt sich bis zum Letzten aus, um denen, denen er sich aussetzt, zugänglich zu werden. *Hans Urs von Balthasar* sprach mit ähnlicher, aber auch in ganz eigener, m. E. problematischer Zuspitzung von „Gottes Selbstexposition in ungeschützter Freiheit“ (Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln <sup>5</sup>1985, 61). Die hier nicht genauer zu elaborierenden Differenzen zu von Balthasar liegen m. E. in seiner Forcierung der Kenosislehre begründet, die ihn den Sinn der kenotisch-christologischen Selbstexposition anders bestimmen lässt: Gott setzt sich der Macht der Nichtigkeit bis zuletzt aus, um alles ans Licht zu bringen. Ich möchte den Akzent etwas anders setzen: Die christologische Exposition ist der Weg des Sich-zugänglich-Machens Gottes, der dann auch dahin führt, dass der Fleisch gewordene Logos, in dem Gott sich selbst exponiert, sich in die gewalttätigen Hände der Menschen gibt. Letzteres aber ist ersterem geschuldet. Den Hinweis auf von Balthasars Verwendung des Begriffs *Selbstexposition* verdanke ich Stefan Walser.

<sup>6</sup> Das Miteinander und Ineinander von christologischer Exposition in äußerster, ja skandalöser Konkretion und pneumatologischer Inklusion kommt – eher formal begrifflich – in der Rede vom *Universale concre-*

Wie die christologische Exposition in die äußerste Konkretheit hineinführt, schließlich in die Gottes-Konzentration des Kreuzes als „Gnadenthron“, so weitet sich Gottes Gegenwart in der pneumatologischen Inklusion, die alle in die Erhöhung des Gekreuzigten einbezieht: Wenn er „über die Erde erhöht“ ist, wird er alle an sich ziehen (vgl. Joh 12,32), wird er alle – in dem Wirken des Geistes, der am Kreuz von ihm ausgeht – in das Verlangen nach der größeren Lebens-Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft hereinziehen. Der Geist erfüllt die Menschen aber nicht so, das er sie aus dieser Welt herausnimmt und in Gott – in den „Himmel“ hinein – entrückt (vgl. Joh 17,15). Das ist immer die *gnostische Versuchung* des Christentums gewesen: sich in gott-inniger Gnosis, der Welt, ihren Herausforderungen und Ambivalenzen enthoben zu wissen. In der Abweisung dieser gnostischen Versuchung kommt die originär trinitarische Einsicht zum Tragen: Gott öffnet sich in Seinem Geist, indem Er die Menschen zur Christusnachfolge ruft, ja *in Christus* einbezieht<sup>7</sup>: in sein Sterben für die heilvolle Zukunft der Menschen, in seine Auferweckung, durch die er der „Wegöffner“ (der  $\Delta\text{Π}\text{Ι}\text{Ο}(\bar{\text{H}})$ ) wird und den Menschen auf dem Weg zum Leben und zum Vater vorangeht. So können sie in Christi Spur der nahe gekommenen Gottesherrschaft auf der Spur bleiben: damit sie suchen, was mitten in der Welt in Gottes Herrschaft hineinführt; damit sie die Anfänge der Basileia ergreifen, die ihnen jetzt schon eröffnet sind.

Das heißt konkret: Wer sich vom Geist ergreifen und in Gott hereinholen lässt, der lässt sich selbst dafür in Anspruch und in die Verantwortung nehmen, dass sich diese Welt in Gottes Herrschaft hinein verwandelt, dass den in *dieser* Welt ins Abseits und in den Abgrund Gedrängten Gottes Gegenwärtigwerden zugute kommt, dass die hier um ihr Leben Betrogenen und von den Herren dieser Welt Ausgebeuteten Zugang zum Leben finden

---

tum zum Ausdruck: Die äußerste Konkretion – die *Fleisch*-Werdung des Logos – ist im Geist geöffnet auf die Universalität der Teilhabe an einem Weg, den das Pneuma die Glaubenden in der Christusnachfolge zum Vater führt (zum Begriff und zur theologischen Deutung des *Universale concretum* vgl. den Beitrag von Werner Löser, „Universale concretum“ als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen – Basel 2000, 83–93). Es mag einem an Allgemeinheit orientierten Verständnis von Vernunft als zutiefst inadäquat erscheinen, dass Erwählung und Zeugnis immer konkret geschehen: *dieses* Volk, *dieser* Gottes-Offenbarer. Dass diese Konkretion gerade nicht Privilegierung, sondern Dienst bedeutet, den Dienst des Herzeigens, Zur-Umkehr-Rufens und Zur-Erfahrung-Bringens, damit allen aufgeht, wozu sie berufen sind, das ist schon in der deuteriojesajanischen Überlieferung prägnant zur Sprache gebracht worden (vgl. etwa Jes 49,1–6, besonders Vers 6; den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich einer Homilie von Herbert Vorgrimler).

<sup>7</sup> Paulus spricht vielfach von diesem Einbezogenwerden in Christus (vgl. meinen Überblick in: Soteriologie, Düsseldorf 1990, 178ff.), besonders eindrücklich im Zusammenhang mit seiner Taufauslegung in Röm 6,1–14. Vgl. dazu den Kommentar von Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, Bd. 2 (Evangelisch-Katholischer Kommentar VI/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1980, 10–33.

und sich dem verbunden wissen können, von dem es ausgeht und in den es hineinführt. Die vom Geist Ergriffenen und zum Glauben Geführten wissen sich in ihrer Identität dadurch bestimmt, dass sie zu Wegbereitern des Reiches Gottes berufen, damit aber auch seiner „größeren Gerechtigkeit“ verpflichtet sind.

Christologische Exposition und pneumatologische Inklusion bringen also Gottes Dasein – seine Identität – in doppelter Hinsicht zur Geltung:

- Gott identifiziert sich im Menschenleben und in der Selbsthingabe seines Messias Jesus. Er identifiziert sich in ihm, da er sich mit ihm identifiziert und ihn mit der Auferweckung im Heiligen Geist als Gottes-Wirklichkeit identifiziert.
- Gott identifiziert sich in seinem Heiligen Geist als die Zukunft der Menschen. Der Heilige Geist schenkt den Menschen die Identität aus Glauben: ein in Gott gründendes, zur Gemeinschaft mit ihm bestimmtes, zur Teilhabe an seinem guten Willen bestimmtes Selbst, das für Gott da sein darf, so wie Gott „zuinnerst“ für dieses Selbst da sein will.

Gott identifiziert sich „pneumatisch“: Er öffnet sich in seinem Geist, damit alle an ihm teilhaben, damit sie an seinem guten Willen teilhaben. Er öffnet sich, damit Er zum „Ort“ wird, in dem alle „wohnen“ und ihre Würde finden können. In der Welt ist dieser Ort utopisch; er kann nicht *in ihr* sein. Aber die Welt der Menschen soll in ihm, auf ihn hin sein und ihren Ort finden – in ihn eingehen, sodass in Gott seinen Ort findet, was jetzt noch keinen guten Ort hat: das bedrängte Menschsein in seinem elementaren Verlangen nach Leben und Würdigung.

Dass der Mensch in seinem Verlangen nach Würdigung in *dieser* Welt keinen Ort hat, dass die Welt so rücksichtslos über dieses Verlangen hinweggeht, macht seine elementare Bedrängnis aus. Sein Verlangen, seine Sehnsucht und das darin Ersehnte erscheinen in der Welt so ortlos, dass man es – in der religionskritischen Theorie wie in gesellschaftlicher Alltagspraxis – nahe liegend findet, sich diese „Illusionen“ aus dem Kopf zu schlagen und auf das „Naheliegende“ zu konzentrieren. Gottes Geist aber „atmet“ in dieser Sehnsucht, im „Seufzen“ der Schöpfung, die sich danach sehnt, „von der Sklaverei und Verlorenheit“ befreit zu werden. Er gibt dem Verlangen nach der neuen Schöpfung in den „Söhnen und Töchtern Gottes“ eine Stimme, die Stimme des Gebets, das den endgültigen Anbruch der Gottesherrschaft herbeiruft (vgl. Röm 8,18–27), das nach dem Ort ruft, an dem die in der Fremde einer entfremdeten Schöpfung Ausharrenden „zu Hause“ sein werden.



Die Immanenz ist in dieser eschatologisch-apokalyptischen Geist-Erfahrung der Ort der Bedrängnis und der Angst (vgl. auch Joh 16,33). Der Geist aber – der Paraklet – erschließt den Glaubenden ihre Situation in der Welt. Er *ermutigt* sie, sich von der Bedrängnis in der Welt nicht in dem Glauben irre machen zu lassen, dass der Menschen- und Gottessohn zum Vater geht, ihnen einen guten Ort für immer zu bereiten (vgl. Joh 14,2f.). Die johanneische Perspektivierung dieser Geist-Erfahrung hat christentumsge-schichtlich gewiss immer wieder die gnostische Versuchung eines gläubigen Welt-Eskapismus provoziert: das Sich-Hinweghoffen und In-Sicherheit-Bringen in einer unbe-drohten Jenseits-Heimat. So ist die johanneische mit der paulinischen Geist-Theologie zusammenzuhalten: Die vom Geist entzündete, ermutigte und ins Wort gebrachte Sehnsucht nach der neuen Schöpfung – dem Ort in Gott, an dem alle Bedrängnis geheilt sein wird – nimmt teil an den „Geburtswehen“ der neuen Schöpfung (vgl. Röm 8,22). Sie ist hineingezogen in die Transformation *dieser* Welt, in der bzw. an der sich das Hineinge-nommen-Werden in Gott vollziehen soll. Sie ist hineingenommen in die Geist-Dynamik der Immanenz-Transzendenz, die der Welt und den Menschen als Heimgeholtwerden in Gott widerfährt.

*Friedrich-Wilhelm Marquardt* hat auf einen rabbinischen Gottesnamen *māqōm* hingewiesen und ihn trinitätstheologisch rezipiert. JHWH ist *māqōm*, er ist der endzeitliche Ort und der schlechthin wohltuende Raum für sein bedrängtes, ortloses Volk.<sup>8</sup> Im Anschluss an die Theo-Logie dieses Gottesnamens und deshalb in Solidarität mit der Sehnsucht des ersttestamentlichen Bundesvolkes formuliert Marquardt die christliche Hoffnung, „dass Gott doch der Welt *in sich* einen Raum erschließen möge, in dem sie Wohnung nehmen kann, nachdem er selbst keine Herberge *in der Welt* gefunden hat und die Welt ihm nicht zur Heimat geworden ist, nachdem er aus ihr verdrängt worden ist oder sich von ihr zu-rückgezogen hat.“<sup>9</sup> Gott kann einer (ihm) entfremdeten Welt nicht ungebrochen imma-nent sein. Er kann ihr nur als der schlechthin Transzendente immanent werden. Im Midrasch Bereschit Rabba zu Gen 28,11 bzw. zu der im Anschluss daran aufgeworfenen Frage, warum Gott *māqōm* heiße, wird gesagt, „dass Gott der Ort der Welt, aber nicht

<sup>8</sup> Vgl. etwa Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften. Eine Eschato-logie, Bd. III, Gütersloh 1996, 424–446.

<sup>9</sup> So die Deutung bei *Magdalene L. Frettlöh*, Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: R. Weth (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–232, hier 203.

die Welt sein Ort“ sei.<sup>10</sup> So könnte auch das Reden von diesem Gott ihm keinen Raum in einer weltabbildenden Sprache geben. Diese Sprache würde ihn welt-konform machen. Vielmehr gibt Gott mit seiner Offenbarung dem Sprechen von und in der Welt in *seinem* Wort Raum. Er gibt den Menschen einen Ort in sich, an dem sie erst wirklich bei sich selbst sein und die Sprache finden können, die Ihm wirklich entspräche: den Lobpreis, der annähernd ermessen könnte, wem er gilt.

Christlich ist das Ineinander und Miteinander der Transzendenz und der Immanenz Gottes in der genauen Entsprechung von Christologie und Pneumatologie zur Sprache zu bringen: Der Geist, der die nach den „ewigen Wohnungen“ sich Sehnenen beseelt und zu ihrer Sehnsucht und ihrer Gottes-Utopie, zur Welt-Transzendenz ermutigt, ist der Geist, der vom Vater im Gekreuzigten ausgeht: der Geist, der die Immanenz Gottes in seinem Christus beseelte und ihn zum Geschehen der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Todes-Welt der Menschen machte. Er ist deshalb der Geist, der die Transzendenz in der Immanenz vergegenwärtigt und gerade so den Abstand bis zur Kaum-Erträglichkeit aufreißt, der jetzt noch zwischen Gott und der Welt aufklafft. Er entführt die Glaubenden nicht aus dieser Welt. Er überspringt nicht die „Abstände“ und Widersprüche zwischen Gott und Welt, die die Bedrängnis der Menschen in der Welt ausmachen. Wer die Geist-Theologie und Geist-Erfahrung einseitig „enthusiastisch“ auslegen wollte – als aus der Welt im seligen Jetzt herausreißende Gottes-Intimität –, riskierte mit dieser (mystischen?) Vorstellung einer „abstandslosen“ Gottes-Immanenz des Menschen im Hier und Jetzt gerade einen durchgreifenden Transzendenzverlust:

„Die ganze Welt, ja Himmel und Erde sind (nach dieser Vorstellung; J. W.) in Gott-als-*māqom* aufgehoben, die Zukunft eines Reiches Gottes auf Erden ist in der Gegenwart der Gottesnähe vorweggenommen ... Geborgen im Innern Gottes und in der Gleichzeitigkeit mit Gott, droht der Verlust des Außen wie der von Vergangenheit und Zukunft. Wer sich in Gott als dem bergenden *māqom* seiner Lebenswelt einrichtet, muss seine Anstrengungen nicht mehr darauf lenken, auf Erden menschenwürdige Wohnverhältnisse und einen *māqom*, in dem Gott zu Hause ist, einzurichten. Wer in Gott wie im Paradies lebt, kann vergessen, dass es für die meisten immer noch ein Leben im Elend gibt. Wem der geräumige Binnenraum Gottes zum neuen Jerusalem geworden ist, (der) investiert kaum noch seine ganze Kreativität und Zeit, seine Talente und Energien in den Lebensraum von Altstädten.“<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Zitiert nach Magdalene L. Frettlöh, a.a.O., 207 (hier zitiert im Anschluss an: Der Midrasch Bereschit Rabba, ins Deutsche übertragen von A. Wünsche, Leipzig 1881 /Reprint Hildesheim 1967, 329).

<sup>11</sup> M. L. Frettlöh, a.a.O., 221f. mit Verweis auf F.-W. Marquardt, op. cit., 215.

Die – von der Welt her gesehen – ganz und gar utopische Verortung der Welt in Gott ist Eschatologie, die christlich-„pneumatisch“ nicht für sich allein stehen und enthusiastisch vorweggenommen werden könnte. Der Weg zum Eschaton ist der Weg durch die unendlichen Abstände zwischen Gott und Welt, der Weg eines vom Parakleten, dem Glaubens-Ermütiger ermöglichten Zusammenhaltens – der Weg der Christus-Nachfolge, der auch die christologische Exposition abbildet: die Gottes-Verortung mitten in dieser Welt, nicht auf den Thronen, sondern unter den Leidenden und um ihre Würde Gebrachten. Es kommt also christlich

„alles darauf an, der Verortung in Gott immer wieder auch die Gegenbewegung folgen zu lassen: das Zurückkommen aus der Herberge in Gott auf die Welt – um der Zukunft der Welt, aber auch um der Zukunft Gottes willen, dringt doch die innere Lebendigkeit Gottes auf die Mitteilung nach außen, auf Beheimatung Gottes in der Welt.“<sup>12</sup>

Auch um der Zukunft Gottes willen? Gott ist der Eine, Lebendige, der sich hinein gibt in die unendlichen Abstände und Entfernungen, in denen die der Sünde, dem Tod und jeder denkbaren, kaum noch denkbaren Unterdrückung Ausgelieferten leben müssen. Er ist der Eine und Lebendige, der die ihm Entfremdeten in die Einheit und Lebendigkeit seines Gottseins, seines Daseins, „heimholen“ will. Sein Dasein wendet ihn nach außen, bringt Ihn gleichsam in Spannung zu Seinem Sein „in sich“. Diese Spannung ist in Seiner Einheit gehalten. Aber Seine Einheit wird sich erweisen und endgültig wahr sein, wenn Gott mit den Menschen, ohne die Er nicht sein will, endgültig „zu sich gefunden“ hat, mit ihnen „in sich ruht“<sup>13</sup>: wenn Er in Seinem Christus und durch Seinen Geist „alles in allem“ ist (Kol 3,11), wenn er sich endgültig als der *zugängliche* Gott, der er immer schon ist, erwiesen und den bedrängten Menschen in sich „ewige“ Zuflucht gegeben hat.

---

<sup>12</sup> M. L. Frettlöh, a.a.O., 222. In diesem Sinne ist Gott als *māqôm* keine Utopie, sondern – um mit *Hans-Joachim Sander* (und im Anschluss an *Michel Foucault*) zu sprechen „Heterotopie“. Sander macht geltend, dass sich das Sprechen von Gott generell auf Heterotopien einzulassen hat, in denen Gott sich vergegenwärtigt, um die Ausschließungsgewalt menschlich-gesellschaftlich-politischer Selbstverortungen und Selbstdefinitionen aufzudecken und ihnen machtlos-machtvoll zu widerstehen bzw. um an diesen Orten den Widerspruch gegen sie zu initiieren (vgl. Einführung in die Gotteslehre, 34ff.).

<sup>13</sup> *Friedrich-Wilhelm Marquardt* sprach in diesem Sinne – vielleicht noch radikaler, als es die oben gebrauchten hilflosen Bilder vorstellbar machen – „von der Geschichte des Jichud, des Sich-Einigens Gottes mit dem Menschengeschlecht und aller Menschen mit Gott“, in der die „Ur- und Grundgeschichte des Jichud, des Sich-Einigens des Vaters mit dem Sohne in den Bewegungen ihres gemeinsamen Geistes: mit uns“ mit zu hören und mit zu erzählen sei (vgl. Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften, 217).

### 7.7 Konkreter Monotheismus oder Hellenisierung der biblischen Gotteserfahrung

Je bibel-näher das Bekenntnis zum Gott Jesu Christi wie auch die Reflexion über diesen Gott bleibt, der seinem Wesen nach ein zugänglicher Gott ist und sich den Seinen immer wieder neu öffnet, damit sie in Ihm sein können, desto „monotheistischer“ wird die Semantik des Bekennens und des Gott-Denkens sein. Nötigen die im Neuen Testament bezeugten Erfahrungen eines in Jesus, dem Messias, in seinem Kreuz, im Pneuma der Auferstehung – der Auferweckung zur Nachfolge – zuinnerst zugänglichen Gottes tatsächlich zum trinitarischen Bekenntnis? Oder nötigt umgekehrt die gesamt-biblische Rückbindung der christlichen Theologie zur trinitätstheologischen Enthaltensamkeit? *Erich Zenger* hat in diesem Sinn erwogen, ob die Lehre von der Trinität heute nicht tatsächlich „zur Disposition stehe“. Wenn man sich zu den Anfängen des biblischen Gott-Verstehens zurückführen lässt, dann kommt es – so Zenger – entscheidend „darauf an, dem Ersten Testament zu seinem Recht zu verhelfen ... Der Gott des Ersten Testaments aber sei nicht trinitarisch. Eine trinitarische Reflexion dürfe diesen Befund nicht vernachlässigen und müsse sich auch dem Ersten Testament und der damit gegebenen Problematik unterordnen.“<sup>14</sup> Kann es denn – so Zenger – nicht sein, dass die klassische Trinitätslehre Gott entschieden zu nahe tritt, indem sie vorgibt, sich mit „Gottes Innenleben“ theologisch auszukennen?<sup>15</sup>

Der zugängliche Gott ist *wesentlich* – zuinnerst – Beziehungswirklichkeit. Die frühkirchliche Trinitätslehre aber habe versucht – so die vielfach geäußerte Einschätzung –, über Gott an sich und in sich zu sprechen, über ihn „ontologisch“ zu sprechen. Und so müsse man „die klassische Rede von der Trinität so hinterfragen, dass auch die ontologischen Grundlagen einer solchen Gottrede kritisiert werden“<sup>16</sup>. Und so verdichtet sich der kritische Befund schnell zu der These, das christliche Trinitätsbekenntnis sei eine letztlich tief verfremdende, ja verzerrende Übersetzung des „einfachen“, entschieden monotheistischen Gott-Vertrauens Jesu von Nazaret in die spekulative Begriffssprache der griechi-

<sup>14</sup> So wird ein Diskussionsbeitrag Erich Zengers referiert in: Dieter Henrich – Johann Baptist Metz – Bernd Jochen Hilberath – Zwi Werblowski, Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997, 76.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>16</sup> So *Dagmar Mensink* in der gleichen Diskussionsveranstaltung, ebd., 76.

schen Philosophie. Es sei eine Kompromissbildung zwischen jüdischem Monotheismus und paganem Polytheismus im Geiste der Logos-Philosophie und im Ganzen das Produkt einer durchgreifenden, von den biblischen Grundlagen sich entfernenden *Hellenisierung des Christentums*.

Die Hellenisierungsdebatte hat in der Theologie seit *Adolf von Harnack*<sup>17</sup> mehrere „Auflagen“ erlebt. Und die Hellenisierungsthese findet gegenwärtig viel Zustimmung – nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen des jüdisch-christlichen Gesprächs und der in ihm entschieden eingeforderten *gleichen Würdigung* von Altem (Erstem) und Neuem Testament: Die Hellenisierung der biblischen Gottrede sei wesentlich der kontingenten Tatsache geschuldet, dass das Judentum aufgrund der politischen Verhältnisse des ausgehenden ersten Jahrhunderts marginalisiert und weitgehend sprachlos wurde. Das „Heidentum“ habe fortan den Ton des Christusbekenntnisses angegeben und es in eine weitgehend hellenistisch geprägte Umwelt hinein „inkulturiert“. So habe man auch die heilsgeschichtlichen Erfahrungen der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus von Nazareth und im Geist der endzeitlichen Heilsgemeinde metaphysisch „hypostasiert“ und eine der Bibel fremde „kosmozentrische“ Ontologie in den biblischen Gottesglauben eingetragen. Es sei damit – so etwa *Karl-Heinz Ohlig* – zu einer „griechische(n) Komplizierung des jüdischen Monotheismus“ gekommen, die sich in ihrer bloß situativen Notwendigkeit und ihrer „kulturbedingten“ Motivation deutlich identifizieren lasse. Man dürfe deshalb durchaus damit rechnen, dass „die ‚Treue zum ‚Gott der Väter‘, zum ‚Vater Jesu‘ und der frühen jüdischen Christen ... in Zukunft Korrekturen notwendig“ machen wird. Solche Korrekturen am christlichen Trinitätsglauben würden nicht nur dem historischen Befund Gerechtigkeit widerfahren lassen, sondern womöglich auch in der gegenwärtigen Situation des christlichen Gottesglaubens als hilfreich, ja als unerlässlich erfahren werden können. Die zunehmenden Vermittlungsprobleme einer begriffsfixierten Glaubenssprache zeigten ja an, dass sich die hellenistische Inkulturationsgestalt des Christentums religiös erschöpft hat. Sie ließen offenkundig „eine größere Einfachheit des Gottdenkens und die theologische Selbstbeschränkung auf das unverzichtbare Minimum“ angeraten erscheinen.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Bei *Adolf von Harnack* vgl. die gut in seine Position einführende Darstellung in: Das Wesen des Christentums, Taschenbuchausgabe Gütersloh 1977, 120–145 (11. bis 13. Vorlesung).

<sup>18</sup> Vgl. Karl-Heinz Ohlig, Ein Gott in drei Personen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn: die Präexistenz Christi, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 199–226, hier 204 bzw. 226. Vgl. auch sein Buch: Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität, Mainz 1999. Bei *Harnack* findet sich bereits die These, die Hellenisierung sei mit einer durchgreifenden Intellektualisierung des

Mit einer etwas anderen Intention wird die Hellenisierungsthese im Blick auf die kirchliche Trinitätslehre gegenwärtig von der „Pluralistischen Theologie der Religionen“ in Anspruch genommen. Hier erblickt man in der Trinitätslehre und der mit ihr verbundenen Lehre von der Präexistenz bzw. der Ewigkeit des Logos, der in Jesus von Nazaret Fleisch angenommen hat, die äußerste Zuspitzung eines christologischen Exklusivismus, der alle anderen Heilswege als irreführend ansehen muss: Nur in Jesus Christus ist das Heil, denn nur er kommt von Gott und führt die Menschen durch den Geist, der vom Vater durch ihn ausgeht, in die heilsame Gemeinschaft mit Gott zurück.<sup>19</sup> *John Hick* geht es darum zu zeigen, dass die kirchliche Trinitätslehre gar nicht begrifflich konsistent ausgelegt werden kann. Sie stellt ja ihrerseits – so seine These – eine Auslegung des biblischen Gotteszeugnisses dar, die diese durch Verbegrifflichung in ein ihm völlig fremdes, unangemessenes Sprachmilieu transponiert. Bei dieser Übersetzung seien Begriffskonstrukte entstanden, von denen „faktisch niemand behauptet hat, dass er sie verstünde – jeder Versuch, sie auf verstehbare Weise zu erklären, musst als Häresie verworfen werden“. Und so verehrte man sie durch die Jahrhunderte als göttliche Mysterien.<sup>20</sup> Solche Begriffskonstrukte haben – so John Hick weiter – wenig mit der religiösen Erfahrung der Menschen zu tun und seien eher einem hypertrophen theologischen Differenzierungs- oder Selbstbehauptungsbedürfnis entsprungen. Bleibe man bei der lebendigen Erfahrung und versuche man, die theologischen Formeln der Tradition als Explikation der leitenden Implikationen christlich-religiöser Erfahrung zu verstehen<sup>21</sup>, so könne es freilich gelingen, auch den Erfahrungssinn der so unzugänglich-spekulativen Rede von dem einzigen göttlichen Mittler zu dechiffrieren.

Diese auch anderwärts vertretene These begegnet bei Hick mit einer Prägnanz, die es vielleicht erlaubt, in der Auseinandersetzung mit ihm nach der Bedeutung jener christologischen und dann auch der pneumatologischen Aussagen zu fragen, die John Hick mit vie-

---

Christentums verbunden: sie transponiere die existentielle Unmittelbarkeit der „christlichen Religion“ in die Kompliziertheit einer religionsphilosophischen Lehre. Im Originaltext: „Wenn sie sich aber (sc. die christliche Religion) als ein ‚lang, breit ausgestreckt Ding‘ darstellt, als eine schwierige und weitschichtige Lehre, so ist sie nicht nur belastet, sondern ihr Ernst droht auch zu schwinden“ (Das Wesen des Christentums, 127).

<sup>19</sup> Vgl. *John Hick*s Konklusion: „Somit führt die Lehre, dass Jesus kein anderer als Gott selbst, oder, präziser, die menschengewordene zweite Person der göttlichen Trinität ist, mit zwingender Logik zum christlichen Absolutismus – eine Logik, die sich denn auch historisch in der Entstehung des Dogmas *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche kein Heil) niedergeschlagen hat“ (Gott und seine vielen Namen, dt. Frankfurt a. M. 2001, 159).

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 157f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 160.

len anderen für bloß spekulativ und deshalb bedeutungslos hält – sofern es nicht gelinge, sie in Erfahrungssprache zu übersetzen. Da ist also zunächst die absolutismus-verdächtige Rede von der Einzigkeit des Mittlers, dem „ein(-zig-)geborenen“ Sohn Gottes. Ist hier nicht einfach ein Missverständnis im Spiel oder jedenfalls eine inadäquate Übertragung, mit der „sich hebräische Poesie zu lateinischer Prosa verhärtet“ hat? In der christlichen Vorstellung sei auf diesem Irrweg „aus dem einst metaphorisch verstandenen ‚Sohn Gottes‘ der wörtlich verstandene ‚Gott der Sohn‘ (geworden), das heißt die ewige, präexistente zweite Person, die mit Gott, dem Vater, von einer Substanz ist“<sup>22</sup>? Wurde hier nicht die metaphorische Bedeutung der Sohnes-Metapher – die Erwählung von Menschen, etwa der Könige Israels, zur besonderen Gottesnähe und Gottes-Repräsentanz – „vereinigt“ und damit in *einem* Menschen verabsolutiert? Man kann diese Tendenz zur „Vereinzigung“ mit *Paul Knitter* der Sprache der Liebe zurechnen: In ihr ist ja die Geliebte *die Einzige*, der ich mich ganz und gar hingebe – die einzige *für mich*, sodass es weder logisch noch existentiell ins Gewicht fällt, dass andere anderen Bezugspersonen ihrer Liebe das Prädikat „einzig“ zuerkennen.<sup>23</sup>

Wo das Prädikat „einzig“ erfahrungssprachlich gebraucht wird, da ist es Merkmal eines doxologischen Sprachgebrauchs und deshalb – so John Hick – gerade nicht metaphysisch wörtlich zu nehmen. Ist aber erst einmal die spekulativ-metaphysische „Vereinzigung“ des göttlichen Mittlers beiseite geräumt, so öffnet sich – nach Hicks Einschätzung – der Raum für eine erfahrungsbezogene Auslegung der christologischen Formelsprache. Dann meint die Rede von der hypostatischen Union – davon also, dass Jesus Christus „unvermischt und ungetrennt“ wahrer Mensch und wahrer Gott sei (DH 302) – nichts anderes als die „Vereinigung von göttlichem und menschlichem Handeln, die immer dann geschieht, wenn Gottes Gnade im Leben eines Mannes oder einer Frau wirksam wird“. Sie behauptet dies freilich für Jesus von Nazaret „auf vollkommene Weise“. So könnte man durchaus sagen, „das Leben Jesu sei sowohl ein göttliches als auch ein menschliches Ereignis gewesen“<sup>24</sup>, Ereignis des Göttlichen im wahrhaft Menschlichen. Dieses Zugänglichwerden des Göttlichen im Menschlichen ließe sich als Inspirationsereignis beschreiben. Die Einheit Jesu Christi mit Gott ereignete sich dann also darin, „dass Gott den menschlichen Geist Jesu so erfüllte und motivierte, dass in ihm auf einzigartige Weise jene

---

<sup>22</sup> Ebd., 156.

<sup>23</sup> Vgl. Paul Knitter, *Ein Gott – viele Religionen*, 123f.; vgl. John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, 166.

<sup>24</sup> John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, 162.

Beziehung des Menschen zu Gott voll verwirklicht wurde, in der die geschöpfliche Bestimmung des Menschen liegt“.<sup>25</sup> Und direkt bezogen auf das Dogma von *Chalkedon* von Jesus Christus, dem wahren Menschen und wahren Gott, schlägt Hick mit *Geoffrey W. H. Lampe* die Deutung vor: „... bei der Vereinigung einer personalen Gottheit mit einer menschlichen Persönlichkeit kann es sich nur um eine vollkommene Form der Inspiration handeln“<sup>26</sup>, um eine geschichtliche Wirklichkeit, die mehr oder weniger darin aufging, diese Inspiration zu leben.

Bei genauerer Prüfung des Wortlauts bei Lampe gibt Hick freilich zu bedenken, ob sich die Behauptung einer *vollkommenen* Form der Inspiration, die zu einer *einzigartigen* Beziehung Jesu zum göttlichen Vater geführt habe, im Sinne einer Überlegenheit über alle anderen Inspirationsereignisse verstanden werden könne und so zugespitzt geltend gemacht werden müsse. Er bezweifelt, dass „unser Wissen über den historischen Jesus ausreicht, um solche absoluten Aussagen über ihn zu machen, wie die, dass sein ganzes Leben eine vollkommene Verkörperung des Paradoxons der Gnade oder der göttlichen Inspiration war.“<sup>27</sup> Letztlich bezeugten alle Behauptungen über eine Höchstgeltung oder Einzigkeit der Glaubensbezugsperson Jesu Christi, „dass Jesu Leben und Lehre mich weiterhin herausfordern und inspirieren und dass die Gemeinschaft seiner Jünger für mich eine spirituelle Heimat bildet.“ Und dies schließt – so Hick – „weder aus, dass es andere Menschen gibt, die auf anderen Wegen innerhalb anderer religiöser Traditionen von Gott erreicht wurden und werden, noch schließt es aus, dass mich das Licht aus jenen anderen Strömen des religiösen Lebens ebenfalls erleuchten kann.“<sup>28</sup> Verschiedene Inspirationen müssen einander nicht notwendigerweise negieren. Und sie müssen sich dann auch nicht gegeneinander als exklusiv behaupten.

So steht als Fazit für die von John Hick versuchte erfahrungsnahe Reformulierung der altkirchlichen Christologie ein Christuszeugnis, das nach seiner Auffassung den ersten Zeugen historisch zugetraut werden darf und auch den Zeitgenossen des 20. und 21. Jahrhunderts durchaus nachvollziehbar sein kann: Die Urzeugen hielten „Jesus nicht selbst für Gott, doch wurde Gott für sie durch Jesus auf herausfordernde und verwandelnde Weise wirklich, weil Jesus völlig offen für Gott und ganz Gottes Diener und Stell-

---

<sup>25</sup> Geoffrey W. H. Lampe, *God as Spirit*, Oxford 1977, 11; zitiert bei John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, 163.

<sup>26</sup> Geoffrey W. H. Lampe, *God as Spirit*, 12; John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, 163f.

<sup>27</sup> Ebd., 165.

<sup>28</sup> Ebd., 166.



vertreter (und somit, im hebräischen Sinn, Sohn Gottes) war“<sup>29</sup>; weil er die vollkommene Inkarnation und so auch das inspirierte Instrument des Geistesgeistes war.

John Hicks so einleuchtende These hat ihren Preis: Sie entzieht sich der Frage – ja sie macht diese Frage geradezu unsichtbar –, ob christlich behauptet werden darf (und behauptet werden muss), dass Gott durch seinen Geist die Existenz Jesu Christi ganz und gar bestimmte und ihn zu Gottes erlösendem Dasein in der Welt der Menschen machte. Hick würde diese Behauptung vielleicht für überflüssig halten, da sie „mehr behauptet“ als erfahren werden kann. Aber sie antwortet eben doch auf die Frage, ob Gott skandalöserweise *genau so* in der Welt der Menschen gegenwärtig sein will – und was das für Gott selbst bedeutet. Diese Frage scheint keineswegs sinnlos zu sein, denn sie fragt nach der entscheidenden Bestimmung christlichen Gottesverständnisses. Auf sie kann man aber nicht wieder in der Erfahrungssprache antworten, denn sie fragt danach, wofür die Erfahrungen mit Jesus, dem Christus, sprechen, was sie theologisch bedeuten.

Wenn die Theologie mehr als das zu sagen versucht, was Erfahrungssprache sagen kann und sagen will, so ist das keineswegs nur und in jedem Fall „erfahrungsferne Spekulation“ im Medium hellenistischen Geistes oder religionsphilosophisch-hellenisierende Komplizierung des einfachen biblischen Glaubens. Theologie fragt weiter, weil Erfahrungen mit dem Gottes-Menschen Jesus Christus und sein Lebens- wie sein Sterbens-Zeugnis zu denken geben und Fragen aufwerfen. Die Erfahrungen mit Jesus von Nazaret, die das Christus-Zeugnis hervorriefen, er sei in Person und bis zum Kreuz der „Immanuel“ (der „Gott mit uns“; Mt 1,23), werfen etwa die Frage auf, wie Gott in einem sterblichen und sterbenden Menschen da sein und wie ein Mensch Gottes Gegenwart sein kann, ohne aufzuhören, ein Mensch zu sein. Diese Frage wird in der kulturell-religiösen Umwelt des Hellenismus, in der man sich von Göttern in Menschengestalt und ihren Kapriolen zu erzählen wusste, besonders dringlich gewesen sein. Aber sie verlangte vor allem deshalb nach einer Antwort, weil die frühen Christen ihren jüdischen Mitgläubenden gegenüber Jesus als Bezugsperson ihres Glaubens kennzeichnen mussten, ohne den strengen Monotheismus Israels zu verletzen. Die Bekenntnisformulierungen, zu denen man in den ersten Jahrhunderten der Christentumsgeschichte gefunden hat, nahmen damalige Denkmöglichkeiten und Vorstellungsmodelle in Anspruch. Aber das heißt nicht, dass sie in ihrer Glaubensbedeutung auf den damaligen Vorstellungshorizont beschränkt sind oder

---

<sup>29</sup> Ebd., 157.

nur noch da von Bedeutung sind, wo sie in die „Erfahrungssprache“ unserer Zeitgenossen „übersetzt“ werden können.

Die trinitätstheologisch-christologischen Antwortversuche dachten in zwei Richtungen. Zunächst gewissermaßen *von oben*, von Gott her: Ein Gott, der sich in einem sterblichen und sterbenden Menschen selbst vergegenwärtigen kann, ist so selbst-mächtig und beziehungswillig, dass er sich nichts damit vergibt, in einer menschlich-endlichen Wirklichkeit da zu sein und ganz er selbst zu sein. Ein reicher und mächtiger Herrscher vergäbe sich etwas, wenn er – nicht nur zum Schein, sondern bis zur letzten Konsequenz – mit Armen und Machtlosen zusammen lebte. Er verlöre seinen Reichtum und seine Macht; er verlöre, was ihn reich und mächtig macht. Kierkegaards Parabel vom reichen König und dem Bettelmädchen vergegenwärtigt ja genau diesen Frageimpuls. Bei Gott muss es also anders sein als bei den Mächtigen dieser Welt. Er sucht die Gemeinschaft mit den Armen und Sterblichen. Er will mit ihnen sein, damit sie mit ihm sein, den guten, lebensschaffenden Geist empfangen und so wahrhaft leben können. Das Mit-den-Menschen-Sein, ja Ein-Mensch-unter-Menschen-Sein bedeutet hier nicht Selbstaufgabe. Es bedeutet für Gott nach dem Glauben der Christen Teilnahme (am menschlichen Leben), damit die Menschen am göttlichen Leben teilhaben können. So wird die „Bewegung“ Gottes selbst, die Bewegung, die Gott so sehr entspricht, dass sie gleichsam sein Innerstes ausmacht – sein „Herz“ offenbart – als Sendung seines Sohnes in die Menschenwelt vorgestellt, damit die Menschenwelt nicht länger rettungslos gottlos sei, nicht länger gott-verlassen: Christus Jesus „war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat Gott ihn über alle erhöht ...“ (Phil 2,6–9). Er, der „in seiner Schwachheit gekreuzigt“ wurde, „lebt aus Gottes Kraft“. So werden alle, die mit ihm Gemeinschaft haben, „zusammen mit ihm ... aus Gottes Kraft leben“ (2 Kor 13,4; vgl. Röm 5,10.17; 6,23). Der 1. Johannesbrief zieht die Konsequenz, die das Christusbekenntnis fortan bestimmte: „Er (der Sohn Jesus Christus) ist der wahre Gott und das ewige Leben“ (4,20) – „wer den Sohn hat, hat das Leben ...“ (4,12a). Der „wahre Gott“ aber ist so Gott, dass er zuinnerst von der Liebe bewegt wird, sie in sich selbst lebt und sie in der Gemeinschaft mit denen leben will, die seine Liebe erwidern können. Das ist der Ursprung der Trinitätslehre in der Alten Kirche – und zugleich damit die Absage an einen Gott, der von der Endlichkeit und

dem Bösen unberührt bei sich selbst bleiben will und die ihm eigene Vollkommenheit immer schon in „splendid isolation“ lebt.

Die Fragen, die das Christus-Bekenntnis aufgab, gingen aber auch in die entgegengesetzte Richtung, also gewissermaßen *von unten nach oben*: Was bedeutet es für einen Menschen – sein Menschsein –, Gottes Weltgegenwart zu sein? Muss er sich als Mensch zurücknehmen und sein Menschsein auslöschen lassen, damit er für seine Mitmenschen Ort der Gottbegegnung, der Gotteserfahrung sein kann? In einer langen Geschichte christologischer Lehrstreitigkeiten wurde immer deutlicher herausgearbeitet, dass Gottes Selbstvergegenwärtigung das Menschsein Jesu von Nazaret nicht geschmälert, sondern ganz und gar in Anspruch genommen, es herausgefordert hat. Es ist seine „Speise“, den Willen des Vaters zu tun und ihn so selbst greifbar zu machen (Joh 4,34). Jesus findet – modern gesprochen – seine personale Identität darin, Gottes Willen als den eigenen mitzuwollen und dafür da zu sein, dass dieser gute Wille geschehen kann. Er wird ganz Mensch, da er ganz Gottes Wirklichkeit in dieser Welt wird. Und deshalb wäre es falsch zu sagen, nur „etwas“ an ihm – sein Inneres, seine „Seele“, oder was auch immer – sei „göttlicher Natur“ und alles andere – etwa der Leib oder sein eigener Wille – hätte dem aufgeopfert werden müssen, sie hätten demnach keine menschliche Eigenwirklichkeit sein dürfen. Die Person-Identität eines Menschen gewinnt ihre Bestimmtheit ja generell aus der Herausforderung, der ein Mensch folgen, in die er sein Leben „investieren“ will. Sie ist seine Antwort auf das Wort – wenn es gut geht: auf das Versprechen –, dem er glauben und Folge leisten will. Wenn es nicht gut geht, ist dieses Wort ein Fluch, gebrochenes Versprechen, bloße Forderung. Und der Mensch, dem es gilt, muss „daran glauben“ oder sich davor zu schützen versuchen. Jesu Leben, seine Lebensbotschaft, die in Verkündigung und Lebenszeugnis „beredt“ wurde, war die Antwort auf die Sendung durch den göttlichen Vater. Und diese Sendung sollte der Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit Gottes Geltung verschaffen, sollte sie bezeugen und die Menschen dafür gewinnen, sich von ihr ergreifen zu lassen. Jesu Lebensbotschaft bezeugte seinen Menschengeschwistern das Wort – Gottes Sich-den-Menschen-Versprechen –, auf das sie die Antwort war, so genau und authentisch, dass man mit *Hans Urs von Balthasar* sagen kann: An seiner „Antwort haben wir das Wort“<sup>30</sup>, jenes Wort, in dem Gott sich rückhaltlos selbst mitteilte.

---

<sup>30</sup> Hans Urs von Balthasar, *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, 98.

In der kirchlichen Lehr- und Bekenntnisentwicklung führten die beiden Fragerichtungen „von oben nach unten“ und „von unten nach oben“ zu einem Artikulationsversuch des Christusbekenntnisses, der – in einer damals erreichbaren, z. T. auch ad hoc neu geprägten Begrifflichkeit – die Identität der Menschheit und Menschlichkeit Jesu von Nazaret als die personale Identität des ewigen Gotteswortes aussagten. Es macht sein Menschsein aus, das Wesens-Wort Gottes zu sein: als die menschliche Antwort, die selbst identisch ist mit dem Wort; in unverkürztem Menschsein, aber auch als die unverkürzte „wesensgleiche“ Welt-Wirklichkeit und Gotteswirklichkeit des Wortes.

Das *heilige Pneuma* aber ist die „Macht“ der beziehungsmächtigen Selbstvergegenwärtigung Gottes, die ihn selbst bewegt, mitten in Leiden und Tod erlösend gegenwärtig zu werden. Der heilige Geist ist die Macht der Inspiration, die es vermag, Gott in einem Menschen so zu vergegenwärtigen, dass sein Menschsein nicht geschmälert wird, sondern zur Vollendung kommt: in Gott selbst „Platz hat“, sodass der aus dem Geist „Gezeugte“ und mit ihm „Gesalbte“ vorausgeht, den ihm Nachfolgenden hier eine Bleibe zu bereiten. Der Geist, der im Menschensohn Jesus Christus Gott ganz vergegenwärtigte, ohne sein Menschsein zu beschneiden, will auf alle Menschen übergreifen. Dieses Ergreifen enteignet die Gott-Ergriffenen indes nicht ihrer Menschen-Wirklichkeit. Er macht sie vielmehr zu Menschen, denen Gott im tiefsten und vollkommensten Sinn zugute kommt, sodass sie Menschen werden können, die in der Gottes-Gemeinschaft wahrhaft menschlich werden. Mit dieser Einsicht öffnete sich die Christologie in der Alten Kirche zur expliziten Trinitätslehre.

Die Trinitätslehre expliziert die Christus-Erfahrung und die Pneuma-Erfahrung der Christen. Beide sind konstitutiv für ihr Gottesverhältnis, für ihr Verständnis des Daseins Gottes in der Welt der Menschen. Weil dieses Dasein dem Sein Gottes in und aus sich selbst nicht äußerlich ist – Gott ist ja in seinem Dasein ganz er selbst und als er selbst gegenwärtig –, sind der Christus und der Geist Gottes eigene Wirklichkeiten. Sie sind nicht nur Vermittlungsgestalten, in denen Gott sich eines ihm äußerlichen Kommunikations-Mediums bedienen würde. Damit ergibt sich aber eine Spannung zum strengen Monotheismus des Alten Testaments, die theologisch auszutragen ist – und zu einer begrifflich zunehmend ausdifferenzierten Theologie nötigte. Unverständlich und spekulativ verstiegen erscheint die Trinitätslehre indes nur, wenn sie nicht mehr aus dieser Spannung heraus artikuliert, sondern gewissermaßen als theologische Rekonstruktion des göttlichen

Innenlebens durchgeführt wird. Ich will nun versuchen, diese Spannung noch genauer zu beschreiben und so das „nervöse Zentrum“ des christlichen Trinitätsglaubens zu identifizieren.

### *7.8 Das nervöse Zentrum des christlich-trinitarischen Gottesglaubens*

Dieses „nervöse Zentrum“ des Trinitätsglaubens, das die so spannungsreichen, mitunter so zwiespältigen Lehrauseinandersetzungen der ersten fünf Jahrhunderte zentriert und in der „Sache“ nachvollziehbar macht, liegt in der herausfordernden Unausweichlichkeit, mit der sich den Christen die Erfahrungen der Gottesnähe in Jesus Christus und im heiligen Pneuma als Erfahrungen der Gottes-Gegenwart erschloss: In ihnen identifizierte sich den Christen Gott selbst; in ihnen machte er den Glaubenden die schlechthin heilsame Gottes- und Mensch-Zukunft zugänglich. Aber wie kann sich der „all-mächtige“ Gott in der abgründigen Ohnmacht des Gekreuzigten und der oft so „schwachen“ Einladung des Pneumas in die Reich-Gottes-Praxis Jesu identifizieren? Wie kann sich seine Zukunftsmacht erschließen mitten in den Abgründen des Scheiterns: des Scheiterns an menschlicher Bosheit, an der Unausweichlichkeit des Todes, am Gefangensein menschlicher Freiheit in den Leidenschaften der Selbstbehauptung? Wie kann es Gott *definieren*, sich all dem auszusetzen? Würde es ihm in seiner vollkommenen Selbst-Mächtigkeit nicht unbegreiflich widersprechen, würde es ihn nicht unerträglich begrenzen, sich so zu definieren? Ist das nicht tatsächlich und unauflöslich allen denkenden und frommen Menschen – nicht nur den Heiden und den Juden – Ärgernis und Torheit (1 Kor 1,18-25)? Wie kann all das gewissermaßen in Gott selbst „hinein gehören“? Wie kann es sein Wesen ausmachen, so unter den Menschen und für sie da zu sein? Ist dieses Dasein in der Menschenwelt und ihren Abgründen nicht doch nur das Dasein von Gottesmenschen und Gotteskräften, die Gott zutiefst verbunden sind bzw. irgendwie aus ihm hervorgehen – die „etwas von Gott in sich haben“ –, aber nicht selbst Gott sind und ihn deshalb auch nicht mit letzter Verbindlichkeit identifizieren?

Die *Erinnerung* an das Gotteszeugnis Jesu Christi, an die Gottes-Erfahrung, die die apostolischen Erst-Zeugen mit ihrem Meister Jesus Christus machten, die Erfahrung der Jünger

und Jüngerinnen „zweiter Hand“ (*Søren Kierkegaard*<sup>31</sup>) mit dem heiligenden heiligen Geist, der sie an Gottes Heilswirklichkeit teilhaben ließ, indem er sie mit Jesus Christus dem Gekreuzigten und Auferweckten verband, ja in ihn und seinen Weg „einpflanzte“ (vgl. Röm 6,5), geriet in äußerste Spannung zu den Selbstverständlichkeiten eines rational verantworteten Gottesglaubens. Sie geriet in Konflikt mit der Selbstverständlichkeit eines von höchster Macht und Vollkommenheit bestimmten Gottesgedankens, gewiss auch mit Traditionen biblischer Gottesrede und Gottes-Gedenkens. Diese Spannung ist in der frühen Kirche seit dem zweiten Jahrhundert nicht allein, aber entscheidend angesichts eines hellenistisch geprägten Gott-Denkens wahrgenommen worden und so auch in der Auseinandersetzung mit seinen Selbstverständlichkeiten, weithin auch im Denkmilieu seiner Begrifflichkeit durchgearbeitet worden. Diese Durcharbeitung war aber gerade nicht gleichbedeutend mit dem mehr oder weniger ungehinderten „Einströmen des Griechentums, des griechischen Geistes“ in die christlichen Glaubensüberlieferungen.<sup>32</sup> Sie vollzog sich vielmehr in einem langen Prozess, in dem man mühsam und mit manchen Fehlschlägen versuchte, der biblisch-christlichen Glaubenserinnerung und Geisterfahrung im hellenistischen Kontext eine einigermaßen angemessene Sprache zu „erobern“. Der Komplexität dieses Prozesses sind Konformitätsthesen, nach denen sich das Christentum mit dem griechischen Geist mehr oder weniger organisch verbinden konnte<sup>33</sup>, ebenso unangemessen wie plakative Kontrastthesen, denen zufolge der christliche Glaube durch Hellenisierung um sein Wesen gekommen sei.<sup>34</sup> Vom „nervösen Zentrum der Trinitätslehre“

<sup>31</sup> Vgl. das fünfte Kapitel der „Philosophischen Brocken“, in: Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 10. Abteilung, Taschenbuchausgabe Gütersloh 1991, 85–107.

<sup>32</sup> So Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 120f.

<sup>33</sup> Joseph Ratzinger, der – eher harmonistisch – von einer „in Jesus Christus vermittelten Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ sprechen kann, vertritt gleichwohl keine undifferenzierte Konformitätsthese. Vgl. seinen Beitrag: Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: F. König – K. Rahner (Hg.), *Europa – Horizonte der Hoffnung*, Graz – Wien – Köln 1983, 61–74, hier 68.

<sup>34</sup> Solche Kontrastthesen haben indes eine wichtige Korrekturfunktion, insofern sie darauf verpflichten, den „Übersetzungsverlust“ nicht zu verdrängen, der mit der theologischen Verwendung nachbiblisch-hellenistischer Begrifflichkeit und hellenistisch vorgeprägter Denkmodelle jeweils verbunden war. Antikes Musterbeispiel für die Kontrastthese ist *Tertullians* Entgegensetzung von Athen und Jerusalem: „Was also haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche? Die Häretiker mit den Christen? Unsere Unterweisung kommt aus der Säulenhalle Salomos, der ja selbst überliefert hatte, dass man den Herrn in der Einfalt des Herzens suchen müsse. Wir haben nach Jesus Christus keine Neugier nötig, und nach dem Evangelium keine Forschung“ (*De praescriptione haereticorum*, 7,9–12). Diese Entgegensetzung ist vielfach aufgegriffen und in verschiedene Richtungen zugespitzt worden. Besonders aufschlussreich und radikal geschah dies vielleicht bei dem jüdisch-russischen Religionsphilosophen *Leo Schestow* (vgl. dazu die vorzügliche Darstellung von Michaela Willeke, *Lev Šestov: Unterwegs vom Nichts durch das Sein zur Fülle. Russisch-jüdische Wegmarken zu Philosophie und Religion*, Berlin 2006; von Schestow selbst vgl. *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, dt. München 1994). *Johann Baptist Metz* hat sich ebenfalls auf diese Entgegensetzung bezogen, um gegen eine entspre-

gingen offenkundig Fragen und Artikulationsbedürfnisse aus, die zu einer Vergewisserung des Geglaubten im Gegenüber zu weitgehend hellenistisch geprägten Begrifflichkeiten und Vorstellungsmodellen nötigten und dabei zugleich von ihnen Gebrauch machten, nicht ohne sie dabei z. T. durchgreifend neu zu fassen. Lässt sich genauer sagen, zu welchen Klärungen man sich im hellenistischen Umfeld herausgefordert sah, um in einer hellenistisch geprägten *Oikumene* die Spezifität der neutestamentlichen Gottes-Zeugnisse zur Geltung zu bringen?

Gegen den *mittleren Platonismus* war zur Geltung zu bringen, dass Gott in *dieser* Welt – in der Welt der Unvollkommenheit, des Leidens, der Sünde – gegenwärtig werden kann. Seine göttliche Vollkommenheit hindert ihn gerade nicht daran, sich mit dieser Welt einzulassen, an ihr Anteil zu nehmen, um den Menschen an sich, an der Gottesherrschaft Anteil zu geben. So gehört Jesus, der Messias, nicht nur in die Reihe religiös vorbildhafter Menschen, die sich von Gott gehorsam in Dienst nehmen ließen und sich seiner Vollkommenheit soweit als möglich ethisch anzugleichen versuchten. Er war auch nicht „nur“ einer der Menschen, die in der Menschenwelt die Dimension Gottes zu repräsentieren beanspruchten; er gehörte nicht „nur“ in die Reihe menschlicher Vermittlergestalten, die den Weg der Menschen zum Göttlichen darstellten, ihn lehrten und zu ihm aufforderten. In ihm öffnet Gott den Menschen neu die *Koinonia* eines guten, heilvollen Zusammenlebens zwischen Gott und den Menschen. In ihm nimmt er das unglückliche, von der Sünde entfremdete und von der Macht des Todes beherrschte Menschsein in sich hinein, damit es auf ihn hin und schließlich in ihm Heil fände.

Das darf aber nicht heißen, dass Gottsein und Menschsein „vermischt“ würden – dass die Unvollkommenheit des Menschseins nun auch von Gott ausgesagt werden müsste, weil die Menschen sie in ihn „hineingetragen“ hätten. Gottes Vollkommenheit ist vielmehr so zu verstehen, dass Gott dem Anderen seiner selbst in vollkommener Weise an sich Anteil geben kann. Gott ist so vollkommen, dass er *seines Anderen* fähig ist, dass er es nicht von sich ausschließen muss – wenn dieses Anderssein nicht aus der bewussten und frei ge-

---

chende Formulierung *Joseph Ratzingers* deutlich zu machen, dass die Bibel ein Denk- und Geistesangebot bereithält, das christlich allzu schnell in den Hintergrund gedrängt wurde (und immer noch wird?), wenn man das Modell einer mehr oder weniger organischen Verbindung von biblischem Glauben und hellenistischem Geist favorisiert (vgl. von Metz u.a.: *Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist*, in: E. Stegemann – M. Marcus (Hg.), „Das Leben leise wieder lernen“: jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Shoah, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 149–152 bzw. *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften*, in: A. Honneth (Hg.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1989, 733–738).

wollten Selbst-Abschließung der Menschen gegen ihn resultiert (gegen diese freie Entscheidung setzt er sich nicht in göttlicher Souveränität durch). In Jesus, dem Christus, realisiert sich diese göttliche Vollkommenheit mit einzigartiger Konsequenz: Gott wird sein Anderes und bleibt er selbst. Sein Logos wird „Fleisch“. Gottes Selbst-Mitteilung wird mitmenschlich Person. Sie geschieht in einem Menschenleben, als dieses Menschenleben. Das Menschenleben des Messias Jesus ist nun Gottes Selbst-Mitteilung – und *bleibt es*. So ist das Menschenleben Gott nicht äußerlich; sein Anderes ist ihm selbst „zuinnerst“: Er nimmt – in räumlicher Metaphorik gesprochen – alle Abgründe des Menschseins in sich hinein, so dass die Menschen mit all ihrem Elend in ihm einen „utopischen“ (nicht mehr welthaft vorkommenden) Ort haben: Gott als *māqōm*.

Im hellenistischen „Milieu“ zieht diese Aussageintention Begriffe an sich, die dem biblischen – und so auch dem rabbinischen – Milieu fremd sind. Sie zieht diese Begriffe an, gibt ihnen einen neuen Zusammenhang, in dem sie nun anderes sagen, in dem sie überhaupt erst zu den Begriffen werden, die dann eine über den Horizont des Hellenismus weit hinausreichende Wirkungsgeschichte entfalten; so etwa die Begriffe Person ( $\mathbf{B\Delta} \bar{\Phi} \mathbf{T} \mathbf{B} \cong <, \Downarrow \mathbf{B} \bar{\Phi} \partial \forall \Phi \mathbf{4} \mathbf{H}$ ), Natur oder Wesen ( $\cong \Leftrightarrow \Phi : \forall, \mathbf{N} \beta \Phi \mathbf{4} \mathbf{H}$ ). Die Theologie arbeitet diese Begrifflichkeit aus, um zum Ausdruck zu bringen, was die Begriffe vorher gar nicht sagen konnten – und ja auch gar nicht sagen mussten: Gott vermag es, im Menschsein Jesu, des Christus, als er selbst vollkommen da zu sein, in diesem Menschsein *Er selbst* zu sein. Gott ist im Menschsein Jesu, des Christus, er selbst und als er selbst gegenwärtig, ohne dass dieses Menschsein in seiner Menschen-Wirklichkeit aufgehoben um seine Menschlichkeit gebracht wird. Davon spricht das Dogma von der *hypostatischen Union*: Das Menschsein Jesu, des Christus ist dem Logos, dem Geschehen der Selbstmitteilung Gottes, so vollkommen geeint, dass es Menschenwirklichkeit bleibt, vollkommene Menschenwirklichkeit wird, und doch zugleich Gottes eigene Wirklichkeit ist. Der Person-Sinn dieser menschlichen Wirklichkeit ist es, Gottes Wesenswort – seinen Logos – menschlich und dennoch zuverlässig zur Sprache zu bringen: in der Sprache menschlicher Gesten und Worte, in der Sprache eines wahrhaft Gott entsprechenden Lebens. Diese Einung des Menschen mit dem Göttlichen gibt allen Menschen einen Ort „in Gott“. Gott erweist sich – im rabbinischen Bild gesprochen – als der utopische und dennoch höchst reale Ort, an dem sie vollendet sein werden, wozu sie gerufen sind.



In vergleichbarer Weise könnte man vielleicht sagen, das heilige Pneuma sei der Reich-Gottes-Leidenschaft hypostatisch geeint, die die Menschen ergreift und mit dem guten Willen erfüllt, Gottes gutem Willen Raum zu geben, seinem Geschehen zu dienen, es herbeizurufen. Die Reich-Gottes-Leidenschaft ist eine welthafte Wirklichkeit; menschlich gesprochen: jene „Motivation“, in der die Menschen die Möglichkeit ergreifen können, sich – in Freiheit – auf eine ihnen in höchstem Maße faszinierende und erstrebenswerte Zukunft ihres Daseins hin zu entwerfen. Dieser menschlich-welthaften Motivations-Wirklichkeit eint sich Gott in seinem Heiligen Geist. Sie ist und bleibt dabei eine menschlich-welthafte Wirklichkeit. So kann sie in und unter Menschen Wirklichkeit werden und ihr Menschsein erfüllen: als jene „Geist-Atmosphäre“, die den Menschen innerlicher ist als sie selbst sich in ihrem Innern nahe kommen können<sup>35</sup>; als der Geist-Atem, der sie von ihrem Innersten her aufatmen, aufleben lässt in jene Zukunft hinein, die sich ihnen hier als zutiefst erstrebenswert öffnet.

Das Pneuma ist hier nicht hellenistisch das Andere Gottes, ein weiteres Göttliches womöglich, aus dem dann hervorgeht, was den Kosmos beseelt und ordnet. Gott ist sein Pneuma und darin seines Anderen fähig. Das heißt pneumatologisch: Er ist in der welthaften Wirklichkeit eines „Motivationspotentials“ als er selbst gegenwärtig, aus der sich menschliches Motiviertein – die menschliche Leidenschaft für Gottes Herrschaft – speisen kann. Und das schließt ein: Er ist so vollkommen, dass er es auf die Zustimmung der Menschen ankommen lässt. Er nimmt es auf sich, zurückgewiesen zu werden. Gott ist der Ort der Freiheit. Er selbst riskiert Freiheit und das Scheitern an der nicht gegebenen oder nicht aufrecht erhalten Zustimmung. Das Scheitern an der Freiheit der Menschen ist eben nicht nur endlichen Vermittlergestalten zuzurechnen. Gott selbst will in seinem Geist die Menschen anrühren und riskiert, dass sie sich nicht anrühren lassen. So darf in seinem Namen niemals Zwang ausgeübt werden. Das Frei-Lassen macht ja sein eigenes Dasein für die Menschen aus.

Das bedeutet aber: Ohne dass die menschlich-welthafte Wirklichkeit dadurch geschmälert würde, ist dieses in der Welt der Menschen reale „Motivationspotential“ ganz Gottes Wirklichkeit, das Dasein seiner Geist-Leidenschaft. Er hat sich vollkommen in die Reich-Gottes-Leidenschaft hineingegeben, die den Messias Jesus zuinnerst beseelte, da er ganz

---

<sup>35</sup> Zur Geist- und Abergelster-Metaphorik der *Atmosphäre* und zu der grundlegenden Bedeutung einer Unterscheidung der die Atmosphären jeweils bestimmenden „Geister“ vgl. Martin Hailer, *Gott und die Götzen*, 394f.

aus diesem Pneuma lebte. Der Messias Jesus lebte die Reich-Gottes-Leidenschaft, und sie ging von ihm aus: Er teilte sie den Seinen mit, da er ihnen seinen Geist und den Geist des Vaters „zuhauchte“. Im heiligen Pneuma, in dieser der Reich-Gottes-Leidenschaft hypostatisch geeinten, wirksamen Gottes-Gegenwart öffnet sich Gott selbst den Menschen, damit sein Pneuma die Leidenschaften der Menschen, ihre Hoffnungen wie ihre Hoffnungslosigkeiten in sich aufnehme und ihrer Sehnsucht den Ort gebe, an dem sie lebendig werden und sich entfalten kann.

Gott ist *māqōm*: der Ort der Menschen, des Menschlichen. Er nimmt die Menschen, ihr Menschlich-Allzumenschliches in sich hinein. Er ist selbst dieses Hineinnehmen. Und er ist alles, was er ist, ganz: das Dasein seines Logos in der Welt der Menschen, im Anderen seiner selbst – dem unendlich aufschlussreichen, ausgesetzten, hingemordeten Menschenleben Jesu, des Christus; das Dasein des heiligen Pneuma, aus dem er lebte, das er den Seinen hingegeben hat, damit auch sie in ihm und aus ihm leben. Das „nervöse Zentrum“ der kirchlichen Trinitätslehre wird von der doppelten Frage markiert: Wie kann in all dem Gott Er selbst sein? Wie kann das alles „in Gott hineingehören“? Es kann ihm ja nicht bloß äußerlich zugefügt sein. Das würde jedem denkbaren Begriff der göttlichen Vollkommenheit widersprechen.

Die Dramatik der trinitätstheologischen Lehrentwicklung ist wesentlich davon bestimmt, dass man die vollkommene Präsenz Gottes in seinem welthaften Dasein – in Jesus, dem Christus; in der von seinem heiligen Pneuma inspirierten Reich-Gottes-Leidenschaft – gegen die Neigung zur Geltung bringen wollte, dieses Dasein nur als „halbgöttlich“ anzusehen und so aus Gott „herauszuhalten“, was doch ganz in ihn hineingehörte. Dieser Neigung Widerstand zu leisten bedeutete, Gottes Gottsein – Gottes Vollkommenheit – neu zu bestimmen. Es verlangte, diese Neubestimmung auch begrifflich zu artikulieren, damit die Zweideutigkeit der Bilder, die Überschwänglichkeit der Zeugnis- und der Gebetssprache das Spezifikum dieses Gottesglaubens im hellenistischen Umfeld mit seinen unübersehbar vielfältigen Gottesvorstellungen und Gottes-Mythen nicht aus dem Blick geraten ließ.

### 7.9 Von den Bildern zu den Begriffen

Gott ist nicht Gott ohne all das, was nach dem Bekenntnis des Glaubens „in ihn hineingehört“: ohne sein Dasein als der Fleisch gewordene Logos und als das heilige Pneuma, in dem er sich der Sehnsucht der Menschen öffnet und sie beseelt. Gott ist nicht Gott, er will nicht Gott sein, ohne die Liebe zu leben, die er ist; und das heißt konkret: ohne die Menschen als seine „Mitliebenden“ zu wollen, sie zu „ergreifen“, damit sie an dieser Liebe Anteil hätten. Er will sie mit sich „zusammenhalten“ und ihnen so den Freiheitsraum geben, sich von seiner Liebe ergreifen und beseelen zu lassen. So mag man in Bildern und einigen bildernahen Begriffen, die der Hilflosigkeit der Bilder zu Hilfe kommen sollen, auszusprechen versuchen, wer und wie dieser Gott ist. Bilder haben die Trinitätslehre immer bestimmt – und präzisierende Begriffe zu Hilfe gerufen. Sie sind dem Bilderreichtum der Bibel wie der hellenistischen Philosophien und Mythen entliehen. Und sie sollen der Vorstellung näher bringen, sie sollen schließlich begreiflich machen, dass es nicht unerträglich naiv oder elementar widersprüchlich ist, sich im Glauben *diesem* Gott verbunden zu wissen. Die Bilder aber rufen nach einer begrifflichen Präzisierung, die ihre Vieldeutigkeit und Missverständlichkeit begrenzt. Das sei an einem für die frühe Kirche repräsentativen Bild exemplarisch deutlich gemacht. *Irenäus von Lyon* gebraucht in *Adversus haereses* immer wieder das Bild der beiden Hände Gottes; zunächst im schöpfungstheologischen Zusammenhang: Gott ist so groß, dass von ihm gesagt werden darf, dass allein „er es ist, der durch sich das All erschaffen, gemacht und ausgestattet hat und umfängt.“ Keine weiteren Mächte und Instanzen haben ihm dabei geholfen. Gott, der Schöpfer, „brauchte sie nicht, um zu machen, was er zuvor zum Dasein bestimmt hatte, gerade als ob er nicht seine eigenen Hände hätte. Denn Wort und Weisheit, Sohn und Geist sind ständig bei ihm, durch die und in denen er aus freiem Willen und Antrieb alles gemacht hat.“<sup>36</sup> So hat er auch den Menschen gemacht: als eine „Mischung von Seele und Fleisch ... nach dem Gleichnis Gottes gestaltet und durch seine Hände gebildet, das heißt durch den Sohn und den Geist, zu denen er gesagt hat: ‚Lasst uns den Menschen machen‘ (Gen 1,26).“<sup>37</sup> Aus dieser schöpfungstheologischen Perspektive aber ergibt sich bei Irenäus unmittelbar die

---

<sup>36</sup> *Adversus haereses* IV, 20, 1. Das trinitätstheologische „Potential“ dieser Metaphorik ist vielfach gesehen und gewürdigt worden, so etwa von Hans Urs von Balthasar, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 151–200 sowie von Josef Wohlmuth in seinem Beitrag: *Trinität – Versuch eines Ansatzes*, in: M. Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg – Basel – Wien 2004, 33–69, hierzu 42.

<sup>37</sup> *Adversus haereses* IV, Vorrede 4.

heilsgeschichtlich-soteriologische und die Aufforderung an das Menschengeschöpf, sich in allem von den beiden Händen Gottes dem endzeitlichen Heil zuformen zu lassen:

„... nicht du machst Gott, sondern Gott macht dich. Wenn du also ein Werk Gottes bist, dann warte auf die Hand deines Künstlers, die alles zum günstigen Zeitpunkt macht, zum günstigen Zeitpunkt von dir aus gesehen, um dessen Erschaffung es geht. Biete ihm dein Herz an, sensibel und nachgiebig, und bewahre die Gestalt, in der der Künstler dich gestaltet hat; hab Feuchtigkeit in dir, um nicht zu verhärten und die Spuren deiner Finger zu verlieren. Bewahre aber die Gestalt, dann steigst du zum Vollkommenen auf; denn durch Gottes Kunst wird der Lehm in dir verborgen. Seine Hand hat die Substanz in dir geschaffen; sie wird dich von innen und außen mit purem Gold und Silber überziehen ... Etwas zu schaffen ist bezeichnend für die Güte Gottes, geschaffen zu werden aber bezeichnend für die menschliche Natur. Wenn du ihm also gibst, was du beiträgst, das heißt den Glauben an ihn und die Unterordnung, dann nimmst du seine Kunst an und bist ein vollkommenes Werk Gottes.

Wenn du aber nicht an ihn glaubst und dich seinen Händen entziehst, dann liegt der Grund für deine Unvollkommenheit bei dir, weil du nicht Folge geleistet hast, aber nicht bei dem, der dich berufen hat.“<sup>38</sup>

Das Bild der beiden Hände Gottes ist außerordentlich „plastisch“, ein Beziehungs-Bild. Es stellt den Menschen als Kunstwerk Gottes vor, als „work in progress“, dem sich der Mensch darbieten und so zu seiner Vollendung kommen darf; dem er sich nicht entziehen soll, da er ansonsten nicht nur ein Torso bleibt, sondern ein unnützer „Werkstoff“, ein totes, verhärtetes Material, mit dem Gott nichts mehr anfangen kann. Gottes Hände, der Logos und das Pneuma, sind von Anfang an – vor allem Anfang – seine Beziehungswirklichkeiten: die Wirklichkeit seiner Unendlichkeit und Unermesslichkeit, in der er alles umgreift.<sup>39</sup> In ihnen formt er, was er ins Dasein ruft. Mit ihnen formt er die Menschen, die sich seinen Händen bereitwillig darbieten, zur Liebesgemeinschaft mit sich.<sup>40</sup> Sind Logos und Pneuma „nur“ seine Instrumente? Keineswegs. Er ist ja gleichsam ganz in seinen Händen. Seine Sorgfalt, sein künstlerisches Ingenium, seine Allmacht, seine Berufung, sein vollendendes Handeln sind in seinen Händen.<sup>41</sup> Aber sind sie ihm nicht letztlich doch – als die Glieder, in denen er handelt – untergeordnet? Stehen sie seinem künstlerischen, schöpferisch erlösenden Willen denn nicht doch als ausführende Organe zur Ver-

<sup>38</sup> Adversus haereses IV, 39, 2–3.

<sup>39</sup> Vgl. Adversus haereses IV, 19, 2, wo freilich nur von „seiner Hand“ die Rede ist.

<sup>40</sup> Eine kreuzestheologische Entfaltung des Motivs der beiden ausgestreckten Hände Gottes bietet in eindrucksvollen Formulierungen *Cyrrill von Jerusalem*: Gott streckt am Kreuz die Hände aus, um die Welt von dieser Mitte aus heilsam zu umfassen (13. Katechese, Patrologia graeca 33, 805b).

<sup>41</sup> Vgl. Adversus haereses II, 13, 3–4.

fügung? Sind sie nicht von seinem Beziehungswillen als die ihm vollkommen geeinten Organe in Dienst genommen, durch die er die von ihm Erwählten mit sich zusammenbringt und zusammenhält?<sup>42</sup>

Der griechische Prinzipienmonismus scheint es regelrecht zu erzwingen, dass eben nur der Vater Prinzip sein kann. Seine beiden „Hände“ sind allenfalls „prinzipiiertes Prinzip“, dem Alleinprinzip ontologisch und theologisch untergeordnet. Sind diese drei denn tatsächlich in ihrer Göttlichkeit einander vollkommen gleich: der Anfangs- und Ursprungslose, dessen  $(\epsilon\kappa\theta\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma\forall)$  für menschliches Denken und Sprechen unergründliches Mysterium ist, da es nicht hinter das Verursachte und Hervorgegangene zurückdenken kann<sup>43</sup> – und der „eingeborene“ Sohn, mit ihm der Hervorgegangene, die den Ursprungslosen offenbaren, die ihn „handeln“? Könnte das überhaupt noch gedacht werden? Die Metaphern sprechen immer wieder eine andere Sprache. Sie artikulieren ein ontologisches Gefälle, weil sie der biblischen Sprache nahe bleiben: „Der Vater schickt, der Sohn dagegen wird geschickt und kommt.“<sup>44</sup> Der Sohn offenbart den unerforschlichen Vater-Gott, den unergründlichen Ursprung. Die verschiedensten Spielarten der Logos-Spekulation, die einerseits auf die alttestamentliche (präexistierende?) Weisheit, andererseits auf hellenistisch-philosophische Logoskonzepte zurückgreifen, scheinen den Offenbarer – den „Exegeten“ des Vaters – ganz in der Nähe des göttlichen Vater verorten zu können: Er ruhte im Schoß des Vaters (Joh 1,18). Und so kann er zuverlässig von ihm Kunde bringen; so kann er ihn göltig exegisieren. Die biblische Logos-Vorstellung, wie sie im Johannesprolog prominent zum Ausdruck kommt, atmet gleichsam eine personale Intimität zwischen dem Vater und dem Einziggeborenen. Die hellenistischen – stoischen oder mittelplatonischen Logoskonzeptionen – sehen im Logos eher das aus dem Unnennbaren, Jenseitig-Vollkommenen hervorgegangene Schöpfungsprinzip. Es macht die durch es hervorbrachte Schöpfung – und den, aus dem sie ist – der Vernunft des Menschen erkennbar und kann die Menschen in ihrer Vernunft wieder im Göttlichen als dem Prinzip aller Prinzipien „verankern“ bzw. zu ihm zurückführen.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Erst *Basilus von Cäsarea* wird diesem Verdacht endgültig den Boden entziehen; vgl. *De spiritu sancti* VIII, 17d: „Er (Christus) ist nicht Werkzeug, noch leistet er Sklavendienst, sondern er vollendet schöpferisch den Willen des Vaters.“

<sup>43</sup> Vgl. Josef Wohlmuth, *Trinität – Versuch eines Ansatzes*, a.a.O., 62ff.

<sup>44</sup> *Adversus haereses* IV, 6, 3.

<sup>45</sup> Exemplarisch ist hier die Logoskonzeption des *Philon von Alexandrien* (vgl. Giorgios D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandrien*, Würzburg 1976). Der mittlere Platonismus „braucht“ die Vermittlergestalt des Logos aufgrund des von ihm eingeschränkten unendlichen „Abstands“ zwischen dem

Für *Justin* ist der Logos vom „unnennbaren Gott“ gezeugt<sup>46</sup>, „ungetrennt“, aber ein anderer. Er existiert vor aller Schöpfung und ist Schöpfungsmittler<sup>47</sup>, schenkt der menschlichen Vernunft Anteil an sich und damit an der Erkenntnis der Schöpfung und des Schöpfers und wird in Jesus Christus, dem vollkommenen Offenbarer, ein Mensch. Zwar ist der Logos nicht erst im Blick auf die Schöpfung hervorgebracht. Von Ewigkeit her ist er als der (gott-)innere Logos. Zur eigenen Wesenheit aber wird er erst – zur vollen Eigen-Existenz des Sohnes wird er –, da er durch den Schöpfungswillen Gottes gezeugt wird.<sup>48</sup> In Jesus Christus gewinnt dieser ewige Logos seine vollkommene, wahrhaft offenbarende irdische Erscheinungsform. Der Logos – die göttliche Weisheit – gehört also wesentlich auf die Seite Gottes. Aber er ist dem Vater nachgeordnet, der „zweite Gott“ (\*,βϑ,Δ≡H 2, H̄).<sup>49</sup> Die mittelplatonische Figur des „zweiten Gottes“ assoziierte eine Vermittlergestalt, die man als den Hervorbringer der Schöpfung (den „Demiurgen“) und zugleich als den Mittler verstehen konnte, der die Rückkehr der von Gott entzweiten Schöpfung in Gott hinein vermittelte.

Diese Mittlerfunktion schien es zu erfordern, dass im Blick auf die gleichwesentliche Göttlichkeit des Schöpfungs-Logos, der in Jesus Mensch geworden war, kein Zweifel blieb und keine Einschränkung gemacht wurde. Wie könnte der Logos die Schöpfung zu Gott zurückführen, wenn er nicht selbst Gott wäre, sondern letztlich doch nur ein göttlich-menschliches „Zwischenwesen“, das den unendlichen Abstand zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ja nicht einmal in sich selbst hätte überbrücken können? Diese Frage verschärfte sich gerade mit der mittelplatonischen, „negativ-theologischen“ Zuspitzung der Jenseitigkeit Gottes, seiner Unzugänglichkeit, ja Unnennbarkeit. Und sie gewann zusätzliche Brisanz angesichts sehr unterschiedlicher gnostischer Modelle eines Gott-Welt-Dramas, das den ontologischen Abfall und Abstieg vom göttlich Einen zum zerstreut Vielen und dessen Rückwendung zum Einen durch Gnosis (logoshafte Einsicht) erzählte. Die Gnosis neigte zu einem Modell der absteigenden (bzw. aufsteigenden) Vermittlung, in dem es nahe lag, die Hervorgänge des Logos (wie auch des Pneumas) als

---

Unendlich-Vollkommenen und dem Endlich-Vielen, der von den Vielen nicht aus Eigenem überwunden werden kann. Die Verwurzelung der frühchristlichen Theologie im Vorstellungshorizont des mittleren Platonismus arbeitete exemplarisch heraus: Carl Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952/53), 157–195.

<sup>46</sup> Justin, 1. Apologie, 61.

<sup>47</sup> Vgl. Justin, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 128, 3; 56, 11; 62.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 61, 2f.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 56, 4 bzw. 128, 4.

seinsmindere *Emanationen* aus dem göttlich Einen zu verstehen, die gleichwohl die Rückwendung zum Göttlichen vermitteln könnten.

Die Emanationsvorstellung assoziierte einen natürlichen Prozess des „Ausfließens“: Das Eine fließt aus und wird zum Vielen. Dabei zersplittert es seine ontologische Potenz, vermindert sich jedenfalls seine Seins- und Einheitsmacht. Die ersten „Hypostasen“ – Logos und Pneuma – stehen gleichsam am Übergang vom Einen zum Vielen. Sie sind dieser Übergang. Aber wie sollten sie dann aus sich die Einsammlung des Vielen in das Eine ermöglichen können? Die antignostische Argumentation des *Irenäus* setzt genau hier an: Er versteht Emanation als Abtrennung vom ur-einen Ursprung, als *e-missio*. Wenn aber schon der menschliche Gedanke im Denken nicht von seinem lebendigen Grund ausgestoßen wird („non emittitur“), sondern in ihm bleibt, um wie viel mehr gilt für den göttlichen Logos (der göttliche Nous), dass er nicht aus dem göttlichen Grund ausgestoßen wird, sondern als der wahrhaft göttliche ganz und gar Gott zugehört, ganz und gar in ihm ist: „Wenn nämlich der Nous seine Emanation ist, dann ist derjenige, der nach ihrer Lehre (der Gnosis) den Nous emaniert hat, zusammengesetzt und körperlich gedacht; Gott, der emanierte, und der Nous, der emaniert wurde, sind ja getrennt je für sich“. Gott würde zerteilt.<sup>50</sup> Wo aber in Gott selbst schon die Zerteilung – die *e-missio* – anfinge, da könne es keine Rückkehr zum Einen mehr geben.

Dieses Argument trifft eine christologisch und dann auch pneumatologisch zentrale begriffliche Unterscheidung: *missio* (die Sendung des Sohnes<sup>51</sup>) ist *nicht e-missio* (Ausstoßung aus dem göttlichen Urgrund). Die Sendung und der Sendende gehören unauflöslich, ja wesentlich zusammen. Gott ist alles, was er ist, ganz und auf vollkommene Weise.<sup>52</sup> So ist er auch der Sendende und der Gesandte (der Logos) *ganz*. Sendung bedeutet nicht einen „ontologischen Abstieg“ zur Menschenwelt, sondern die Präsenz Gottes in ihr, damit die Menschen der Gotteswirklichkeit neu teilhaftig werden können. Die Metapher des Ausfließens führt christologisch in die Irre. Sie bedeutet in Wahrheit Abtrennung (*emissio*). Sie wird trinitätstheologisch gleichsam überholt von der personalen Metapher des Sendens, die hier freilich so verstanden werden muss, dass der Sendende ganz im Gesandten ist – da der Gesandte am Sendenden Anteil zu geben vermag.

---

<sup>50</sup> Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* II, 13, 4.

<sup>51</sup> Vgl. noch einmal die Stelle *Adversus haereses* IV, 6, 3.

<sup>52</sup> Vgl. *Adversus haereses* II, 13, 3.

Wenn aber der Sendende ganz in seinem Gesandten und damit in seinem Senden ist, so muss diese Sendung in Gott sein, ihn selbst bestimmen. Sie bestimmt ihn, da er immer schon der Vater ist: „Wie kann man ... meinen oder glauben, dass Gott Vater jemals auch nur den geringsten Augenblick ohne die Zeugung dieser Weisheit existiert habe“. Und das bedeutet – so *Origenes* –, dass er „beständig Vater seines eingeborenen Sohnes ist, der zwar aus ihm geboren ist und, was er ist, von ihm erhält, doch ohne jeden Anfang“<sup>53</sup>. Der eingeborene Sohn ist ewig Gottes Weisheit, Gott selbst, weil diese Weisheit Gott vollkommen darstellt, vollkommenes „Prägebild des Wesens Gottes“<sup>54</sup> ist. Weil die Weisheit, die der ewige Sohn ist, „in sich selbst darstellt, was sie den übrigen offenbaren will“, kann sie für „die anderen“ Gottes Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung sein; und sie kann dies nur, weil sie in sich ist (bzw. darstellt), was sie offenbart. Nur deshalb kann der Sohn, der sich der Gestalt Gottes entäußerte, „gerade durch diese Entäußerung uns ‚die Fülle der Gottheit‘ zeigen“<sup>55</sup>. Wie aber ist eine ewige Zeugung denkbar, eine Zeugung ohne Anfang, ohne ein Davor? Nur so, dass in dieser Zeugung immer schon die Mitteilung des göttlichen Wesens geschieht, damit der, dem es mitgeteilt wird, denen Anteil gebe, zu denen er gesandt wird. Es ist eine rein geistige Zeugung, die eben nicht zu einer „Ausstoßung“ (*emissio*) führt, nicht zu einer Zerteilung, wohl aber zur Sendung des Logos in das „Fleisch“, zur offenbarenden Kenosis.

Die Metapher der rein geistigen Zeugung des ewigen Logos geht offenkundig bis an die Grenze des semantisch Nachvollziehbaren. Sie will im gegebenen Kontext zum Ausdruck bringen, dass den anfangslos Gezeugten vom Zeugenden nur dies unterscheidet: dass jener der Zeugende, dieser aber der Gezeugte ist; und dass die Zeugung – als rein geistige – den Gezeugten nicht aus der Vollkommenheit der *einen* Gottheit „ausstößt“, wohl aber seine Sendung in die Welt begründet. In der Welt der Menschen nimmt er „Fleisch“ an, das Menschenleben Jesu von Nazaret, so dass dieses Menschenleben Gottes Dasein unter den Menschen vollkommen bezeugt; ja noch mehr: es in bestimmter Hinsicht selbst ist. Das offenbarende, geschichtliche Dasein Gottes im Logos, der Fleisch angenommen hat und dem Menschen Jesus von Nazaret hypostatisch (personal) geeint ist, ist „nichts anderes“ – nicht weniger göttlich jedenfalls – als das Dasein Gottes im ewig gezeugten Logos. Es entspricht der ewigen Zeugung des Sohnes auch darin, dass das Menschsein Jesu von

---

<sup>53</sup> Origenes, *De principiis* I 2, 2.

<sup>54</sup> So in *De principiis* I 2, 8 mit Bezugnahme auf Hebr 1,3.

<sup>55</sup> *De principiis* I 2, 8 mit Bezugnahme auf Phil 2,6f. und Kol 2,9.



Nazaret ganz aus dem Heiligen Pneuma ist – vom Pneuma ganz und gar auf Gott hin geöffnet ist –, so dass der Logos in ihm Gottes Dasein auf zutiefst menschliche Weise offenbaren konnte.

Man wird nicht sagen können, dass die Metapher „geistige Zeugung“ diese Zusammenhänge der menschlichen Vorstellung wirklich näher bringt. Sie fungiert eher als semantische Minimalgröße, die im gegebenen Zusammenhang die ewige Einheit der Zwei, die Wesensmitteilung an den Logos, dessen vollkommene Gleichheit zum zeugenden Vater und seine Zugehörigkeit zu ihm auch in der Kenose der Fleischwerdung zum Ausdruck bringen soll. Sie gewinnt diese Funktion durch den Gegensatz zur subordinatianischen Vorstellung einer Zeugung des Logos (oder des Sohnes) in der Zeit, wenn auch vor der Schöpfung: als ersterschaffener Mittler. Die Hervorbringung durch Zeugung gebührt dem Sohn. Er ist eben nicht geschaffen wie alles Außergöttliche. Und da Gott, der Vater, nicht daran gehindert sein konnte, schon „im Anfang“, vor aller Zeit, den hervorzubringen, der ihm vollkommen entsprach<sup>56</sup>, und ihn auf rein geistige Weise zu zeugen, da er ihm sonst nicht vollkommen entsprochen hätte, ist der Sohn-Logos ewig aus ihm gezeugt. Das *Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa* (325) greift auf diese Vorstellungen zurück und definiert so die Gleich-Göttlichkeit des Sohnes, seine Gleich-Wesentlichkeit (*Homousie*) mit dem Vater: Der christliche Glaube bekennt sich zum Vater, dem Schöpfer alles Seienden, sei es sichtbar oder unsichtbar, und dem

„einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf der Erde ist“ (DH 125, griechische Fassung).

Auf die Inkarnationsaussage („wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen“) und das Bekenntnis zur Auferweckung und zur Wiederkunft des Auferweckten als endzeitlicher Richter folgt der lapidare dritte Glaubensartikel: „und an den Heiligen Geist“. Die Pneumatologie stand noch nicht im Zentrum des Interesses; wohl aber der Versuch, der subordinatianischen Logos- und Sohneskonzeption jede denkbare Rückzugsmöglichkeit zu verlegen. So richtet sich das antiarianische Anathem in aller Ausführlichkeit gegen alle, die vom Sohn sagen: „Es gab einmal eine Zeit, als er nicht war“ und „Bevor er gezeugt

---

<sup>56</sup> Vgl. Origenes, *De principiis* I 2, 2.

wurde, war er nicht', und ‚Er ist aus nichts geworden' oder die sagen, der Sohn sei aus einer anderen Hypostase oder Wesenheit, oder er sei geschaffen oder wandelbar oder veränderlich“ (DH 126).

Das philosophisch geprägte Kunstwort *gleichwesentlich* ( $\Theta:\cong\beta\Phi4\cong H$ ) soll den Durchbruch bringen.<sup>57</sup> Und es gab dann auch die Linie der weiteren christologischen Explikationen vor. Dass es weitere Präzisierungen erforderlich machte, hat damit zu tun, dass seine Semantik angesichts seiner Verwendung etwa in gnostischen Texten<sup>58</sup> keineswegs so eindeutig war, wie man es aus heutiger Perspektive annehmen würde. Es mag gerade auch mit seiner „Künstlichkeit“ zu tun haben, die sich der herkömmlichen Glaubenssprache nicht ohne weiteres einfügte. Schon im Bekenntnistext sucht man der Homousios-Formel Metaphern zu unterlegen, die sie in der Glaubenssprache verankern und darüber hinaus noch eindeutiger machen konnten, als es die Formel von sich aus vermocht hätte: Der wahre Gott ist aus dem wahren Gott gezeugt, Licht aus dem Licht.<sup>59</sup> Die Licht-Metapher konnte und sollte „einleuchtend“ machen, dass die Wesensmitteilung an den Sohn nicht zu einer Zertrennung der göttlichen „Substanz“ führte, sondern zu einem vollkommenen Dasein des einen, ungeteilten göttlichen Wesens im Vater – dem Ausgang des Lichts – und im Sohn, in dem sich das Licht der wahren Göttlichkeit vollkommen sammelte, da er es vollkommen „reflektierte“. Diese Vorstellung einer Wesensmitteilung musste freilich noch von allen physischen Konnotationen gereinigt werden, die ja immer auf eine Zerteilung des einen Wesens Gottes hinausgeführt hätten.<sup>60</sup> Das Theologoumenon der rein geistigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater konnte diese Funktion übernehmen, war aber offenkundig noch nicht so selbstverständlich nachvollziehbar und in ihren Konsequenzen durchdacht, dass sie die weiteren Auseinandersetzungen mit Arianismus und Semiarianismus hätte verhindern können.

Mit Nizäa war dem subordinatianischen Konzept der absteigenden Vermittlung im Prinzip der Boden entzogen und eine Einheits-Kategorie – die der  $\Theta:\cong\beta\Phi4\cong H$  (des Wesens) –

<sup>57</sup> In philosophischen Verwendungen (so bei Plotin, Enneaden 4, 7, 10) hatte das Wort  $\Theta:\cong\beta\Phi4\cong H$  eher Gattungsscharakter. Es bezeichnete hier etwa die Gattungsverwandtschaft zwischen der entkörperlichten Seele und der göttlichen Natur; vgl. John Norman Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, dt. Göttingen 1972, 242.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 243.

<sup>59</sup> Diese Formulierung ist einer Auslegung des Glaubens bei *Grigorios Thaumaturgos* verwandt (*Expositio fidei*, *Patrologia graeca* 10, 983–988); vgl. Ignacio Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 1), dt. Mainz 1964, 83. Zu Geschichte und Auslegung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa vgl. John Norman Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 205–259.

<sup>60</sup> Vgl. John Norman Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 243f.

normativ gemacht, mit der jede Zerteilung oder „Abschwächung“ des göttlich-einen Wesens bei der Zeugung des Sohnes ausgeschlossen werden konnte. Dass der Begriff das nicht schon aus sich heraus leistete, hing mit eher kollektiven oder gattungsorientierten Wesensvorstellungen zusammen, mit denen sich auch die Arianer noch hätten identifizieren können. So verlangte die Abgrenzung gegen sie ausgerechnet den Rekurs auf metaphorische Vorstellungen, die das christologisch und trinitätstheologisch entscheidende *Aus* (der Sohn *aus* dem Vater – wahrer Gott *aus* dem wahren Gott) für das Glaubensbekenntnis einigermaßen eindeutig machen konnten. Nachdem dieses *Aus* nicht mehr als ontologisch-theologischer Abstieg verstanden werden musste und verstanden werden konnte, war nun auch die Gleichwesentlichkeit des *Heiligen Geistes* zur Geltung zu bringen. Im Kontext subordinationistischer und dann auch gnosisharer Trinitätsmodelle der absteigenden Vermittlung hatte es nahe gelegen, den Heiligen Geist auch noch dem Sohn-Logos – dem eigentlichen Vermittler – unterzuordnen. So erschien der Heilige Geist hier mitunter als der Diener des Logos.<sup>61</sup> Eine eigenständige Vermittlung durch den Heiligen Geist erschien in solchen Konzepten nicht notwendig, ja ontologisch eher ausgeschlossen. Es hätte zumindest eine Vermittlung zwischen diesen Vermittlungen gedacht bzw. klargestellt werden müssen, warum es diese beiden Vermittlungen – und nur sie – geben muss.

Das Bekenntnis zur Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes im *Symbolum des Konzils von Konstantinopel* (381) unterläuft all diese Probleme, indem es nahe am metaphorisch geprägten Pneuma-Glauben der Kirche und an ihrer Verehrung des Heiligen Geistes bleibt; indem es eine doxologische Sprache spricht – und so auch das  $\Theta:\cong\beta\Phi4\cong H$  gar nicht im Wortlaut aufnimmt. Das Heilige Pneuma wird als *Herr* und als *Lebensspender* mit der gleichen Ehre, die dem Vater und dem Sohn gebührt verherrlicht und entsprechend angebetet. Ihm kommt der Gottestitel des Kyrios zu. Als der göttliche Lebenshauch –  $B<,\neg:\forall$  – haucht er der Schöpfung das Leben und den Glaubenden das neue göttliche Leben zu. Die Propheten hat er als der Gotteshauch ergriffen, sodass sie Gottes Botschaft und guten Willen verkünden konnten. Er ist nicht – wie der Sohn – gezeugt, er geht vielmehr aus dem Vater hervor (DH 150).<sup>62</sup> Es ist deutlich, dass es sich hier eher um eine Verlegenheitsformulierung handelt, mit der man dem Einwand begegnen muss, es könne doch

<sup>61</sup> So etwa bei Tatian, *Orationes* XIII, 6.

<sup>62</sup> Die westliche Einfügung „und aus dem Sohn“ ist vom Osten nie anerkannt worden.

neben dem „eingeborenen“ Sohn nicht noch eine weitere gezeugte göttliche Hypostase geben. *Gregor von Nazianz* hatte das Aus-Gott-Sein des Heiligen Geistes gegen diesen Einwand und einen Bestreiter der Gottheit des Heiligen Geistes so erläutert:

„Insofern er von dort (vom Vater) ausgeht, ist er kein Geschöpf. Insofern er nicht gezeugt ist, ist er nicht Sohn. Insofern er in der Mitte steht zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem, ist er Gott ... Was ist denn eigentlich der Hervorgang? Sage du mir, was das Ungezeugtsein für den Vater bedeutet, und ich werde dir sowohl die Natur der Zeugung des Sohnes als auch die des Hervorgangs des Geistes erklären. Dann werden wir beide irre reden bei unserem Versuch, uns in die Geheimnisse Gottes hineinzuschleichen. Und was soll das alles?“<sup>63</sup>

Dass der Heilige Geist „in der Mitte“ ist zwischen Vater und Sohn, wird die Theologie des Heiligen Geistes – vor allem des Westens – in der Folgezeit zu entsprechenden Denkmodellen der gottimmanenten Trinitätslehre inspirieren. Im Kontext des Konzils von Konstantinopel, in den ja mit Gregor von Nazianz auch die weiteren kappadozischen Kirchenväter (Basilios und Gregor von Nyssa) gehören, will das zunächst einmal soviel sagen: Gegen die Neigung der „Pneumatomachen“ (der Geist-Bekämpfer), den Heiligen Geist im Sinne einer absteigenden Trinität dem Sohn unterzuordnen, wird dieser gleichsam zwischen Vater und Sohn gestellt. Diese „Ortsangabe“ wird noch dadurch untermauert, dass der Geist unmittelbar vom Vater – und nicht etwa vom Sohn allein – ausgeht.<sup>64</sup> Sein Hervorgehen aber wird in der Folge – dem biblisch-metaphorischen Sinne von  $\text{B} \leftarrow \neg \forall$  (Pneuma) nachempfunden – als Hauchung verstanden.<sup>65</sup>

Die Pneumatologie des Bekenntnisses von Konstantinopel ist von *Basilios von Cäsarea* theologisch vorgedacht und vorbereitet worden. Sein Hauptargument für die Gleichwesentlichkeit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn ist – wie ja schon im Blick auf den gleichwesentlichen Sohn – die Vermittlung des Heils an die Menschen, die an der heilbringenden Gottesgemeinschaft eben nur durch Gott selbst Anteil gewinnen können: durch den Sohn, in dem das Heilswerk geschah, und durch den Geist, der es vollendet.

<sup>63</sup> Gregor von Nazianz, Theologische Reden 5, 8.

<sup>64</sup> Vgl. John Norman Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 339.

<sup>65</sup> So schon bei Basilios von Cäsarea, *De spiritu sancti* XVIII, 38d, wo das „aus Gott“ des Heiligen Geistes so ausgelegt wird: „nicht wie alles aus Gott ist, sondern als aus Gott hervorgegangen, nicht wie der Sohn gezeugt, sondern als der Hauch seines Mundes. Weder ist hier ‚Mund‘ ein körperliches Organ, nicht ist ‚Hauch‘ ein sich auflösender Atem; vielmehr ist ‚Mund‘ in Gott geziemender Weise zu verstehen und ‚Hauch‘ als lebenspendende Wesenheit, als Herr der Heiligung, wobei die Vertrautheit mit Gott offenbar wird, die Weise seines Daseins aber unaussprechlich bleibt.“

Allein durch den Heiligen Geist geschieht „Verteilung der Gnadengaben, himmlisches Leben, der Reigen mit den Engeln, die Unendlichkeit der Freude, das Verbleiben in Gott, die Verähnlichung auf Gott hin“, wird es sogar möglich, „Gott zu werden“<sup>66</sup>. Weil der Heilige Geist „in keiner Weise von Vater und Sohn zu trennen ist“ und „in seinem ganzen Wirken mit dem Vater und dem Sohn untrennbar verbunden ist“<sup>67</sup>, deshalb kann er all dies in den von Gott durch die Sünde getrennten Menschen bewirken: „die Wiedereinsetzung ins Paradies, de(n) Aufstieg ins himmlische Königreich, die Rückkehr zur Sohnschaft; durch ihn können wir Gott ‚Vater‘ nennen, können wir in die Gemeinschaft der Gnade Jesu Christi kommen, Kinder des Lichtes heißen, teilnehmen an der ewigen Herrlichkeit“<sup>68</sup>. Durch den Heiligen Geist kommt in den Menschen zur Vollendung, was der Sohn inmitten der Menschen als Gottes Heilswerk gewirkt hat. Das bedeutet aber keine absteigende Vermittlung des Heils. Der Geist ist dem Sohn gleichwesentlich, wie der Sohn dem Vater gleichwesentlich ist.<sup>69</sup> Aber sie sind es nicht gleichsam „nebeneinander“, sondern ganz und gar ineinander: „Denn der Sohn ist im Vater, und der Vater ist ihm Sohn, da ja dieser so ist wie jener und jener wie dieser, darin liegt ihre Einheit.“ Der Geist aber hat vollkommen Anteil an dieser Einheit, in der „Gemeinschaft ( $6 \cong 4 < T < .: \forall$ ) der Göttlichkeit“, in der die Drei in der Einheit der „göttlichen und einfachen Natur“ leben.<sup>70</sup> Eins ist Gott im Blick auf seine Natur ( $\cong \Leftrightarrow \Phi : . \forall$ ). Drei Hypostasen oder Personen ist er, da Vater, Sohn und Heiliger Geist die eine Natur in der „Koinonia der Göttlichkeit“ leben. Sohn und Geist aber haben ihr Gottsein aus dem Vater. Er ist deshalb der eine und ursprüngliche Grund der Göttlichkeit ( $;\cong < - \forall \Delta \Pi Z$ ). Und in diesem Sinne kann Basilius sagen: „Wenn wir ‚Gott aus Gott‘ verehren, bekennen wir sowohl die Eigentümlichkeit der Personen, als auch halten wir an der Monarchie fest, ohne die Theologie (Gottrede) in eine Vielheit einzelner Teile zu zerreißen“<sup>71</sup>. Die Gemeinschaft der Teilhabe am Göttlichen ist ursprünglich ermöglicht von der Anteilgabe des Vaters – deshalb und in diesem Sinne wird von *Mon-archie* gesprochen. Dieses Stichwort meint hier also nicht eine Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater. Davon kann theologisch gar nicht

<sup>66</sup> Basilius von Cäsarea, De spiritu sancti IX, 20c. Die für heutiges Hören anstößige Formulierung ‚Gott werden‘ ist im Sinne der  $\theta\epsilon\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$  zu verstehen: der Gott ähnlich machenden Teilhabe an Gott, soweit sie einem Menschen möglich ist.

<sup>67</sup> Ebd., XVI, 30d bzw. 31a.

<sup>68</sup> Ebd., XV, 29e–30a.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., XVII, 36e: „Wie also der Sohn sich zum Vater verhält, so zum Sohn der Geist“.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., XVII 38b–38c.

<sup>71</sup> Ebd., XVIII, 38a.

die Rede sein, da sich die drei „Personen“ ja nur durch ihre Ursprungsrelationen (die Selbstursprünglichkeit des Vaters, das Gezeugtsein des Sohnes und das Gehauchtsein des Geistes) voneinander unterscheiden, nicht jedoch im Blick auf die Vollkommenheit und Unteilbarkeit ihrer Teilhabe an der göttlichen Natur.<sup>72</sup>

So sind von den Kappadoziern jene Begriffe und Lehrelemente geprägt worden, die die „Grammatik“ der Trinitätslehre fortan bestimmen sollten. Die Begriffe haben z. T. durchaus selbst Metapherncharakter, so die Rede von der *Mon-archie*, die noch auf die Vorstellung der einen Quelle zurückverweist<sup>73</sup>, das Sprechen von der Wesens-*Koinonia* der drei göttlichen Personen und schließlich – ja vor allem – die Vorstellung der *Person* selbst, die überhaupt erst hier ihr eigenes Profil gewinnt. Die jeweils in Anspruch genommenen Metaphern verlangen nach begrifflicher Durcharbeitung, da ihre Mehrdeutigkeit auch in- adäquate trinitätstheologische bzw. christologische Positionen legitimieren könnte. Der Monarchiebegriff war also gegen alle Spielarten eines subordinatianischen Gebrauchs abzugrenzen. Die kappadozische Vorstellung der vollkommenen Wesens-Koinonia hatte genau diese Funktion, brachte aber die Gefahr mit sich, dass man die göttliche Koinonia wie eine kollektive Gattungs-Einheit verstand<sup>74</sup> und so einem *Tritheismus* Vorschub leistete. Diese Tendenz wurde bei den Theologen des Ostens gerade durch den Monarchiebegriff ausbalanciert, der freilich – trotz der Klärungen der Kappadozier – seinerseits die Frage aufwarf, ob die Allein-Ursprünglichkeit des Vaters nicht doch auf die höhere Vollkommenheit der Wesensgabe (im Vergleich zur „bloßen“ Wesensteilhabe) verwies. Die Vorstellung einer „koinonialen“ Dreieit von Personen war geeignet, jeden Anflug von Subordinatianismus zu vermeiden. Aber sie war mit Zweideutigkeiten des Person-Begriffs belastet. Die semantische Klärung dieses Begriffs erwies sich – auch aufgrund der unterschiedlichen Sprachwelten des Griechischen und des Lateinischen – als mühsam und war ihrerseits mit Folgeproblemen verbunden, die hier nur cursorisch behandelt werden können.

Die griechischen Wurzeln der Person-Vorstellung liegen in der Welt des Theaters. *Proso-pon* (ΒΔ ΦΤΒ≅<) war der Begriff für die Maske, mit der die Schauspieler sich den Mit-

<sup>72</sup> Vgl. Gregor von Nazianz, *Orationes*, 31.

<sup>73</sup> Dieser metaphorische Gehalt klingt noch im Lehrbekenntnis der 6. Synode von Toledo (638) nach, wo man den ungeborenen Vater „fontem et originem totius divinitatis“ nennt (DH 490). Der Sache nach ist die Terminologie bei *Origenes* vorgebildet, wenn dieser davon spricht, dass der Vater „unus deitatis fons“, also die Quelle ist, aus der der Sohn gezeugt und der Geist hervorgegangen ist (De principiis I 3, 7 bzw. I 2, 13).

<sup>74</sup> So etwa bei Gregor von Nyssa, *Adversus Graecos ex communibus notionibus* III/I, 20–27.

spielen und den Zuschauern zuwendeten ( $\text{BA } \bar{\text{H}}$ : zu jemand hin). Dieser Rollenbegriff von Person konvergierte in gewisser Hinsicht mit der lateinischen Wortverwendung von *persona*. Mit *persona* konnte etwa die grammatische Person genannt werden (1. Person, 2. Person usw.), jene Dialogrolle gewissermaßen, an der der jeweilige sprachliche Zusammenhang „festgemacht“ war (Ich, Du, Er, Sie usw.). Mit diesem *Rollenverständnis* von Person war offenkundig eine gewisse Äußerlichkeit verbunden. Person oder Prosopon bezeichneten eine Kommunikations-Figur in einer bestimmten Kommunikations-Situation, nicht schon unmissverständlich genug die Eigenwirklichkeit des jeweils Kommunizierenden. Diese ontologische „Schwäche“ des Personbegriffs trat zutage, als Theologen des 3. und vierten Jahrhunderts mit einem theologisch und ontologisch „schwachen“ Prosopon-Begriff in der Trinitätslehre zu experimentieren anfangen. Die Leitvorstellung dieser Theologen, die man später *Modalisten* oder *Sabellianisten*<sup>75</sup> nannte, lässt sich etwa so kennzeichnen: „Hinter“ dem einen Prosopon Gottes, mit dem sich Gott in den nacheinander eingenommenen Dialogrollen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes den Menschen zuwendet, bleibt Gott jenseitig-unerkennbar. Prosopon ist hier die jeweils eine geschichtliche Offenbarungsrealität, hinter die nicht zurückgegangen werden kann. Wie aber war gegen diese Schwächung des Offenbarungsverständnisses zur Geltung zu bringen, dass die drei göttlichen Offenbarungswirklichkeiten Gott selbst ausmachen und kennzeichnen? *Origenes* hatte dafür den Begriff der Hypostase ins Spiel gebracht und von drei göttlichen Hypostasen gesprochen.<sup>76</sup> Da der Begriff der Hypostase aber noch nicht klar genug von dem der  $\equiv \Phi \therefore \forall$  unterschieden war, konnte der Eindruck entstehen, die Einheit Gottes selbst würde durch eine Drei-Wesentlichkeit aufgelöst.<sup>77</sup> Und dieser Eindruck verstärkte sich noch im lateinischen Sprachgebrauch, da hier die Übersetzung von

<sup>75</sup> Nach dem römischen Theologen Sabellius.

<sup>76</sup> Vgl. seinen Johanneskommentar: In Ioannem II, 10.

<sup>77</sup> Hier wirkte sich die schon bei Aristoteles gegebene Doppeldeutigkeit des Hypostase- (bzw. Substanz-)Begriffs aus. Man sprach von *erster* und *zweiter* Hypostase (bzw. Substanz), wobei sich der Begriff „erste Substanz“ auf die konkret-individuelle Wirklichkeit, der Begriff „zweite Substanz“ aber auf die allgemeine Wirklichkeit bezog, der das Konkret-Individuelle zugehörte; vgl. Aristoteles, *Categoriae* 5,2a11 bzw. 2b7. Eine grundlegende trinitätstheologische Präzisierung im Blick auf diesen terminologisch unklaren Sachverhalt erreichte Basilius, indem er der dem Gemeinsamen, an dem Mehrere oder Viele teilhaben (der  $\equiv \Phi \therefore \forall$ ) die Hypostase als den Begriff für das als spezifisches Einzelnes Existierende entgegensetzte und die Hypostasen der Trinität danach unterschied, welche Merkmale ihnen allein (freilich in Relation zu den jeweils anderen) zukommen. Weil die spezifizierenden Merkmale (lateinisch: *Proprietäten*) aber gerade durch die Beziehung zu den anderen Hypostasen gegeben sind, deshalb kann keine der drei Hypostasen von den je anderen „abgetrennt“ werden. Sie müssen immer miteinander genannt werden (vgl. Basilius von Caesarea, Briefe, Bd. 1, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W.-D. Hauschild, Stuttgart 1993, 83–91).

↓B  $\bar{\Phi}\vartheta\forall\Phi4H$  mit *substantia* auf einen Begriff rekurrierte, der ebenfalls die Übersetzung von  $\equiv\Phi:\forall$  sein konnte. Erst die von *Gregor von Nazianz* ausdrücklich vollzogene Gleichsetzung von Hypostase und Prosopon<sup>78</sup> bahnte jener Formel den Weg, die dann als Auslegung des Glaubensbekenntnisses des Konzils von Konstantinopel Anerkennung fand:  $\therefore\forall\equiv\Phi:\forall - \vartheta\Delta, \wp H \downarrow B\equiv\Phi\vartheta\zeta\Phi, 4H$  (ein Wesen, drei Hypostasen oder Personen). Der von einigen Konzilsvätern verfasste Synodalbrief von Konstantinopel (382) vollzieht mit dieser Terminologie einen klaren Trennungsstrich zu allen Formen des Sabellianismus und des Subordinationismus: Der wahre, der Taufformel entsprechende Glaube lehrt die Menschen zu glauben

„an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, so dass nämlich *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit ( $\equiv\Phi:\forall$ ) des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geglaubt wird und ebenso gleiche Ehre und Würde und gleichewige Herrschaft in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen, so dass weder die Krankheit des Sabellius Platz findet, wonach die Hypostasen vermischt und die Eigentümlichkeiten derselben aufgehoben werden, noch auch die gotteslästerliche Lehre der Eunomianer, Arianer und Pneumatomachen Kraft gewinnt, derzufolge die Wesenheit oder Natur oder Gottheit geteilt und der ungeschaffenen, gleichwesentlichen und gleichewigen Dreifaltigkeit eine Art von nachgeborener, geschaffener und wesensverschiedener Natur hinzugefügt wird“<sup>79</sup>.

Zu berücksichtigen ist nun, dass den trinitätstheologischen Leitbegriffen *Person* und *Wesen* auch in der Christologie eine zentrale Rolle bei der Klärung der vom Arianismus aufgeworfenen Probleme zukam; hier allerdings mit einer gleichsam gegenläufigen Intention. *Trinitätstheologisch* steht der Begriff des Wesens für die Einheit Gottes. *Christologisch* war von den zwei Naturen Jesu Christi zu sprechen. *Trinitätstheologisch* bezeichnet der Personbegriff die in der Wesenseinheit gehaltene personale Unterschiedenheit der Drei. In der *Christologie* ist Person das (göttliche) Einheitsprinzip, das die Menschennatur Jesu Christi

<sup>78</sup> Vgl. Orationes 39, 11; 31, 9; 31, 16.

<sup>79</sup> Abgedruckt ist der Synodalbrief in: G. Alberigo u.a. (Hg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD), Bologna 1972, 28. Vor diesem Hintergrund verändert sich dann auch die auf *Tertullian* zurückgehende lateinische Terminologie „una substantia – tres personae“, die *Tertullian* von der Trinität sagen ließ (*Adversus Praxean* 25, 1): „tres unum sunt (im Blick auf ihre „Substanz“; J. W.), non unus (im Blick auf die Unterschiedenheit der Personen; J. W.)“. Zu *Tertullian* wie zum trinitätstheologischen Personbegriff überhaupt vgl. Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck – Wien 1986. An der Stelle von „substantia“ setzt sich „natura“ (oder „essentia“) durch; der Personbegriff wird dann seinerseits nicht mehr durch den Substanzbegriff erläutert, sondern durch den der „Subsistenz“; vgl. die Formulierung der Lateransynode von 649: „unus deus in tribus subsistentiis consubstantialibus“ (DH 501), in der freilich der alte Gebrauch von Substanz in „consubstantialibus“ noch nachklingt.



in der Einheit mit der göttlichen Natur<sup>80</sup> des Logos hält; in diesem Sinne wird ja von der „hypostatischen Union“ gesprochen. Es dauerte allerdings noch Jahrzehnte, bis sich diese christologische Terminologie auf dem *Konzil von Chalcedon* (451) endgültig durchsetzte und dann auch auf die weitere Ausbildung der Trinitätslehre einwirkte. Das Konzil definiert als rechtgläubige Lehre über Jesus Christus:

„derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit, derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau (und) Gottesgebälerin, geboren;

ein und derselbe ist Christus, der einzig geborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen ( $\text{f} < * \beta \equiv \text{N} \beta \Phi, \Phi 4 <$ ) unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben wird, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt: der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt und getrennt, sondern ist ein und derselbe“ (DH 301–302).<sup>81</sup>

Die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon hatte nach Lage der Dinge zur Mitte des 5. Jahrhunderts vor allem diese doppelte Intention:

- Die unverkürzte Gegenwart des Göttlichen in Jesus Christus konnte nicht bedeuten, dass dieses Göttliche nur „teilweise“ in ihm war. Er war vielmehr der *ganzen, unteilbaren göttlichen Natur* teilhaftig.
- Die göttliche Natur ist in Jesus Christus nicht auf Kosten der menschlichen gegenwärtig. Göttliche und menschliche Natur kommen in ihm nicht auf gleicher ontologischer Ebene „nebeneinander“ vor. Und die göttliche Natur vergöttlicht die menschliche auch nicht in dem Sinne, dass diese aufhörte, eine ganz und gar und vollständig menschliche Natur zu sein.

<sup>80</sup> Dabei ist zu notieren, dass sich christologisch hierfür der Begriff der  $\text{N} \beta \Phi 4 \text{H}$  (physis) statt des  $\equiv \Leftrightarrow \Phi \therefore \forall$ -Begriffs durchsetzt.

<sup>81</sup> Auf diese christologische Terminologie greift dann etwa das Symbolum „Quicumque“ (aus dem 5. Jahrhundert) seinerseits als trinitätstheologisch klärend zurück, wenn es formuliert: „Wir verehren den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit *ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheit* (DH 75; Hervorhebung von mir).

Beide Intentionen stützen sich hier gegenseitig, auch wenn die Abwehr gegen die Verkürzung der menschlichen Natur Jesu Christi nach den Klarstellungen gegen die arianische Verkürzung der Gottesnatur im Vordergrund gestanden haben wird. Dieses vorrangige Interesse ist soteriologisch motiviert und kam schon knappe neunzig Jahre vor Chalcedon in der Auseinandersetzung mit den Apollinaristen<sup>82</sup> prägnant zum Ausdruck. In einem Brief des Papstes *Damasus I.* (um 374 geschrieben) wird gegen die Behauptung, „unser Herr und Erlöser habe aus der Jungfrau Maria einen unvollkommenen, d.h. einen Menschen ohne Geistigkeit angenommen“, das Folgende geltend gemacht:

„Wenn nun allerdings der Mensch unvollkommen angenommen wurde, ist das Geschenk Gottes unvollkommen, weil nicht der ganze Mensch gerettet ist. Und wofür wird dann jenes Wort des Herrn gesagt sein: ‚Der Menschensohn kam, um zu retten, was zugrunde gegangen war‘ (Mt 18,11)? Und zwar als ganzer, das heißt, in der Seele und im Leib, in der Geistigkeit und in der ganzen Natur seiner Substanz. Wenn also der ganze Mensch zugrunde gegangen war, so war es notwendig, dass das, was zugrunde gegangen war, gerettet würde“. Und so ergibt sich gegen die Irrlehre einer nur teilweisen oder unvollkommenen Annahme des Menschseins durch den Erlöser: „Wir aber, die wir wissen, dass wir vollständig und vollkommen gerettet wurden, bekennen gemäß dem Bekenntnis der katholischen Kirche, dass der vollkommene Gott den vollkommenen Menschen angenommen hat“ (DH 146).

Der altüberlieferte Grundsatz „*Quod non assumptum non sanatum*“<sup>83</sup> erzwingt geradezu das Festhalten an der ganzen Menschennatur Jesu, so wie in der Auseinandersetzung mit Arius die wahre und unverkürzte Vermittlung und Versöhnung der in Sünde gefallenen Menschen die wahre und unverkürzte Teilhabe des Fleisch gewordenen Logos an der göttlichen Natur theologisch „erzwangen“. Das Chalcedonense formuliert dem entsprechend ein doppeltes *homousios*: Jesus Christus war den Menschen wesensgleich und Gott wesensgleich. Wie ist dann auszuschließen, dass Jesus Christus in zwei personale Wirklichkeiten aufgespalten wird? Die Gotteshypostase muss die Möglichkeit haben, die göttliche und die menschliche Natur in sich („hypostatisch“) zu einigen. Damit ist der Personbegriff (bzw. der Begriff der personalen Hypostase) nun aber aufs Äußerste strapaziert:

---

<sup>82</sup> Benannt nach *Apollinaris von Laodizeä*. Apollinaris und die sein Anliegen weiterführenden Apollinaristen hatten den Versuch gemacht, die Inkarnation im Rahmen einer „Logos-Sarx-Christologie“ zu denken. Der göttliche Logos sollte danach der menschlichen Sarx (dem menschlichen Leib) einwohnen und die menschliche Seele (bzw. die Vernunft) *ersetzen*.

<sup>83</sup> Die Formel stammt in diesem Wortlaut von *Gregor von Nyssa* (Epistolae 101, 7). Sie wendet sich direkt gegen Apollinaris. Zur Vorgeschichte der Formel vgl. Tertullian, *De resurrectione carnis* 10 und Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V, 14, 1f.

Wie könnte die Gotteshypothese die Einheit des einander Entgegengesetzten – der Gottes- und der Menschennatur – hervorbringen? Die Trinitätslehre hatte dem Personbegriff eine diesem christologischen Artikulationsbedürfnis fast entgegengesetzte Leistung abverlangt: Hier sollte er eine Eigenwirklichkeit bezeichnen, die aber eben nicht bis zur Getrenntheit von den anderen Personen forciert gedacht werden durfte: das in der vollkommenen Wesenseinheit Gottes gehaltene Zueinander und Miteinander des Vaters, des Sohnes und des Geistes. *Einerseits* – christologisch – wird demnach ein starker Personbegriff in Anspruch genommen, der das scheinbar Unvereinbare zusammenzuhalten erlaubte. *Andererseits* – trinitätstheologisch – ist ein Personbegriff leitend, der ganz in der wechselseitigen Hinordnung der Drei aufeinander und füreinander aufzugehen schien. *Einerseits* – christologisch – steht der Personbegriff für die Intention, einer Trennung und der beiden Naturen Jesu Christi und damit einer personalen „Dissoziation“ zu wehren. *Andererseits* – trinitätstheologisch – geht es um die Ausschaltung der Zertrennung, die mit dem Begriff der drei göttlichen Personen allein hätte verbunden sein müssen, durch den Begriff der einen göttlichen Natur. Konnte der Personbegriff so leistungsfähig und „plastisch“ zugleich sein, dass er beides zum Ausdruck bringen konnte?

### 7.10 Gott – Person?

Wie lässt sich die „Leistung“ des Personbegriffs in der Trinitätslehre wie in der Christologie der Alten Kirche in unserer Gegenwartsperspektive umreißen? Zunächst im Blick auf die Christologie und dann auch auf die Pneumatologie: Im Begriff der hypostatischen (personalen) Einheit leistet er eine Einheitsvorstellung, die Göttliches und Menschliches nicht vermischt und doch dem Vermögen Gottes theologisch Raum gibt, im Anderen seiner selbst *er selbst* zu sein. Gott wird die Fähigkeit zugesprochen, im Menschen Jesus von Nazaret so als er selbst gegenwärtig zu sein, dass diese Gottesgegenwart das Menschsein Jesu nicht schmälert oder in die göttliche Wirklichkeit hinein verwandelt. Es geschieht hier keine physische Vergöttlichung des Menschlichen, die das Menschsein in die Unendlichkeit der göttlichen Wirklichkeit auflösen müsste, die es deshalb erforderte, alles Menschliche dem Göttlichen „zum Opfer zu bringen“. Vielmehr kommt das Menschsein durch die Gegenwart des Göttlichen in ihm gerade zu seiner Vollendung –

durch den Heiligen Geist, in dem Gott diesen Menschen zu einer Wirklichkeit seiner Gegenwart macht. Die Einheit wird nicht dadurch erreicht, dass das Eine (die menschliche Natur) in das Andere (die göttliche Natur) verwandelt wird. So haben es ja die *Monophysiten* aller Jahrhunderte gedacht: aus der Vereinigung gehe die eine verwandelte Natur hervor.<sup>84</sup> Die Einheit der hypostatischen Union wird überhaupt nicht in Naturkategorien, sondern in personalen Kategorien gedacht. Und das wird dann auch in Pneumatologie und Soteriologie die entsprechenden Konsequenzen nach sich ziehen.

Es ist einzuräumen, dass diese Einsicht in der Alten Kirche nicht immer schon leitend war und dass sie gewiss nicht immer durchgehalten wurde. So unterstellt *Adolf von Harnack* nicht ohne Grund, die christologische Rezeption des Logos-Denkens sei dafür verantwortlich, dass „der ganze Bau der kirchlichen Christologie ... außerhalb der konkreten Persönlichkeit Jesu Christi“ zu stehen kam. Er sei nicht von der theologischen Würdigung dieser „Persönlichkeit“ motiviert, sondern von dem „heidnischen“ Bedürfnis nach Vergöttlichung: Weil der Logos die ganze Menschennatur angenommen und vergöttlicht hat, dürften sich die Glaubenden auch ihre in der Inkarnation gründende Erlösung als Teilhabe an der göttlichen Natur und damit als die Erlangung der göttlichen Unsterblichkeit erhoffen. Diese „Vorstellung von der Erlösung als Vergottung der sterblichen Natur“ sei aber – so Harnacks Resümee – „unterchristlich, weil ihr sittliche Momente im besten Fall nur angefügt werden können“; und die ganze Lehre „sei unannehmbar, weil sie mit dem Jesus des Evangeliums kaum zusammenhängt“<sup>85</sup>.

Die Zwei-Naturen-Lehre hat aber gerade nicht die Verwandlung der menschlichen Natur Jesu Christi gedacht<sup>86</sup>, sondern ihre menschliche Vollendung in der Beziehung zu seinem

---

<sup>84</sup> Auch hier wäre als Hauptrepräsentant im 4. Jahrhundert *Apollinaris von Laodizea* zu nennen, der von der „einen fleischgewordenen Natur des Gott-Logos“ sprach; vgl. Theresia Hainthaler, Art.: Monophysitismus, Monophysiten, in: W. Kasper u.a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 7, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, 418–421. Eine mehr oder weniger deutliche Tendenz zum Monophysitismus kann man generell den Theologen der Alexandrinischen Schule zuschreiben. *Cyrill von Alexandrien* sprach von der  $\therefore \forall \text{NB}\Phi\text{H}$  (der einen Natur) des Fleisch gewordenen Logos; *Eutyches* arbeitete diese Formel zu einem expliziten Monophysitismus aus.

<sup>85</sup> Vgl. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 137–140.

<sup>86</sup> Diese Konsequenz wird nicht immer gesehen bzw. im Gedanken einer Vergöttlichung durch Gnade undeutlich gemacht; *Theodor von Mopsuestia* ist dafür ein Musterbeispiel. Obwohl er als Hauptvertreter der Antiochenischen Theologenschule eine stark akzentuierte, wenn nicht sogar über-akzentuierte (dyophysitische) Zweinaturenlehre vertrat, führte er in einer seiner Katechetischen Homilien aus, die Menschen könnten nicht an den himmlischen Dingen teilhaben, „solange wir von Natur aus ( $\text{NB}\Phi, 4$ ) sterblich sind.“ Die Menschen können „es vielmehr erst, seit einer von uns angenommen wurde, um nach dem Gesetz der Menschennatur zu sterben und von den Toten auf hervorragende Weise aufzuerstehen und unsterblich und unwandelbar von Natur aus ( $\text{NB}\Phi, 4$ ) zu sein und um in den Himmel aufzufahren und für die übrigen Hoherpriester zu sein, da er für sie Bürge der Himmelfahrt geworden ist“. In der Taufe erlangen die

Abba, sodass sie als menschliche der geschichtliche Ort der Offenbarung des göttlichen Logos sein konnte. So ist auch im Blick auf die Christen nicht eine Vergöttlichung der Menschennatur durch die gnadenhafte Teilhabe an einer durch die Inkarnation des Logos vergöttlichten Menschennatur zu denken, sondern ihre Vollendung in der gehorsamen Nachfolge in der Spur des Gekreuzigten und Auferweckten, zu der sie durch den Heiligen Geist „auferweckt“ und inspiriert werden. Der soteriologische Leitsatz „quod non assumptum non sanatum“ kann in diesem Zusammenhang nicht die Verwandlung der sterblichen menschlichen Natur zur Unsterblichkeit durch die Inkarnation meinen – die wesensverwandelnde Annahme der ganzen Menschennatur durch den Fleisch gewordenen Logos. Vielmehr bringt er hier zum Ausdruck, dass Gott im Menschlichen ganz und gar gegenwärtig wird. In Jesus Christus teilt er das Leben der Menschen, damit sie auf den Wegen der Christus-Nachfolge durch den Heiligen Geist, der ihnen diese Wege öffnet, Anteil erlangen können an der befreienden Zukunft, in der Gott selbst die Zukunft der Menschen sein will. Gott nimmt sich in Jesus Christus der unter dem Gesetz des Todes und der Macht der Sünde stehenden Menschheit an, er „nimmt sie an sich“, damit ihr – biblisch gesprochen – die Basileia Gottes geöffnet werde. Die Wege der Nachfolge führen in Gottes Zukunft hinein und sind zugleich die Wege, auf denen das Menschsein der Menschen zu seiner Vollendung kommt. Es ist also nicht so, dass das Menschliche hier dem Göttlichen Platz machen müsste. Vielmehr bedeutet das Gegenwärtigwerden der Gottes-Zukunft zugleich die höchste Steigerung des Menschlichen, da die Menschen hier das Geschenk annehmen, ihrer Vollendung in Gott entgegenzugehen – einer Vollendung, die sie freilich aus sich selbst nicht erwirken können.

Die innerweltliche Gegenwart des Göttlichen schließt demnach das Menschliche nicht aus dem eigenen Da-Sein aus. Sie bezieht sich vielmehr so auf es bzw. sie bezieht es so in sich ein, dass Gott in und unter den Menschen ganz als er selbst da sein und dass die Menschen in seiner Gegenwart ganz sie selbst werden können. Ungetrennt und *unvermischt*: Keine menschliche Wirklichkeit wird als solche zu einer göttlichen, naturhaft vergöttlichten Wirklichkeit. Das biblische „Vermischungsverbot“<sup>87</sup> bleibt in Kraft. Menschliche Göttlichkeitsanmaßungen sind damit gänzlich unvereinbar. Aber wie kann dieses Mitein-

---

Christen anfanghaft Anteil an „neuen und erhabenen Gütern“, „die erhabener als unsere Natur (ΝβΦ4Η) sind“ (vgl. Katechetische Homilien 12, 4 bzw. 12, 10).

<sup>87</sup> Vgl. oben Kapitel 5.1.

ander und Füreinander des Göttlichen und des Menschlichen, das im Theorem der hypostatischen Union entworfen ist, in personalen Kategorien konsistent gedacht werden?

Die unvermischte und ungetrennte Einheit des Göttlichen und des Menschlichen besteht nach der Christologie des Chalcedonense in einer göttliche Wirklichkeit: in der Hypostase des ewig gezeugten Logos. Das ewige göttliche Wesenswort ruft die ihm vollkommen entsprechende Antwort im Menschlichen hervor. In der menschlichen Antwort findet der ewige Logos jene geschichtlich-welthafte Resonanz, die ihm ein menschliches Da-Sein in der Welt gibt: Der „treue Zeuge“ des Wortes – Jesus, der Christus – lebt ganz aus diesem Wort und für es. Es ist seine Sendung, seine menschliche Lebenswirklichkeit, Antwort auf den Logos zu sein; eine Antwort, in der der Logos selbst spricht, der diese Antwort hervorgerufen hat. So haben die Menschen das göttliche Wesenswort in der Antwort<sup>88</sup>, die das ganze Menschsein des Fleisch gewordenen Logos beansprucht – und menschlich macht. Das ist im Gedanke der *Enhyppostasie* der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos ausgesprochen.

Dieser Gedanke ist von menschlicher Erfahrung her annäherungsweise nachvollziehbar. Menschliches Personsein bedeutet Hervorgerufensein<sup>89</sup>: Es ist ins Leben gerufen und auf die Spur eines Lebens in Fülle gerufen von einem Wort, auf das es Antwort sein will. – Oder es ist dazu verurteilt, mit einem Wort zu leben, das es ins falsche, zukunftslose Leben „hinein-gesprochen“, gar hineingezwungen hat. Wer möglicherweise – unmöglicherweise – Antwort sein muss auf ein Wort, das ihm nicht die Verheißung eines erfüllten Lebens zuspricht, sondern das zwiespältige Wort des Misstrauens oder das Wort der Verzweiflung an den Möglichkeiten eines menschlich fruchtbaren Lebens, der wird erfahren müssen, dass man von einem solchen Wort nicht leben kann. Es ruft in ein Leben hervor und zwingt zu einer Menschen-Existenz, die von der Not beherrscht sind, ein anderes gutes Wort zu finden – und es glauben zu können –, oder sich sonstwie gegen das dem Menschen hier auf seinen Lebensweg gegebene Wort behaupten zu können. Womöglich zwingt es einen Menschen sogar, diesem bösen Wort Recht zu geben und sich selbst zu zerstören – es an andere weiterzugeben und auch sie in das Werk der Selbstzerstörung

---

<sup>88</sup> In diesem Sinne gilt als Leitsatz einer jeden christlichen Offenbarungstheologie, dass der Mensch „in der Offenbarung Gott zentral im Menschen“ hat; vgl. Hans Urs von Balthasar, *Gott redet als Mensch*, a.a.O., 85.

<sup>89</sup> Ich markiere hier – aus Gründen, die ich noch erläutern werde – die Unterscheidung von Person und Subjekt nicht in dem Sinne, wie sie *Klaus Müller* mit *Dieter Henrich* vertritt; vgl. von Müller: *Streit um Gott*, 222ff. und von Henrich u.a.: *Selbstbewusstsein und spekulatives Denken*, in: ders., *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1982, 125–181.

hereinzuziehen. Menschsein bedeutet jedenfalls, des Wortes nicht mächtig sein, das mich in mein personales Leben hervorruft.<sup>90</sup> Es bedeutet, einem Ruf zu folgen, der sich mir erst erschließt, wenn ich ihn mit allem, was ich bin, zu hören und zu beantworten versuche. Dieser Ruf kann mir zum Schicksal werden, wenn er mich dazu verurteilt, ihn zu „widerlegen“ oder sein Zerstörungswerk zu vollstrecken. Er ruft mich in meine personale Freiheit hervor, wenn er mich auf die Spur meiner Gotteszukunft setzt.<sup>91</sup> Woher kommt dieser Ruf? Ist er verlässlich? Wie erreicht er mich konkret?

Wenn das Wort, das mich ins Leben hervorruft, Gottes Wort bezeugt und mir meine Gotteszukunft zuspricht, könnte ich mein Leben personal aneignen und frei auf seine Bestimmung hin entwerfen. Personales Dasein gründet sich ein in den ihm selbst unverfügbaren Grund seines Daseins. Es hört sich ein und spricht sich selbst hinein in das Wort, auf das hin es sich selbst ergreifen und leben kann. So erst wird es selbst ein „Wesen der Gründe“, das sein Leben verantwortet, ein „Wesen der Worte“, die das Wort beantwortet und verantwortet, in das es sich hineingehört und in seiner Güte verstanden hat. So erst wird es, was ihm von Ethik und Recht von Anfang an zugesprochen wird, weil es dazu immer schon berufen ist: eine selbstverantwortliche Person.

Personalität wird hier verstanden als jenes ursprüngliche „hörende“ Bezogensein, das die Menschen-Person dazu hervorruft – herausfordert –, sie selbst zu sein, indem sie sich auf ihr Bezogensein bezieht, auf es zu antworten und ihm zu *entsprechen* versucht. So erst kann sie sich auf sich selbst beziehen und sich entsprechen: kann sie sein, was sie ist. Die Person kann in hörendem Bezogensein sich selbst entsprechen, wenn sie von einem guten Wort hervorgerufen ist, von dem sie sich gemeint und zu sich selbst hervorgerufen wissen oder zumindest erahnen könnte. Ihm entsprechend könnte sie Antwort und zugleich sie selbst sein.<sup>92</sup> Widersprechen müsste sie den Worten, die sie selbst und die Mitmenschen, denen die Person in Interpersonalität zu entsprechen sucht, nicht meinen, sie nicht in ih-

---

<sup>90</sup> Diesen „anthropologischen“ Zugang habe ich im Blick auf das Gebet etwas ausführlicher zu entfalten versucht in dem Kapitel: Gebet als Gottsuche oder: Ein Versuch über die Schwierigkeit Ja zu sagen, in: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 61–80.

<sup>91</sup> Vgl. oben Kapitel 6.4.

<sup>92</sup> *Hans Urs von Balthasar* hat den Personbegriff in vergleichbarer Weise in der Berufung des Menschen bzw. (im christologischen Zusammenhang) in der Sendung begründet gesehen (so unter Berufung auf einen Brief *Denis de Rougemonts*, zitiert bei Roger Benjamin, *Notion de Personne et Personnalisme*, Paris 1971, 111). Von Balthasar folgert, dass das Personsein des Menschen als Personsein in Christus erst zu seiner Vollgestalt kommt: „Teilnahme an der Sendung Christi (oder das, was Paulus im Aufbau der Kirche ‚charisma‘ nennt und was dem Einzelnen als seine ewige Idee bei Gott und seine soziale Aufgabe geschenkt wird): das wäre das eigentliche Zentrum der Wirklichkeit von Person“ (ders., *Zum Begriff der Person*, in: ders., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 93–102, hier 100).

rem Personsein würdigen. Im Widerspruch gegen solche Missbrauchsworte muss sie dem Wort treu bleiben, auf das sie Antwort sein will; muss sie denen treu bleiben, die dieses Wort ebenfalls meint und würdigt. Personsein hat seinen Sinn im Entsprechen. Es vollbringt seinen Selbstvollzug in *dreifacher Entsprechung*: Es bezieht sich auf sich selbst, wo es dem Wort entsprechen kann, dem es sich verdankt weiß, und wo es denen entspricht, die in diesem Wort mit gemeint sind. Der reflexiv-reflektierende Selbstbezug, der um diese bezogene Selbst-Entzogenheit mehr oder weniger ausdrücklich weiß und die darin möglich gewordene Selbst-Entsprechung mehr oder weniger „person-sinngemäß“ vollzieht, macht menschliche *Subjektivität* aus. Die Gestalt der Antwort, in der sich die Menschen-Person auf ihr Hervorgerufensein bezieht und ihr zu entsprechen versucht, ist ihre *Identität*.

Identität geschieht in Interaktion: Menschen geben dem Ruf Gehör, der sie zu sich selbst herausfordert – oder in die Weglosigkeit führt –, indem sie mitmenschlich kommunizieren, kooperieren, rivalisieren, widersprechen, widerstehen, sich behaupten, sich einfühlen in die Welt des Anderen, die Einfühlung der Anderen als wohltuend oder als zudeckend erfahren. So bedeutet das Hervorgerufenwerden ins Personsein einerseits die Ausbildung einer Ich-Perspektive – also der Perspektive der ersten Person –, in der ich mich auf meinen Weg gerufen weiß, zumindest erahne, worauf ich mit meinem Leben zu antworten versuche. Dieses Hervorgerufenwerden vermittelt sich mir aber andererseits in Begegnungen mit anderen Menschen, die mich aus ihrer Ich-Perspektive wahrnehmen, in ihr vorkommen lassen, mich in ihr vielleicht vereinnahmen oder mir gerecht werden wollen. Personsein geschieht auf der Schnittstelle zwischen Ich-Perspektive und den Perspektiven der Anderen, mit denen ich als Person interagiere – die mich in ihre Ich-Perspektive einbeziehen so wie ich sie in meine Ich-Perspektive einbeziehe: in Einfühlung, Abgrenzung und Koordination der jeweiligen Perspektiven. Menschliches Personsein vollzieht sich deshalb in der Spannung zwischen Selbstbehauptung und mitmenschlicher Entsprechung: Die Selbstbehauptung ist angefordert, wo ich meine Ich-Perspektive in den mir auferlegten Fremd-Perspektiven der anderen nicht gewürdigt erfahre. Mitmenschliche Entsprechung wird als personkonstituierend erfahren und als erfüllend erlebt, da und insofern mir in den anderen der Hervor-Ruf hörbar wird, in dem ich mich zu mir selbst hervorgerufen weiß. In der Ich-Perspektive beziehe ich mich als Subjekt auf andere – und darin auch auf den Logos, der mich selbst in mein Personsein hervorruft. In der Perspektive der An-



deren komme ich als Objekt vor, auf das *sie* sich als Subjekte beziehen: wenn es gut geht als Objekt mit Subjekt-Qualität, gar als Mitsubjekt, von dem sie sich angehen und ansprechen lassen, indem sie sich auf mich beziehen. Wenn es nicht so gut geht, als missbrauchtes Objekt, das sich gegen seine Entwürdigung als Subjekt selbst behaupten muss.

Versucht man von diesem anthropologischen Zugang her die christologische Problematik der hypostatischen Union zu formulieren, wird man so viel sagen können: Der Logos, der das Personsein Jesu Christi hervorruft und es in diesem Sinne ausmacht, ist das Wesenswort Gottes selbst, seine Selbstzusage und darin die Herausforderung, auf diese Selbstzusage hin bzw. *in ihr* zu leben. Das Personsein Jesu, des Christus, ist gegründet, ja es ist *gegeben* in dem Hervorruf, aus dem er lebt. Und es ist ihm – als Mensch – geschenkt, sich mit diesem Hervorruf ganz und gar identifizieren zu können, also seine menschliche Identität ganz darin zu haben, diesen Hervorruf als Zeuge des Logos selbst mitzuverantworten. *Die Person ist im Wort*, im Gott-Logos. Die göttliche Person des Logos ist das Geschehen des Gotteswortes. Die Personalität des Gotteswortes aber „trägt“ die ganz und gar menschliche Kommunikation des Wortes *als Zeugnis*, in die der Mensch Jesus von Nazaret sich ganz hineingibt – und genau so seine menschliche Freiheit wie sein Menschsein überhaupt realisiert.<sup>93</sup>

Jesu Menschsein wird ganz von diesem Zeuge-Sein in Anspruch genommen. Als Zeuge reagiert er nicht nur auf das Wort, sondern stellt ihm sein ganzes Leben zur Verfügung, so dass es das ihm zugesprochene Wort selbst bewahrheitet. Er *entspricht* ihm, entspricht darin dem Vater, der ihn sandte, wie dem göttlichen Wesenswort, auf das er menschliche Antwort ist. Als Zeuge bezieht er sich menschlich auf den Logos, um ihn selbst auf menschliche Weise zu leben. So ist er ein menschliches Subjekt. Und so ist er als Mensch die Antwort, „Wort und Sprache Gottes in Wort und Sprache des Menschen. Sterblicher

---

<sup>93</sup> Es wäre mit dem Dogma von Chalcedon nicht vereinbar, dem Fleisch gewordenen Logos – der Gott-Person Jesus Christus – den menschlichen Willen abzusprechen. Die Zeugenexistenz Jesu beruht ja menschlich gerade darauf, dass er ihr Hervorgerufensein durch den Logos zum Inhalt ihrer Freiheit macht. Diese Einsicht musste in der Nachgeschichte des Chalcedonense mühsam gegen monotheletische Konzepte (Ein-Willens-Konzepte) errungen und begrifflich durchdacht werden. Vgl. zum Überblick: Theresia Hainthaler, Art. Monotheletismus, Monenergetismus, in: W. Kasper u.a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 7, Freiburg – Basel – Wien – Rom 1998, 430–431. Zu den hier angesprochenen Folgeproblemen des Dogmas von Chalcedon, mit denen man in der Perspektive neuzeitlichen Freiheitsdenkens verschärft konfrontiert ist, vgl. Georg Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001. Ich will nicht verschweigen, dass ich aufgrund eines anderen Freiheitsverständnisses zu einer von Essens Konzept in Einzelfragen abweichenden Einschätzung der christologischen Problemlagen komme.

Mensch als Sprache des unsterblichen Gottes.“<sup>94</sup> in ihm wird den Menschenschwestern und Menschenbrüdern vom Logos selbst das Wesenswort Gott zugesagt. Die Menschen-natur ist dem Logos hypostatisch geeint, da sie aus ihm und für ihn lebt, so dass es die menschliche Identität Jesu von Nazaret ausmachte, die dem Logos ganz und gar entsprechende Antwort zu sein, an der die Menschen das Wort haben.

In welchem Sinne aber ist der Mensch Jesus, der treue Zeuge des Logos, der göttlichen Natur hypostatisch geeint? Da ihm geschenkt ist, sich ganz mit dem ihm zugesagten Logos identifiziert zu wissen – was sonst keinem Menschen geschenkt ist –, wird er als Mensch zum Dasein Gottes in der Menschenwelt bzw. ist er dieses Dasein Gottes von Anfang an, da dieses Leben von seinen Anfängen an ganz aus dem Geist Gottes ist. In ihm ereignet sich Gottes Dasein für die Menschen. Das Gott – dem Vater und dem Logos, in dem Gott sich ausspricht – vollkommen entsprechende menschliche Leben des Messias Jesus ist ein ganz und gar mitmenschliches: Jesus ist Person unter menschlichen Personen. Aber der *Person-Sinn* seines mitmenschlich-interpersonalen Daseins aus dem heiligen Pneuma ist es, sein vollkommenes Gott-Entsprechen den Menschen zugute zu leben: Gott will den sünden- und todverfallenen Menschen zu ihrem Heil entsprechen. Er will ihnen schöpferisch-versöhnend gerecht werden, sodass sie ihrerseits von Neuem Gott entsprechende Menschen werden können. Gott aber entspricht sich selbst im Logos ewig darin, als die alles in sich einbergende Liebe gegenwärtig zu werden. Heilsgeschichtlich entspricht er sich deshalb konkret geschichtlich darin, den Menschen heilsam zu entsprechen; ihnen so zu entsprechen, dass sie ihm entsprechen und an seiner Liebe Anteil haben können.

So hat der Person-Sinn des menschlichen Daseins Jesu – die Menschen-entsprechende Präsenz in der Geschichte des Unheils und des Todes – in der ewigen göttlichen Selbst-entsprechung des Logos seinen Grund: In Jesus, dem Christus, entspricht Gott sich selbst, da er als die sich entäußernde und schrankenlos gerecht werdende Macht der Liebe den Menschen entspricht. Jesu menschliches Personsein ist nichts Zweites neben dem göttlichen Personsein des ewigen Logos. Es transzendiert sich vielmehr in das Personsein

---

<sup>94</sup> Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 264. Von Balthasar setzt voraus, was oben in anthropologischer Annäherung „angedacht“ wurde (vgl. mit Bezug auf H. U. von Balthasar die Fußnote 141 dieses Kapitels): „der Mensch ist als geist-leibliche Kreatur schon Sprache Gottes, Anrede, die sich als solche vernimmt und damit zur Antwort begabt ist.“ Dieses Wort- bzw. Antwort-Sein des Menschen, sein Person-Sein, „redet entscheidend mit im Wort und Sein Christi.“ Im Fleisch gewordenen Menschen-Dasein des Logos ereignet sich aber – so von Balthasar – das vollkommene „Durchwortetwerden des Fleisches“ (ebd., 266f.).

des Logos, da sein personal-menschlicher Entsprechungssinn der göttlichen Selbstentsprechung entspricht.<sup>95</sup> Gott aber identifiziert sich – sein Gottsein – mit dem Zeugnis seines Messias von Anfang an und bis zu dessen geschichtlichem Ende am Kreuz. Er „verifiziert“ dieses menschliche Entsprechen, er lässt es wahr sein. So kann der treue Zeuge in der Welt der Menschen „Gott handeln“, Gottes Logos mit Autorität sagen und Gott an sich selbst zeigen – in der Lebens- und Glaubenspraxis des bis zum Kreuz „demütigen“ Messias. Man wird in trinitätstheologischer Perspektive die göttliche Hypostase des Logos, die das Personsein des Fleisch gewordenen Logos in seinem geschichtlich-mitmenschlichen Dasein konstituiert, von der *einen* Gottesnatur darin unterscheiden, dass der Logos dieser Gottesnatur vollkommen teilhaftig ist, die Gottesnatur aber nicht konstitutiv wird für das Menschsein – die menschliche Natur – Jesu Christi. Sonst käme es ja zu einer Vermischung zwischen göttlicher und menschlicher Natur.

Diese subtilen Unterscheidungen mögen sich übertrieben spitzfindig anhören – als Ausgeburt der hellenistischen Ontologisierung des biblischen Glaubens. Und man kommt nicht umhin zuzugeben, dass sie sich menschlicher Vorstellungskraft weitgehend entziehen. Sie sind unanschaulich, weil sie sich auf Extrapolationen beziehen, auf die hin man im Ausgang von der menschlichen Selbsterfahrung nur erste und nicht sehr weit führende Schritte zu tun vermag. Es kann also keine Psychologie des menschlichen Bewusstseins Jesu geben, keinen ins Einzelne gehenden Nachvollzug des menschlichen Subjektseins Jesu, in dem er sich auf das ihm so unvergleichlich Geschenkte und Zugemutete bezogen hat. Der Versuch, von menschlich nachvollziehbaren Unterscheidungen her die vom Chalcedonense getroffenen Differenzierungen zu deuten, ist gleichwohl theologisch unverzichtbar, weil er zentrale Aspekte christlichen Gottesglaubens herausarbeitet:

- Gottes Vollkommenheit – seine „Absolutheit“ – findet darin ihren höchsten Ausdruck, dass er im Anderen seiner selbst als er selbst da sein kann.
- Gottes Dasein in der Welt bedeutet keine naturhafte Vergöttlichung jener menschlichen Wirklichkeit, in der er als er selbst da ist.
- So realisiert sich Gottes Gegenwärtigwerden nicht in der Negierung des Menschlichen. Wo Gott gegenwärtig wird, ist Menschsein zu seiner Vollendung herausge-

---

<sup>95</sup> Vgl. meinen Aufsatz: Person, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 2005, 351–361.

fordert und ermächtigt. Gottes Dasein in der Welt hat die Qualität der personalisierenden Inspiration, dieser Herausforderung zu folgen.

- Gottes Dasein in der Welt hat personale Qualität: die Qualität des Mitmenschlichen. Gott widerfährt und offenbart sich den Menschen in einem mitmenschlichen, geschichtlichen Gegenüber, in Jesus von Nazaret.
- So kann Gott auch als er selbst – „in sich selbst“ – keine apersonale Wirklichkeit sein.

Gerade die zuletzt eingeführte Feststellung hat indes seit dem von *Fichte* ungewollt ausgelösten Atheismusstreit die heftigsten Auseinandersetzungen ausgelöst. Bedeutet das mitmenschliche Dasein Gottes in der Welt denn nicht eine Verendlichung des Göttlichen, die den Gottesgedanken rettungslos selbstwidersprüchlich macht? Und kann sich der in seiner freien Subjektivität selbst bestimmende Mensch auf einen Gott bezogen wissen, der ihm als „äußere“ Wirklichkeit, als sein Gegenüber widerfährt? Würde er damit nicht in heteronome Abhängigkeit verstrickt, statt sich – wie in monistischer Perspektive – auf den unverfügbaren Innengrund seiner Subjektivität oder auf das ihn unverfügbar durchwaltende vernünftige Gesetz allen Daseins bezogen zu wissen? *Personal bestimmter Theismus oder apersonaler oder überpersonaler Monismus*, das scheint jene Demarkationslinie zu sein, an der bis in die Gegenwart hinein die ausschlaggebenden Fragen eines vernünftig verantwortbaren Gottesglaubens zur Entscheidung stehen.<sup>96</sup> Was bewegte Fichte zu seiner anti-personalistischen Intervention gegen einen „theistischen“ Gottesbegriff, die vielen Zeitgenossen als Leugnung Gottes überhaupt vorkam? Lassen wir ihn selbst zu Wort kommen. Den Theisten, die Gott „persönlich“ und deshalb als Bewusstseinswesen denken, hält Fichte vor:

„Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt

---

<sup>96</sup> Vgl. dazu die ausführliche Darstellung der „mystischen Option“ des Christentums im 3. Kapitel dieses Buches.

nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt ... Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?“<sup>97</sup>

Allenfalls könnte sich der Mensch in seiner Endlichkeit als vom Unendlichen umgriffen begreifen. Und in diesem Sinne identifiziert Fichte Gott mit der die Menschen einbegreifenden sittlichen Ordnung alles Wirklichen:

„Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, anzunehmen“<sup>98</sup>.

Die Vorstellung eines personalen Gottes wäre für Fichte mit der Unterstellung verbunden, Gott sei *einer*, er sei eine besondere Wirklichkeit *neben anderen*, und so wirke er gleichsam von außen auf anderes ein; er stehe also in diesem Sinne in einem äußerlichen Verhältnis zu allem, was er nicht ist. Gegen diese Unterstellung aber muss – so Fichte in der Tradition Spinozas – klargestellt werden, „dass der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich und widersprechend ist“<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Johann Gottlieb Fichte, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. 5, Berlin 1971, 175–189, hier 187.

<sup>98</sup> Ebd., 186.

<sup>99</sup> Ebd., 188. In der Spur Fichtes und ebenfalls mit einer – allerdings anders argumentierenden – Bezugnahme auf Spinoza kritisiert Ludwig Feuerbach die Vorstellung eines „persönlichen“ Gottes als Projektion (wenn von *Person* statt von *Persönlichkeit* gesprochen wird, so meint dies den *einen* Gott statt der *drei* göttlichen Personen; damit sind freilich nicht alle Aspekte dieser Begriffsverschiebung schon abgedeckt). „Das Selbstbewusstsein einer wirklichen Persönlichkeit ist“ – so Feuerbach – „stets ein *individuell-bestimmtes* und *beschränktes*, es ist der Akt, wodurch es sich von einem andern unterscheidet, sich gegen ein anderes abschließt und dadurch sich als sich selbst setzt. Das *absolute* Selbstbewusstsein ist ein non-ens; man kann sich nichts dabei denken; denn was man dabei denken könnte, das wäre die individuelle Bestimmtheit dieses Bewusstseins, die aber eben durch das Prädikat ‚absolut‘ entfernt wird.“ Eine absolute existierende Persönlichkeit ließe sich – so Feuerbach – nur spinozistisch denken. Nur Gott wäre in diesem Falle Person. Feuerbach weiter: „Da aber der Pantheismus durch die Persönlichkeit beseitigt werden soll, da die Persönlichkeit nur deswegen zur Gottheit erhoben wird, damit die Personen im Plural ihre Existenz als eine wahrhafte begründen und sichern können, die absolute Persönlichkeit nur eine Gluckhenne ist, unter deren Fittichen sich die lieben kleinen Personen von der Kälte der Natur- und Vernunftnotwendigkeit schützen, da überdem im Begriffe der Persönlichkeit die Vielheit enthalten ist: So ist notwendig der *Begriff* der Persönlichkeit der absoluten Substanz der Begriff einer einzelnen, atomistischen, für sich fixierten Persönlichkeit und folglich auch das Selbstbewusstsein derselben ein *individuelles*, wie das *unsrige* ist“ (ders., Zur Kritik der positiven Philosophie, in: ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 2: Kritiken und Abhandlungen I, Frankfurt a. M. 1975, 179–205, hier 190). Feuerbach argumentiert also damit, dass die Persönlichkeit und ihr „Selbstbewusstsein“ durch individuelle Selbstbehauptung *gegen* andere Personen konstituiert sei, so dass der Begriff einer absoluten Persönlichkeit ein Widerspruch in sich wäre. Damit schließt er den trinitarisch-relationalen Personbegriff von vornherein aus, der zuvor ja von *Hegel* ins Spiel gebracht worden war. Unendliche „Persönlichkeit“ bedeutet hier „unendliche Unterscheidung seiner von sich selbst“, das Im-anderen-bei-sich-selbst-sein-Dürfen der Liebe (vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Die absolute Religion,

Personalität meint Gegenübersein, Äußerlichkeit, Besonderheit. Personen wirken aufeinander, bestimmen einander und müssen sich wechselseitig bestimmen lassen. All das scheint der Wirklichkeit Gottes gänzlich unangemessen. Von Gott kann – so etwa auch *Johann Gottfried Herder* mit Bezugnahme auf Spinoza – philosophisch nachvollziehbar nur als einer in allem das Unendliche auf unendliche Weise wirkenden göttlichen Wirklichkeit gesprochen werden: „... was soll Dir der Gott, wenn er nicht in dir ist und Du sein Dasein auf unendlich innige Art fühlst und schmeckst und er sich selbst auch in Dir als einem Organ seiner tausend Millionen Organe genießet! ... Du genießest also Gott nur immer nach deinem innersten Selbst, und so ist er als Quelle und Wurzel des geistigen, ewigen Daseins unveränderlich und unaustilgbar in Dir“<sup>100</sup>. Das Unendliche kann hier nicht als das geschichtlich-konkret Begegnende gedacht werden. Jede Konkretion ist ja Verendlichung und Begrenzung. Und sie ist dem vernünftigen Urteil des Menschen über die Bedeutung des ihm Widerfahrenden zu unterwerfen. Das Unendliche kann aber nicht das sein, *worüber* geurteilt wird, sondern allein das, *woraus* geurteilt wird: die wahre Unendlichkeit der Vernunft, an der der Mensch zuinnerst – in *seiner* Vernunft – Anteil hat. Gott kann nicht „draußen“ in der Welt vorkommen, sondern nur „drinnen“: als der unverfügbare Grund allen Sich-beziehen-Könnens auf die Welt; als Ur-Grund der Vernunft, woraus der Mensch die Möglichkeit empfängt, das ihm Widerfahrende vernünftig und verantwortlich auf sich zu beziehen.

Mit diesen Alternativen schien von vornherein ausgeschlossen, was oben *christologische Exposition* genannt wurde: die unendliche Intensivierung der Gottespräsenz in einem geschichtlich Begegnenden, das Mitmenschlichwerden Gottes in der Person Jesu Christi, in der das menschliche Subjektsein Jesu von Nazaret der Gottesgegenwart des Logos hy-

---

in: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, hg. von G. Lasson, Nachdruck Hamburg 1966, 57). „In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich“ – so Hegel – „meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen“ (ebd., 81). Person bzw. Persönlichkeit bedeutet gerade nicht „abstrakte“ Selbstbehauptung, sondern – zumal in Gott – „das Selbstablassen (Von-sich-selbst-Lassen; J. W.) eben auf seiner höchsten Spitze“ (ebd., 61). Auf Hegels im Kontext der Dreieinigkeit entwickelte Bestimmungen wird unten zurückzukommen sein, auch wenn sein Konzept der absoluten Religion große Skepsis verdient. An Feuerbachs Überlegungen ist – wenn man sie „gegen den Strich“ liest – zumindest so viel von Bedeutung: Gottes Personalität ist der Hort menschlicher Personalität. Dass dies kein selbstwidersprüchliches Konzept ist, kann einleuchten, wenn der Gedanke der „Persönlichkeit“ und der Person mit Hegel und anderen relational gefasst wird. Zum Problemkontext vgl. Josef Schmidt, *Philosophische Theologie* (Grundkurs Philosophie 5), Stuttgart 2003, 228–232.

<sup>100</sup> Vgl. Heinrich Düntzer – Ferdinand Gottfried von Herder, Aus Herders Nachlass, Bd. II, Frankfurt a. M. 1857, 263ff. Vgl. die Darstellung der Positionen Fichtes und Herders im „Atheismusstreit“ in: Klaus Müller, *Streit um Gott*, 97ff. und 105ff.

postatisch geeint ist. Das wäre ja nach der Christologie des Chalcedonense festzuhalten: dass Jesus, der Christus, Gott-Person ist, die mitmenschlich personale, geschichtliche Widerfahrnis Gottes. Ist der Christologie und der Gotteslehre damit tatsächlich Undenkbares zu denken aufgegeben und ein in sich widersprüchlicher Gottesgedanke auferlegt, ein Gottesgedanke jedenfalls, der die endliche menschliche Selbsterfahrung als Person in Gott hineinprojiziert? Ein Gottesgedanke zudem, der den Menschen in seiner vernünftig-autonomen Selbstbestimmung von einer ihm „äußerlich“ widerfahrenden Gotteswirklichkeit abhängig machen und damit zur Heteronomie verurteilen würde?

Der trinitätstheologische Gedanke der christologischen Exposition unterstellt, dass das Mitmenschlichwerden Gottes nicht Verendlichung des Unendlichen bedeutet, sondern unendliche Intensivierung in konkret-geschichtlicher Gegenwart. Gottes unendliche, unerschöpfliche Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit findet ihren in höchstem Maße angemessenen, *konkreten* Ausdruck in der Geschichte der Erwählung seines Eigentumsvolkes, schließlich in der Erwählung des gekreuzigten Messias Jesus von Nazaret zu seiner erlösenden Gottesgegenwart in einer von der Sünde pervertierten Welt. Erblickt man – wie es den Schriften des Alten wie des Neuen Testaments entspricht – Gottes Vollkommenheit in der Vollkommenheit seines Beziehungswillens und seiner Beziehungsmacht, so wird man es nicht für unangemessen halten, dass Gott seinen Beziehungswillen konkret mitmenschlich lebt und dass er sich in seinem Logos – seiner Selbstmitteilungswirklichkeit – ganz in eine geschichtlich-mitmenschliche Realität hinein gibt, die seinen Beziehungswillen zum Ausdruck bringt und *geschehen lässt*. Die Logik der Konkretion ist hier die Logik der Liebe: Liebende verwirklichen ihren Beziehungswillen, indem sie der Geliebten konkret zeigen, was ihre Liebe bedeutet und vermag, welcher Herausforderung sie sich aussetzt und gewachsen sein will.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Zu den systematischen Voraussetzungen des Aufklärungsdenkens wie etwa auch des Historismus und deshalb auch zu den oft nicht weiter reflektierten Selbstverständlichkeiten historisch-kritischer Forschung steht diese Logik der Konkretion in deutlicher Spannung. *Ernst Troeltsch*, der in vielem immer noch Maßgebende Theoretiker der historisch-kritischen Forschung, hat diese Spannung genau markiert, wenn er gegen Hegel(?) mit großer Emphase feststellt: „Das Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen, ist ein Wahn, der nicht bloß an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität“ (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Taschenbuchausgabe München – Hamburg 1969, 96). Damit wären der Christologie wie der Trinitätslehre die Grundlagen entzogen. Wer von diesen Voraussetzungen aus denkt, wird – als Exeget oder als Historiker – im Bereich der christlichen Überlieferungen Religionsgeschichte betreiben, ob er das selbst so sieht oder nicht. Die sogenannte „Pluralistische Theologie der Religionen“ belegt die lange Reihe der Selbsttäuschungen in dieser Frage nur besonders eindrucksvoll, aber keineswegs allein. Man sollte sich deshalb zumindest mit der Frage auseinandersetzen, ob man das Verständnis der biblischen Überlieferungen, die eine Selbstvergegenwärtigung Got-

Dass mir die Realität eines Beziehungswillens *widerfährt*, dass sie mich gleichsam von außen her, von einem Gegenüber her – im Antlitz des Anderen – ergreift, widerspricht nicht meiner Verpflichtung zu vernünftig-autonomer Selbstbestimmung: Wenn ich in der Beziehung, die mir hier eröffnet ist und zu der ich hier herausgefordert werde, meine Autonomie verleugnen müsste, so würde sie sich auf meiner Schwäche aufbauen und meine Möglichkeiten missachten, diese Beziehung von mir aus mit zu tragen. Es wäre eine durch und durch kranke Beziehung, zu der ich mich von meinem Gegenüber *verführt* sehen müsste. Die Logik der Beziehung erfordert und impliziert die Würdigung der Liebenden und Geliebten in dem, was sie sind und was sie einbringen können; erfordert die vernünftige Selbstverantwortung der von der Liebe Ergriffenen und in der Liebe einander Zugelegenen. Sie erfordert, dass die Herausforderung der Liebe von denen, die sich ihr in dieser konkreten Beziehung öffnen, als Weg zu heilem Menschsein verstanden und ergriffen werden kann. Die äußerste Konkretheit und Konzentration will hier als das Vernünftig-Verbindliche im Horizont *unbedingter* und entsprechend zu verantwortender Geltung wahrgenommen und gewürdigt werden. Das gilt in jeder verantwortlichen mitmenschlichen Beziehung. Und es gilt mit letztem, unendlich verheißungsvollem Ernst in der Begegnung mit dem Mitmensch gewordenen Logos, mit der unendlich verheißungsvollen Herausforderung zur heilsamen Gottesbeziehung, die er als mitmenschliche Gott-Person gelebt hat.

### *7.11 Die personalisierende Person-Wirklichkeit des Heiligen Geistes*

Das mitmenschliche Gegenübersein Gottes in der Person Jesus Christus bedeutet für die Glaubenden die *äußerste* Herausforderung, da ihnen hier Gott in der Konkretion eines sterblichen und der Macht der Sünde ausgelieferten Menschenlebens widerfährt. Das Äußerste ergreift sie indes *zuninnerst*. Es wird ihnen zur Faszination, zur Inspiration, zum Gericht, zum Beweg-Grund ihrer Umkehr, zur Hoffnungskraft; mit einem Wort: zu jener Gottes-Energie in ihrem Leben, die ihnen innerlicher wird, als sie sich selbst innerlich sein

---

tes in der Geschichte bezeugen, mit so guten wissenschaftstheoretischen Gründen für naiv halten kann, wie man das offenkundig ganz selbstverständlich unterstellt. Dass diese Art von historischer Hermeneutik auf einem naiven Missverständnis der hermeneutischen Grundlagen des Christentums beruht, sollte nach dem oben Ausgeführten keine leichtfertige Behauptung mehr sein.



könnten<sup>102</sup>, und sie zuinnerst in die Ankunft der Gottesherrschaft hier und jetzt einbezieht. Diese Gott-Ergriffenheit wird theologisch als Wirken des Heiligen Geistes identifiziert. In ihr geschieht die der christologischen Exposition korrespondierende pneumatologische Inklusion: Der Konkretheit des mitmenschlich-personalen Gegenübers korrespondiert die Universalität des Gottes-Horizonts der zukünftig-gegenwärtigen Gottesherrschaft, die von den einzelnen Menschen in der geistgewirkten Bekehrung zuinnerst Besitz ergreift und in ihrem Zeugnis das Angesicht der Menschenwelt auf Gottes Zukunft hin zu verändern anfängt.

Gottbegegnung und Gottesgegenwart hat immer *diese beiden Dimensionen*: Gott widerfährt mir im konkreten Gegenüber der zu unserem Mitmenschen geworden Gott-Person des Logos. In dieser mitmenschlichen Face-to-face-Beziehung, die den Nachgeborenen freilich durch Zeugnistexte vermittelt ist, ergreift uns zuinnerst, was dieses Gegenüber selbst beseelt und inspiriert hat, sodass wir das Wort vernehmen können, auf das sein Menschenleben die schlechthin authentische Zeugen-Antwort war: den Gott-Logos, den Jesu Menschenleben gültig kommunizieren konnte, weil es ein Leben ganz aus dem Heiligen Geist war. Gottes Selbst-Kommunikation realisiert sich im personalen Gegenübersein und in jenem Innerlichwerden, das die Menschen ihrerseits zu „Kommunizierenden“ macht: Sie gewinnen Anteil am Gottesgeist und kommunizieren ihn, da sie Zeugnis geben von seiner verwandelnden Kraft; da man ihnen nun ansieht, wie Gottes Herrschaft mitten in dieser Welt anfängt. *Gegenüber* und *zuinnerst*, die herausfordernde Konkretheit – die „Äußerlichkeit“ – des Anderen und die zuinnerst ergriffene Teilhabe: kennzeichnen diese beiden Kommunikationsdimensionen nicht jeden Vollzug von Kommunikation, der diesen Namen wirklich verdient?

*Mein Gegenüber* fordert Aufmerksamkeit, Konzentration auf seine Präsenz: Ich sollte mich in ihn, in sie vertiefen, fast schon verlieren, die Botschaft seiner Augen, seiner Worte, des Leibes, eines ganzen Lebens hören und erspüren. Ich sollte ganz Ohr sein, ganz nach außen gewendet. Ich sollte mich seinem Antlitz – seinem  $\mathbf{B\Delta \bar{\Phi}TB\approx<}$  – aussetzen, mich ihm ausliefern. Ich sollte zulassen, dass es in meine Selbstbezogenheit einbricht und mich mit Leib und Seele, mit Fühlen und Denken und Handeln in Anspruch nimmt (*Emmanuel Lévinas*). Ich sollte würdigen, was er oder sie in sich und für sich selbst sind, sollte sie freilassen in *ihr* Leben, *ihr* Dasein vor allem Für-mich-Sein. Ich sollte wahrnehmen, was sie

---

<sup>102</sup> Vgl. Aurelius Augustinus, Confessiones III, 6, 11 (dort allerdings ohne ausdrücklichen pneumatologischen Bezug).

von sich aus bedeuten. Ich sollte Augen und Ohren haben für das Wort, das sie sagen, für die Botschaft ihres Lebens, für den Logos, den sie bezeugen. Nur so könnten sie mir Geschenk sein, eine Gabe, in der sie sich selbst mir geben; eine Gabe, die mein Nehmen durchbricht, mir mehr und anderes gibt, als ich mir nehmen will. Je konkreter mir mein Gegenüber wird, desto mehr Selbstbestimmung und Freiheit kann ich ihm ansehen, desto artikulierter und bestimmter ist die Botschaft, die mich von ihm her erreicht.

Diese Botschaft aber will *mich* erreichen. Sie will mein Innerstes erreichen und mich „für sich einnehmen“. Wenn diese Botschaft ein Geschenk an mich sein will, wenn sich mir in ihr gar ein Mensch selbst geben will, dann will sie nichts sehnlicher, als mich zu einer Antwort bewegen, in der ich (mich) zutiefst einstimme auf die Botschaft, die doch ganz und gar mir gilt. Wenn es gut geht, springt die Faszination über, in der mir die Botschaft zugesprochen ist; bewegt sie mich zur Antwort. Sie schenkt sich mir und schenkt mir auch dies noch: dass ich das Geschenk, das sie ist, annehmen kann. Die Gabe nimmt mich für sich ein. Sie nimmt mich mit. Wenn es gut geht, nimmt sie mich mit in die Freiheit: Ich gefunden habe, was ich will und soll, den Schatz im Acker, über den hinaus ich nichts suchen müsste; den ich nur so zu finden suchen müsste, dass ich mich von ihm ganz und gar einnehmen lasse. Dass es mich *zuinnerst ergreift und mitnimmt*: darauf zielt das mir von meinem Gegenüber gesagte Wort, wenn es von Herzen kommt. Und es darf mich ergreifen und mit sich nehmen, wenn es mich in die Freiheit führt – und nicht in die Zweideutigkeiten der halbherzig hergesagten Worte verstrickt, in die Eigeninteressen, die mich durch Lügen, Parolen und Schlagworte verführen.

Mehr als ein Hinweis von Ferne auf Gottes Selbst-Kommunikation im Fleisch gewordenen Logos durch das Heilige Pneuma ist mit diesem Hinweis auf die zwei Dimensionen von Kommunikation nicht gegeben. Aber man möge diesen Hinweis theologisch nicht gering schätzen. Er lässt eine Logik der Selbstmitteilung erahnen, deren Spur sich auch der Trinitätstheologie einzeichnet und Wege gläubigen Verstehens bahnt. Gott sagt sein *Wesenswort*. Und dieser Gott-Logos ist seine Selbstzusage. Er ist sein Versprechen, im Vernehmen und in der Annahme seiner Selbstzusage öffne sich den Menschen der Weg in die von Gerechtigkeit und Würdigung beherrschte Gottesherrschaft. Im Fleisch gewordenen Logos findet Gottes Selbstzusage die Konkretion eines Menschenlebens, das ganz aus dieser Selbstzusage lebt, sie nach dem Dogma von Chalcedon *selbst lebt*. Gott gibt sich den Menschen in diesem Menschen. Er gibt sich in ihre Hand, damit sein Logos in ihrem

Leben konkreten Widerhall finden und die Zeugnisantworten der Glaubenden hervorruufen kann. Er ist ihr Gegenüber, Ruf, zugewandtes Antlitz,  $\mathbf{BA} \ \overline{\Phi} \mathbf{TB} \approx <$ . So können sie ihn zu ihrem Objekt machen, aus dem Blick und aus der Welt zu schaffen versuchen. Das Wesenswort Gottes ruft und fordert sie heraus, stiftet sie an, aus dieser Gottes-Gabe zu leben und zu bezeugen, wie es das Menschsein verwandelt, wenn man sich ihr öffnet. Es ruft in die Entscheidung, ihm zu glauben und sich von ihm auf den Weg der Nachfolge durch die Welt in die Gottesherrschaft senden zu lassen, Jesus-Nachfolge zu wagen.

Das heilige Pneuma „haucht“ den Mut zu, dem Wort zu glauben und seine Herausforderung anzunehmen: unmerklich wie ein Hauch eben, und bewegend zu jener Bewegung des Herzens, aus der ebenso unmerklich der Mut und die Hoffnung hervorkommen, sich in die Zukunft hineinzuwagen, die Gottes Selbstzusage öffnet. Gott gibt sein Wort. Er nimmt es nicht zurück, wenn die Menschen sich ihm verschließen, wenn sie es nicht in sich „hinein lassen“. Und er gibt seinen Geist, die Kraft der Bekehrung, die die Menschen für sein Wesenswort einnimmt, die sie mitnimmt zum Vater, dorthin, wo sie den Raum – die „Wohnung“ – haben, bei ihm, ja in ihm sie selbst zu sein (vgl. Joh 14,2–10). Der Geist geht aus von der Gott-Person des in Jesus Christus Fleisch gewordenen Logos. Von ihm – von seinem menschlichen Zeugnis für das Gotteswort – springt die Reich-Gottes-Faszination über auf die Menschengeschwister, die bei ihm sind und mit ihm sein wollen. Ursprünglich aber geht der Geist vom Vater aus, um das Menschsein Jesu hervorzurufen und einzubergen in das so menschlich faszinierende und herausfordernde Zeugnis für Gottes Wesenswort. Jesus Christus hat sich ganz von diesem Geist durchdringen und vom Logos einnehmen lassen. Und so geht der Geist auch von ihm aus, die Menschen zur Jesus-Nachfolge zu bewegen.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Der hier gewählte Zugang über den Gedanken der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes entspricht in etwa Karl Rahners Skizze in seinem grundlegenden *Mysterium Salutis*-Beitrag zur Trinitätslehre. Rahner geht hier von der Annahme aus, „dass, wenn Gott überhaupt in Selbstmitteilung (...) aus sich frei heraustritt, es eben gerade der *Sohn* ist und sein muss, der geschichtlich im Fleisch als Mensch erscheint, und es gerade der *Geist* ist und sein muss, der die glaubende, hoffende und liebende Annahme dieser Selbstmitteilung durch die Welt (als Schöpfung) bewirkt. Insofern die eine, sich notwendig in diesen beiden komplementären Aspekten ereignende Selbstmitteilung Gottes *frei* ist, ist Inkarnation und Geistsendung Gottes frei, auch wenn der Zusammenhang dieser Momente untereinander notwendig ist“ (Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: J. Feiner – M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 317–401, hier 373). Klärungsbedürftig erscheint mir, wie genauer von Gottes Freiheit zu sprechen ist. Zu der für Rahners Beitrag grundlegenden These, die (heils-)ökonomische Trinität sei die immanente Trinität und umgekehrt (vgl. ebd., 329), wird noch Stellung zu nehmen sein; ebenso zu seinem Versuch, den trinitätstheologischen Personbegriff zu übersetzen. Josef Wohlmuth ist in seiner Relecture des Rahnerschen Ansatzes auf die „Deduktion“ der beiden Selbstmitteilungs-Dimensionen nicht weiter eingegangen. So erscheint

Die Irenäus-Metapher der beiden Hände Gottes gewinnt hier neue trinitätstheologische Prägnanz: Gott *gibt sich* hinein in die Mitmenschlichkeit des Fleisch gewordenen Logos. Sein Logos nimmt Fleisch an; er nimmt – durch den Geist – ein Menschenleben für sich ein, sodass es die Konkretheit der Gottesgabe sein kann: im authentischen Zeugnis für das Wort. Gott *nimmt* die Menschen durch seinen Heiligen Geist für sich ein, um sie so in die Freiheit der Kinder Gottes einzuführen und der Gottesherrschaft entgegenzuführen. Er gibt und nimmt. Aber er nimmt, indem er gibt, alles gibt, was er geben kann. Und er nimmt, damit die Menschen wahrhaft Anteil haben an seiner Gabe, damit sie – durch die pneumatologische Inklusion – eingeholt werden in die eschatologische Heilswirklichkeit der Gottesherrschaft.

Die christologische Exposition geschieht in der personal-mitmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi. Die Rede von der Gott-Person ist hier zwar im Blick auf die innere Konstitution dessen, was die Christologie nach Chalcedon „hypostatische Union“ nennt, in höchstem Maße erläuterungsbedürftig. Aber sie ist zunächst einmal plausibel: Jesus Christus ist den Glaubenden das Antlitz Gottes, das ihnen zugewandte  $\text{B}\Delta \overline{\Phi}\text{TB}\cong<$  Gottes, Gottes Zuwendung in Person. In welchem Sinne wäre vom Heiligen Geist als Person zu sprechen? Mobilisiert der Gedanke der pneumatologischen Inklusion nicht eher monistische Assoziationen, Vorstellungen des Einbeziehens und Einbezogenwerdens; Vorstellungen eines vor- oder überpersonalen Einheitsgrundes, in den die zu einer überpersonalen Vollendung gelangenden Menschen eingelassen wäre?

Es ist ohne weiteres einzuräumen, dass die Vorstellungen, die in der Pneumatologie mit dem Personbegriff verbunden sind, sich von denen, die in der Christologie leitend sind, deutlich unterscheiden. Das Verständnis von Person ist hier nicht mit dem des Antlitzes assoziiert und mit der Erfahrung personalen Gegenüberseins verbunden, sondern mit dem des mich zuinnerst Ergreifenden, Verwandelnden und in Freiheit Setzenden. In mitmenschlich-personaler Kommunikation sind diese beiden Dimensionen unmittelbar miteinander gegeben. Sie prägen beide die Beziehungswirklichkeit des Entsprechens (auch des Widersprechenmüssens), des Miteinander-, Füreinander- (auch Gegeneinander-) und Ineinanderseins. Sie kennzeichnen den interpersonalen Vorgang, in dem Menschen am

---

mir sein trinitätstheologischer Rekurs auf die beiden heilsgeschichtlichen „Offenbarungsorte“ bzw. „Offenbarungsgestalten“ des Fleisch gewordenen Logos und des Geistes etwas additiv. Er kann deshalb auch nicht einsichtig machen, warum es nur diese beiden heilsgeschichtlichen „Offenbarungsgestalten“ gibt und geben kann; vgl. Trinität – Versuch eines Ansatzes, a.a.O., 37–43).

und im Anderen sie selbst werden, zu dem werden, was sie sind: Personen. Der Glaube an Gottes Vollkommenheit, die größer ist als alle menschlich nachvollziehbare Vollkommenheit, und an Gottes vollkommene Selbstmitteilung provoziert die christliche Theologie, diesen Gedanken „weiter“ zu denken. Weiter wird sie nicht kommen als bis zur Schwelle des lobpreisenden Verstummens, der Doxologie, die solche Vollkommenheit als unbegreiflicherweise geschehen und geschehend vor Gott und den Mitmenschen zur Sprache bringt. Aber an die Schwelle führt sie der Gedanke, dass Gott vollkommen in diesen beiden Kommunikations-Dimensionen gegenwärtig ist, dass sie deshalb seine eigene Wirklichkeit sind, nicht nur Aspekte einer weiteren, diese Aspekte noch einmal umgreifenden Wirklichkeit. Alles, was Gott ist, ist er auf vollkommene Weise, in der Vollkommenheit freilich, die ihm und ihm allein entspricht. So ist der Heilige Geist Gottes-Hypostase, „Handeln“ Gottes, in das er als der Handelnde vollkommen eingegangen ist und eingeht: sein Dasein im Menschen, das ihm ebenso entspricht wie den Menschen, denen es zugute kommt.

Von diesem *inwendigen Dasein* als Person zu sprechen ist zwar ein semantisches Wagnis. Aber man wird dieses Wagnis trinitätstheologisch eher eingehen können, wenn man das Dasein des Heiligen Geistes als vollkommene Realität der kommunikativen Präsenz Gottes zu verstehen versucht. Diese kommunikative Präsenz widerfährt mir im Gegenüber des zu meinem Mitmenschen gewordenen Logos, dessen Gegenübersein mir nicht als Entfremdung widerfährt. So geschieht sie mir auch nicht als Einschränkung meiner personalen Freiheit, vielmehr gerade als die Herausforderung, mich in die Gotteszukunft hineinzuwagen, in der ich als Person *interpersonal* gewürdigt sein werde – mit-daseiend mit dem Gott, dessen Dasein mir jetzt schon in Jesus Christus widerfährt. Gottes kommunikative Präsenz geschieht mir zugleich als das Mitgenommenwerden in diese Gotteszukunft, als das Einbezogenwerden in die Gottesfreiheit, in der sich für mich die eschatologische Identität von Sollen und Wollen ereignen wird; als das Mitgenommenwerden auf der Spur Jesu Christi, in der sich diese Identität als meine personale Identität abzeichnet, in der ich über die Objektivierung hinaus, die mir interpersonal oder im Naturprozess zugefügt werden, zum Subjektwerden erwache<sup>104</sup>: Ich darf mich auf ein Bezogensein be-

---

<sup>104</sup> Das kirchliche Bekenntnis nennt den Heiligen Geist darüber hinaus den Lebensspender, Lebenserwecker (vgl. die Formel des „Nicäno-Constantinopolitanums“: *dominum et vivificantem*; DH 150). Er ist der ursprünglich Schöpferische, der zur Lebendigkeit Bewegende, der das kreatürliche Leben auch über den Umkreis des personalen Lebens hinaus zur Lebendigkeit Erweckende. Von dieser Lebens-Universalität des Geistwirkens spricht eindrücklich *Fridolin Stier*: „Wüsste ich, was das *Wirkende* war, das den Laut des

ziehen, von dem her und auf das hin ich mich auf mich selbst und auf alle anderen Wirklichkeiten beziehen kann und in keiner dieser Beziehung nur noch als Objekt vorkomme. Indem Gottes Dasein im Heiligen Geist mich so für Gott einnimmt und in die Gottesfreiheit mitnimmt, personalisiert es mein personales Dasein als personales Mit-Dasein mit dem Gott, der mein Dasein will – der nicht ohne mich sein will.

Ich habe oben versuchsweise davon gesprochen, auch das Dasein Gottes im Heiligen Geist dürfe vielleicht als „hypostatische Union“ bezeichnet werden. Dieser Sprachgebrauch ist trinitätstheologisch wie pneumatologisch eher ungebräuchlich und insofern auch missverständlich, als ja pneumatologisch nicht vom enhypostatischen Geeintsein *einer* menschlichen Subjektivität mit einer göttlichen Person gesprochen werden kann, sondern allenfalls vom enhypostatisch-eschatologischen Geöffnetsein menschlicher Glaubensexistenz durch das Wohnungnehmen des Gottesgeistes in ihr. Der vorgeschlagene Sprachgebrauch wäre nur aufschlussreich, wenn er ein wenig Licht bringen könnte in die theologische Rede vom personal-personalisierenden Dasein Gottes in den Menschen. Dazu einige Hinweise: Der Geist ist – so mein terminologischer Vorschlag – der die menschliche Freiheit wachrufenden Reich-Gottes-Motivation hypostatisch geeint. Er ist dieses Wachrufen. Aber er ist es so, dass er nicht zu einer menschlichen Motivation wird und diese menschliche Wirklichkeit gleichsam naturhaft vergöttlicht, sondern indem er menschlicher Motivation und Freiheit jene Zukunft vergegenwärtigt, auf die hin Menschen sich in die alles mit sich erfüllende Gotteszukunft hineinwagen können. Damit ist das Verhältnis von Natur und Gnade angesprochen und insbesondere jener Primat der ungeschaffenen Gnade zur Geltung gebracht, der von *Karl Rahner* immer wieder gegen den neuscholastischen Schulbetrieb eingefordert wurde.<sup>105</sup> Das Modell der hypostatischen Einigung ermöglicht es hier, den gnadentheologischen Leitsatz „*gratia supponit naturam et perficit illam*“<sup>106</sup> (die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie) in Analogie zum

---

Taubers erweckte, und das Lied der Nachtigall, und das Hüäh! des Bussards, wüsste ich das in der Art des innerlichsten Innewerdens, gäbe sich mir dieses Wirkende gar selbst zu erkennen ..., vielleicht erschreke ich, sänke dahin, hin- und hineingerissen in die unendliche Urfülle der Laute und Lieder, die in diesem Wirkenden tönen, und fände, dass es – Es – ES selbst ein *Singendes* ist ... Wüsste ich, würde ich es inne – das – Das – DAS!! (An der Wurzel der Berge, 11).

<sup>105</sup> Das hat genau nachgezeichnet: Peter Hardt, *Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults*, Münster 2005, Teil III (203–334).

<sup>106</sup> Vgl. Bernhard Stoeckle, „*Gratia supponit naturam*“. Geschichte und Analyse eines theologischen Traktats, Rom 1962. Die freiheitstheoretische Dimension dieses Leitsatzes wird schon früh lehramtlich zur Geltung gebracht. Gegen den Pelagianismus wird festgehalten: „Durch diese Hilfe und Gabe Gottes wird der freie Wille nicht beseitigt, sondern befreit ... Gott wirkt in uns, dass wir wollen und tun, was er will ... so dass auch wir Mitwirker sind mit der Gnade Gottes“ (DH 248).

christologisch-chalcedonensischen „unvermischt und ungetrennt“ zu denken: Das Wirken des Heiligen Geistes – seine „Einwohnung“, die Wirksamkeit der ungeschaffenen Gnade – personalisiert den Menschen, ohne seine menschliche Wirklichkeit aufzuheben. Das Personsein der Glaubenden wird dadurch nicht – hier liegt eben der Unterschied zur Christologie – das Personsein einer göttlichen Hypostase. Es wird jedoch immer mehr, was es ist, da es sich vom Heiligen Geist einführen lässt in die endzeitliche Gottesgemeinschaft. Für den begnadeten Menschen ist und bleibt die Wirklichkeit Gottes das Andere seiner selbst, sein unbegreifliches, „ganz Anderes“, das ihm nie zu eigen werden kann. Von Jesus Christus sagt die Theologie darüber hinaus, er war und sei Gottes eigene Wirklichkeit. So darf von ihm auch gesagt werden, dass die Gotteswirklichkeit des Logos nicht schlechthin das Andere seiner selbst war und ist, dass er als Mensch den Logos bezeugte, der ihm durch die Inkarnation des Logos zu eigen geworden war, da er als Mensch ganz in die Personwirklichkeit des Logos aufgenommen war.

Diese elementare Unterscheidung der Christologie von der Gnadenlehre darf aber nicht verdecken, dass diese in einem pneumatologisch zu fassenden Zusammenhang stehen, den ebenfalls *Karl Rahner* herausgestellt hat. Die „Welt- und Geistesgeschichte“ ist theologisch – so Rahner – von Anfang an zu verstehen als die von Gott hervorgerufene „Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein ... welche Selbsttranszendenz in dieser ihrer letzten und höchsten Phase identisch ist mit einer absoluten Selbstmitteilung Gottes, die denselben Vorgang von Gott her gesehen sagt.“ Menschliche Selbsttranszendenz ist – so Rahner weiter – hervorgerufen und getragen von der Gnade, in der der Heilige Geist das Sichtranszendierenkönnen mitteilt und darin sich selbst – Gott selbst – mitteilt. Die hypostatische Einung des Logos mit dem Menschen Jesus Christus ist dann gleichsam der geschichtlich-einmalige, höchste Fall der Begnadung, bei dem ein Mensch sich rückhaltlos dem Wirken der Gnade überantwortete, so dass sein Menschsein die Selbstgegenwart Gottes in der Welt sein konnte. Menschliche Selbsttranszendenz in der Gnade ist hier – in hypostatischer Union – Gottes Selbstgegenwart. So wirkt nun vom Gott-Menschen Jesus Christus – im gnadentheologisch zu präzisierenden Sinn – die Gnade in die Welt hinein, damit sie die Welt der Gottferne und der Sünde in Gottes Herrschaft verwandle; damit das Wirken der Gnade nicht nur geschichtlich-

einmalig im Gott-Menschen, sondern universal die Selbsttranszendenz der Schöpfung in die lebendige, eschatologische Gottesgemeinschaft bewirke.<sup>107</sup>

Rahners Konzept legt die Rückfrage nahe, ob denn das eschatologische Zum-Ziel-Kommen der Selbstmitteilung Gottes in der Gnade alle Menschen in der Vollendung zu Gott-Menschen machen werde. Hier wäre zu unterscheiden zwischen jener vollendeten Selbstgegenwart Gottes in Jesus Christus, die diesen zum gott-menschlichen Heilsmittler macht, und der eschatologischen Selbstvergegenwärtigung Gottes an die vollendeten Menschen, die diese zum Zeugnis dafür macht, was aus Menschen werden kann, wenn sie sich von Gottes Geist mit der Gnade beschenken lassen. Gott bleibt ihnen auch im Eschaton der Andere, der sie nicht selbst sind, der sie aber auf menschlich unvorstellbare Weise mit sich „zusammenbringt“ und sie teilhaben lässt an der alles verwandelnden Liebe, die Er ist. Gnade wirkt freilich auch schon geschichtlich die von der Sünde freilich immer wieder vereitelte Selbsttranszendenz der Menschen. Die Gnade will die von ihr Ergriffenen zum Zeugnis für Gottes Beziehungsmacht und Beziehungswilligkeit machen. Wenn die Menschen sich vom Gottesgeist ergreifen lassen, so bezeugt sich an ihnen, was sich in ihrer Selbsttranszendenz abzeichnet; so werden sie selbst zu Zeugen der anbrechenden Gottesherrschaft.

### *7.12 Der ursprungslos und endlos Gegenwärtige*

Gott ist ganz im Fleisch gewordenen Logos – in dem Wort, in dem er sich aussagt, und in der menschlichen Antwort Jesu von Nazaret, der es treu bezeugt. Gott ist ganz im Heiligen Pneuma, das die Glaubenden ergreift und sie zu Zeugen des ihnen zugesagten Logos macht. Ist denn noch einmal zu unterscheiden zwischen den beiden „Personen“, in denen Er ganz ist, und dem, der in ihnen ist? Die Metapher der beiden Hände Gottes spielt unvermeidlich den Gedanken zu, dass der, der ganz in diesen Händen ist – unendlich mehr, als Menschen „in ihren Händen sein“ könnten – das Subjekt ist, das durch die beiden Hände alle in Freiheit und zur Freiheit „an sich zieht“. Die Metapher mag hier insofern in die Irre führen, als sie beim Gedanken des *einen Subjekts* den der ontologisch-theologischen Überlegenheit gegenüber den „Instrumenten“ mit sich führt. Man wird

---

<sup>107</sup> Vgl. Karl Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln – Zürich – Köln 1964, 183–221, Zitat 207.



trinitätstheologisch deshalb verdeutlichen, Gottes Selbstmitteilung dürfe so vollkommen gedacht werden, dass Gott, das Subjekt, auch sein Subjektsein dem Sohn und dem Geist mitteile. Aber damit ist noch einmal die offenkundig unvermeidliche Unterscheidung gemacht zwischen dem, der mitteilt, und denen, denen (auf vollkommene Weise) mitgeteilt wird. Und es ist ausgeschlossen, dass die „Gott-Personen“, denen das Gottes-Subjekt sein Subjektsein mitteilt, aus sich selbst Subjekte sind.

Dieser Zusammenhang führt an die Grenze des Sagbaren. Aber er lässt sich auch nicht verschweigen. Er spricht ja in all dem mit, was trinitätstheologisch schon gesagt worden ist. So sei er mit der gebotenen Zurückhalten und Vorsicht theologisch nachgezeichnet. Von Gott als Subjekt zu sprechen heißt, ihn als *selbstursprünglich* zu qualifizieren: Er ist nicht aus einem anderen; er ist in diesem Sinne ursprungs- und anfangslos.<sup>108</sup> Und er ist nicht auf anderes hin, in dem er zu einem Anderen würde oder gar sein Ende fände. In diesem Sinne ist er *endlos*. Er ist sein eigenes Worin und Wofür, sein eigener Urgrund. Nach dem Zeugnis der Bibel ist er sein Grund-Sein als selbstursprüngliche Subjektivität: als der ursprungslos Beziehungswillige und der endlos Beziehungsmächtige. Er bringt nicht „blind“ und in diesem Sinne grundlos hervor, wovon er der Grund ist; und er verschlingt es nicht sinnlos. Er will vielmehr mit denen sein, denen er sich mitteilt. Diese Subjektivität des Urgrundes, seine anfangslose Selbstursprünglichkeit wie seine ewig sich erhaltende Endlosigkeit und die darin sich realisierende, ihrer selbst mächtige Beziehungswilligkeit, sind menschlich unvorstellbar. Menschliches Vorstellen ist auf subjektlose Veränderungen bzw. das sich darin Verändernde und Vergehende fixiert. Anfangs- und Endlosigkeit sind Grenzbegriffe, zu denen das Denken unvermeidlich getrieben wird, in denen es aber nur noch seine Grenze bedenken kann. Es vermag ja nicht einmal hinter seinen eigenen Anfang zurückzudenken – und kleidet dieses Unvermögen in die allerdings unendlich beziehungsreiche Metapher des Hervorgerufenen.

Menschliche Subjektivität und menschliches Denken sind *nicht* selbstursprünglich. Sie haben ihr Woher, ihr Worin und ihr Wofür zugleich als ihre Grenze, worauf sie sich beziehen und sich damit selbst vollziehen. Dieser Selbstvollzug menschlich-subjektiven Denkens kann deshalb auch nicht denkend nachvollziehen, dass es selbst in ewiger Dynamik gleichsam zum Stehen, zur Ruhe kommt, da der ewig denkwürdige erste und letzte Grund sich ihm eschatologisch erschlossen hat. So formuliert es über sich hinaus denkend gerade

---

<sup>108</sup> Vgl. die eindrücklichen Überlegungen Josef Wohlmuths zur  $\Omega$ - $\Phi$  (Geburtlosigkeit) des Vaters: Trinität – Versuch eines Ansatzes, a.a.O., 62ff.

diese Metapher von der Ruhe des Denkens in dem, worin es seinen letzten Grund hat und worüber hinaus deshalb Anderes und Weiteres, Höheres, nicht gedacht werden kann oder gedacht werden müsste.<sup>109</sup> Der Grenzbegriff der ohne Anfang und ewig selbstursprünglichen, nie ins andere ihrer selbst übergehenden Subjektivität Gottes, *des Vaters*, hat Prägnanz allenfalls von seinem Gegenteil her; er verdankt sich der *theologia negativa*. Aber er ist deshalb noch lange nicht nichtssagend. Endliche Menschen sprechen in ihm von ihrem ewigen Wovonher, Worin und Woraufhin. Sie sprechen vom Woher und Woraufhin jener Beziehungsmacht, der sie sich verdankt und in die sie sich einbezogen glauben. Sie versuchen davon zu sprechen, dass nichts die Macht hat, dem guten Willen, der in dieser Beziehungsmacht zur Auswirkung kommt, Grenzen zu setzen (vgl. Röm 8,37–39) – es sei denn die Freiheit derer, denen die Beziehung eröffnet ist und an der vorbei Beziehung nicht sein könnte. Menschen sprechen an der Grenze zum Lobpreisenden Verstummen von der unendlichen Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit, von der sie sich ins Dasein gerufen und zur Teilhabe berufen, in die sie sich einbezogen glauben. Sie sprechen an der Grenze zum Verstummen von dem oder von der, der oder die diese ewig ursprünglich-freie und unerschöpflich-mächtige Beziehungswilligkeit will – und sie nur wollen kann, weil er bzw. sie so vollkommen-mächtig ist, dass er (sie) mit letzter Konsequenz das Andere und die Anderen seiner (ihrer) selbst wollen kann.

Dass die geschlechtsspezifische Metapher Vater von der Sprachverlegenheit heimgesucht ist, das Unvorstellbare sagen zu müssen, das mag die etwas hilflose Hinzufügung des weiblichen Fürwortes anzeigen. Aber noch im Unvorstellbaren spricht der Glaube von dem oder der allmächtig in sich Einbeziehenden, von einem Einbeziehen, das so allmächtig-kreativ ist, die Einbezogenen sie selbst werden zu lassen. Gott, der ursprungslos Beziehungsmächtige – der „Vater“ –, bezieht sich in seinem Fleisch gewordenen Logos und in seinem heiligen Pneuma auf die im Unheil der Beziehungslosigkeit verlorenen Menschen. Aber er ist ganz *in* denen, in denen er sich auf die Menschen bezieht. In ihnen geschieht sein „Wesen“: die unendlich beziehungsweise willige und beziehungsweise mächtige Liebe, die er ist. Dieses Geschehen seines Wesens ist ihm nicht äußerlich, auch wenn es seinen Geschöpfen und vollends den Menschen geschieht. Der Ursprungslose und Endlose fängt er ebenso ewig mit sich an, wie er ewig zu sich kommt. Als der ewig zu sich selbst Kommende will er doch mit den Menschen sein, mit denen und denen zugute er das Seine an-

---

<sup>109</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Schelling, Philosophie der Offenbarung, Bd. 2, 13.

fängt und bei sich zur Vollendung kommen lässt. Im ewigen Aus-sich-Anfangen und Zu-sich-Kommen ist er ist sein Wesen – sein Grundsein – als Gottes-Subjekt, als das Subjekt seiner unendlichen Beziehungsmacht und seines unerschöpflichen Beziehungswillens<sup>110</sup>: Er ist Gott, der „Vater“, der sein Wesen in der Weise selbstursprünglicher Subjektivität lebt. Sein Subjektsein teilt er denen mit, in denen er auf vollkommene Weise ist. In ihnen – den göttlichen „Mit-Subjekten“ – teilt er sich den Menschen so mit, dass er sie zum Subjektwerden herausfordert. Im Fleisch gewordenen Logos und im heiligen Pneuma fordert er die Menschen heraus, füreinander einzustehen und einander so den Raum zu gewähren, als sie selbst *vorkommen* zu dürfen. Im Füreinander-Einstehen wird wahr, dass der und die Andere Subjekt sein dürfen, dass sie nicht zum Objektsein – zum bloßen Gutsein für die anderen – verurteilt sind. Gott steht dafür ein, dass alle Menschen „in ihm“ den Raum finden werden, in dem sie als sie selbst vorkommen werden. Er steht dafür ein im Menschen- und Gottessohn, der für seine Menschengeschwister bis zum Letzten einstand. Er steht dafür ein durch das Wirken seines heiligen Pneumas, der die Menschen „ermutigt“, hier und jetzt Subjekt zu werden und füreinander einzustehen, damit auch die jetzt schon als er und sie selbst vorkommen können, die von Menschen und Mächten um ihr Subjektsein gebracht werden.

Der „Vater“ ist nach kirchlichem Sprachgebrauch Gottes-Person als das Gottes-Subjekt, als das Subjekt göttlich-vollkommener Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit. Der Fleisch gewordene Logos ist Gottes-Person als das göttliche Gegenübersein, als das  $\text{BA } \overline{\Phi} \text{TB} \cong \leq$ , das Gottesantlitz „voll Blut und Wunden“, in dem den Menschen „im Fleisch“ Gottes verletztlicher aber unüberwindlicher Beziehungswille widerfährt. Gottes heiliges Pneuma ist die Gottes-Person, in der Gott die Menschen ergreift, sich Gottes Beziehungswillen zu öffnen und ihn zu bezeugen: im Füreinander-Einstehen, das der endzeitlichen Gottesherrschaft jetzt schon Raum gibt, den Raum des Subjektwerdens, zu dem Gott die Menschen hervorgerufen hat.

---

<sup>110</sup> Schellings Freiheitsschrift reflektiert die Selbstoffenbarungs-Spannung zwischen Grund und Existenz in Gott: Der „dunkle“ Urgrund ist im Selbstvollzug der Freiheit in die „helle“ Existenz übergegangen (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: Ausgewählte Werke. Schriften von 1806–1813, 319ff.; vgl. als Kommentar: Annemarie Pieper, Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzeln des Bösen im Selbst, in: F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit (Klassiker Auslegen), hg. von O. Höffe und A. Pieper, Berlin 1995, 91–110, hierzu 108). Die Trinitätslehre würde nicht mitvollziehen können, dass der Urgrund erst zu selbstbewusster Existenz (in welchem Sinne auch immer) „erwacht“. Sie würde immer geltend zu machen haben, dass dieser Urgrund ewig und wesentlich Subjekt *ist*.

Von Gottes Drei-Persönlichkeit zu sprechen heißt offenkundig, in ganz unterschiedlicher Weise von Person zu sprechen. Die menschliche Person- und Interpersonalitätserfahrung gibt dem insofern einen Anhalt, als sich an ihr unterschiedliche Dimensionen aufweisen lassen: das Gegenübersein des Anderen, das Zuinnerst-Ergriffensein vom Anderen, das füreinander Einstehen, in dem wir unseres gemeinsamen Grundes und unserer gemeinsamen Bestimmung innwerden und uns als Subjekte auf diesen Grund wie auf diese Bestimmung beziehen. Das dreidimensionale Bezogensein auf die göttliche Beziehungsmacht und Beziehungswilligkeit gibt das begriffliche Schema vor, nach dem Christen von den drei *Personen* der einen Gottheit sprechen. Sie glauben ihr Person- und Subjektsein hervorgerufen und eingefügt in dieses dreifach-„personale“ Geschehen der göttlichen Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit. Und sie glauben, dass Gott jeweils ganz in dieses Geschehen eingegangen ist und eingeht. So wagen sie hier jeweils von Gottes-Personen zu sprechen. Ist das nur eine Sprachregelung, die dann allenfalls mit der Behauptung verbunden wäre, für Menschen sei es angemessen, so vom Gott der Bibel zu sprechen? Wissen sich die Menschen-Personen in dreifacher Weise auf Gott bezogen, ihm zu entsprechen? Oder ist Gott von sich aus – und deshalb ewig – dreipersönlich? Ist er in sich trinitarisch oder ist er es *quoad nos*: insofern er sich auf uns bezieht und wir uns auf ihn beziehen? Das scheint in der Trinitätstheologie die Frage aller Fragen zu sein. Kann die Theologie sie beantworten? Oder: In welchem Sinne könnte sie es – allenfalls?

### *7.13 Trinität: nur ein menschlicher Höchstbegriff?*

Der Personbegriff, den die Theologie Gott dreifach zuschreibt, ist aus mitmenschlichen Erfahrungen und aus der Reflexion solcher Erfahrungen gewonnen. Wie könnte es anders sein! Wird er auf Grunderfahrungen der Gottbegegnung oder des Gott-inne-Werdens übertragen, so erweist er sich als sperrig und als missverständlich. Hier ist nicht mehr selbstverständlich, was er meint. Hier ist er alles andere als selbstverständlich. Aber hier ist ja nichts mehr selbstverständlich: Begegnung, Hervorgerufenwerden, Widerfahrnis, Ergriffenwerden, Einbezogenwerden – die Worte stammeln nach, was mir an Gotteseinsicht gegeben wurde, von wem auch immer; was mir darin verlässlich erscheint, weil es

den Weg in ein Leben mit Gott anbahnt; was der Gemeinschaft der Glaubenden und nach Glauben Suchenden als die Vorgabe gilt, die Glauben verdient.

Was kann schon selbstverständlich sein an diesen Worten. Auch in mitmenschlicher Erfahrung verstehen sie sich nicht von selbst. Sie sind hervorgerufen von Erfahrungen und darin mitgegebenen Einsichten. Und wenn sie wirklich noch etwas sagen, so sagen sie es als *denkbar* unvollkommene Antwort auf das, was sie „hervorgerufen“ hat und worauf sie Antwort sein sollen. Sie bringen zum Ausdruck, was doch weit mehr ist – reicher, konkreter, anders –, als was hier zum Ausdruck kommt. Dieses Zurückbleiben der Antwort hinter dem die Antwort Hervorrufenden ist immerhin denkbar: Das Gegebene – wirklich *Gegebene*? Wodurch und von wem? – ist unhintergebar vorgegeben, wenn man es sich geben lässt. Man mag es „hintergehen“. Und man ist mitunter gar dazu gezwungen: wenn man der Vor-Gabe nicht traut und sich nicht verwickeln lassen will in das, was sie mit mir anfängt. Mitunter muss man kritisch zu den Motiven der Gebenden zurückdenken, um sich gegen ihre Gabe zu behaupten, da sie – zu Recht oder zu Unrecht – im Verdacht steht, ein Danaergeschenk zu sein. Dann muss der Begriff mehr wissen über die Gabe als das, was sie mir geben will. Wenn aber das Wort, wenn die Begriffe sich einlassen dürfen auf das, was ihnen vorgegeben ist, weil der Sprechende sich dem Vorgegebenen geöffnet hat und öffnen will, so weiß der Begriff, dass er dem ihm Gegebenen nur „hinterherdenkt“. Und er kann darum wissen, wie wenig er der Vorgabe entspricht, wie unangemessen er bezeugt, was ihm gegeben und dem Bezeugenden geschehen ist. So sind die Worte und Begriffe des *Zeugnisses*, das alle Worte an ihrem Ursprung sind, an ihrem Ursprung Metaphern: Identifikationen, denen die Suche nach dem angemessenen Ausdruck – nach dem wahrhaften Zeugnis – für das zu Identifizierende innewohnt. Davon war bereits im ersten Kapitel ausführlich die Rede.

Die Trinitätstheologie wird geschwätzig und über ihrem Vielsagen nichtssagend, wenn sie diese Einsicht nicht in jedem ihrer Artikulationsschritte beherzigt. Sie ist regelrecht gezwungen, ihr theologisch Raum zu geben, mehr Raum zu geben, als in jedem anderen Sprachzusammenhang. Die Worte und Begriff bleiben unendlich hinter dem zurück, was in ihnen zum Ausdruck kommen sollte; hinter *dem*, der in ihnen bezeugt sein soll. Und dieses Zurückbleiben bezeugt sich darin, dass den Begriffen mehr zugemutet wird, als sie in mitmenschlicher Verwendung mehr oder weniger gut leisten können. Dem Begriff *Person* wird zugemutet, Gottes vollkommene Präsenz zum Ausdruck zu bringen: die Präsenz

dessen, der uns einbezieht in seine ursprüngliche und unerschöpfliche Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit; die „erlösende“ Präsenz seines mitmenschlichen Daseins in den Räumen und Abgründen der Menschenwelt, der Sünde und des Todes; die Präsenz eines Ergreifens, die uns zuinnerst zur Freiheit befreit und uns – jetzt – auf Gottes Zukunft hin öffnet. Es ist die Präsenz des einen Gottes, nicht das Umgebensein von drei Göttern. Aber es ist – so sieht sich das Zeugnis gezwungen, nein *eingeladen* zu sagen – jeweils vollkommene Präsenz, in der Gott als er selbst präsent wird.

Eignet diesen drei Präsenzweisen, in denen der eine Gott vollkommen für die Menschen und unter ihnen da ist, so viel Eigenwirklichkeit, dass man sie je für sich Hypostase oder Person nennen könnte, ja, sie theologisch so nennen müsste? Aus der Reflexion mitmenschlicher Erfahrung lässt sich so viel sagen: Keine der drei Präsenzweisen kann auf eine andere zurückgeführt und von ihr her begriffen werden. Sie sind je für sich und in ihrem durchaus begreiflichen Zusammenhang die Konstitutiva eines Beziehungsgeschehens, in das Menschen sich ebenso einbezogen erfahren wie sie es mit tragen: Sie haben teil an der *Beziehungsmacht* der Liebe, der sie sich anvertrauen, weil sie sich in sie eingelassen wissen und ihr die Vollendung allen menschlichen Beginns zutrauen. Ihnen widerfährt das mitmenschliche *Gegenüber* als verheißungsvolle Herausforderung, sich dem Anderen auszusetzen, ihn würdigen zu können und selbst gewürdigt zu werden. In dieser Herausforderung aber ergreift die einander Zugewandten der ihnen selbst unverfügbare *Geist*, der sie über den „Egoismus zu zweit“ hinausführt, sie in ihrem Innersten auf ein Wofür ihrer Beziehung hin öffnet und sie dafür in Dienst nimmt. Menschen vermögen es nicht, die Einheit dieser drei Präsenzweisen selbst zu leisten oder sie auf eine vorgängige Struktur zurückzuführen: das Getragensein *durch* und *in* – dem Antlitz des Anderen *gegenüber* sein – das im Innersten verwandelnde *Wofür* der Selbsttranszendenz. Menschliches Denken mag vielleicht gerade noch erahnen, dass diese Einheit vom Grund ausgeht und in ihm Bestand hat, sich im Gegenübersein als zutiefst wohltuende Gegenseitigkeit der füreinander Anderen realisiert und sich in ihrem Ergriffensein vom Wofür ihrer Selbsttranszendenz erfüllt. Aber schon diese Beschreibung verfällt ins strukturierende Nebeneinander und Nacheinander, anstatt die reine Präsenz zu denken.

Versucht man von Gottes Präsenz so umfassend zu sprechen, wie es die Bibel vorgibt und wie es das Bedenken der Zeugnisse von Gottes umfassend-vollkommener Präsenz erfordert, so wird man an der Grenze zum Verstummen zu einer Dreiheit der Präsenz-

weisen geführt, die miteinander gegeben und in ihrem Miteinander verstehbar sind, aber nicht aus einer der Präsenzweisen abgeleitet werden können. Auf dreifache Weise geschieht gleich vollkommen das Eine – des *einen* Gottes Präsenz für die Menschen: Gottes hervorbringend-tragende Präsenz, Gottes mitmenschlich-solidarische Präsenz, Gottes zur Teilhabe an seinem Geist und zur Mitwirkung mit ihm inspirierende Präsenz. Weil keine dieser drei Präsenzweisen in der anderen aufgeht, weil keine von ihnen im Dasein Gottes für die Menschen untergeordnete Beutung hat, und weil doch jede im Wesenszusammenhang mit den jeweils anderen theologisch zu bedenken und zu lobpreisen ist, deshalb spricht die Trinitätstheologie von dem *einen* göttlichen Wesen der *drei* göttlichen Personen: ungetrennt und unvermischt.<sup>111</sup> Ungetrennt, dafür steht das eine göttliche Wesen, in dessen Vollzug die drei göttlichen Personen vollkommen einbezogen sind – wobei vom Vater zu sagen wäre, dass er Grund und (theo-logisch, eben nicht zeitlich) selbstursprüngliches Subjekt dieses Selbstvollzugs ist. Unvermischt: dafür stehen die drei *alii*, die nicht miteinander identisch sind und doch zueinander bzw. füreinander nicht *aliud* sind.<sup>112</sup> Wer sie vermischen und nicht unterscheiden würde, der würde die drei Präsenzweisen miteinander vermischen: die „personalistische“ des Gegenüberseins mit den „monistischen“ des Einbeziehens und Ergreifens oder umgekehrt. Wer sie voneinander trennen würde, der würde von drei Göttern, von drei göttlichen Letztwirklichkeiten sprechen. Man mag mit *Karl Barth* und *Karl Rahner* erwägen, ob der – auf den ersten Blick – so vorstellungsnahe Personbegriff hier durch die vorstellungsferneren Fachbegriffe der Seinsweise oder der Subsistenzweise ersetzt werden sollte, um tritheistische Vorstellungen möglichst im Ansatz zu vermeiden.<sup>113</sup> M. E. wäre damit nicht viel gewonnen. Verloren aber wäre das spannungsreiche Wechselspiel des trinitarischen mit dem christologischen (und dem pneumatologischen) Personbegriff. Verloren, zumindest abgeschwächt wäre die Herausforderung, die Dreieinheit der göttlich-vollkommenen Präsenz zu den mitmenschlichen Erfahrungen personaler Präsenz in Beziehung zu setzen. So oder so: die drei *alii*

<sup>111</sup> Vgl. das Symbolum „Quicumque“ aus dem 5. Jahrhundert: „Wir verehren den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheit“ (DH 75).

<sup>112</sup> Nach *Tertullians* Leitsatz „tres unum sint, non unus“ (Adversus Praxean 25,1) schließt das *unum* das *aliud* aus, die *tres personae* aber sind füreinander *alii*: zu Unterscheidende. Diese Konsequenz zieht dann prägnant die 11. Synode von Toledo (675): „Nicht nämlich ist der Vater *derselbe* wie der Sohn, nicht ist der Sohn *derselbe* wie der Vater noch ist der Heilige Geist *derselbe* wie der Vater oder der Sohn, obwohl freilich der Vater *dasselbe* ist wie der Sohn, dasselbe der Sohn wie der Vater, dasselbe der Vater und der Sohn wie der Heilige Geist: der Wesenheit nach ein Gott“ (DH 530).

<sup>113</sup> Vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I,1, § 9, Studienausgabe, Bd. 2, Zürich 1987, 367–394 bzw. Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, a.a.O., 353f.

(anderen), die füreinander nicht *aliud* (anderes) sind, können nur auf je ihre Weise und im Blick auf die beiden anderen Weisen göttlich-vollkommener Präsenz *Person* oder *Subsistenzweise* genannt werden – in der menschlich-allzumenschlichen theologischen Antwort auf die so unendlich beziehungsreiche Gottesgabe der Präsenz. Person wie Subsistenzweise ist hier also nicht als ein Allgemeinbegriff gebraucht, der allenfalls durch spezifizierende Eigenschaften weiter bestimmt wäre, sondern als Metapher, die gleichsam auf eine *Familienähnlichkeit*<sup>114</sup> anspielt, statt auf die vorgegebene Identität zentraler Begriffsmerkmale zu rekurrieren.<sup>115</sup>

Aber die eingangs gestellte Frage stellt sich neu: Ist der mit Hilfe von metaphernverwurzelten und begrifflich ausgearbeiteten Ausdrücken (Wesen und Person) artikulierte Inbegriff vollkommen beziehungswilliger und beziehungsmächtiger Präsenz „nur“ der höchste menschliche Begriff an der Grenze zum Verstummen? Oder bringt er das Sein und Dasein Gottes selbst angemessen zum Ausdruck? Zunächst ist an das im zweiten Kapitel (2.8) zur Logik des ontologischen Arguments Ausgeführte zu erinnern: Das, worüber Höheres nicht gedacht werden kann, der Grenzbegriff also, der noch begreift, dass Höheres ist, als er begreift, bezieht sich gleichwohl auf Seiendes. Sonst wäre er als Begriff sinnlos. Um zu begreifen, was ist, artikuliert er den Inbegriff des Höchsten, das er denken kann, und unterscheidet noch einmal das als unbegreiflich-vollkommen Begriffene von seinem Inbegriff des Vollkommenen. Das ist nun – wie es ja auch schon bei *Bonaventura* geschah<sup>116</sup> – trinitätstheologisch nachzuvollziehen. Der Inbegriff des höchsten Denkbaren ist von Bonaventura als die höchste Güte und *deshalb* als „*summa communicabilitas*“ (höchste Mitteilbarkeit) gedacht. Die „*summa communicabilitas*“ versetzt den sich Kommunizierenden in die Lage, die hervorzurufen, denen er sich auf vollkommene Weise mitteilt, und ihnen auf vollkommene Weise präsent zu werden. Diese vollkommene Präsenz vollzieht auf vollkommene Weise sein göttliches Wesen: selbstursprüngliche und unerschöpfliche Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit. Vollkommene Präsenz bedeutet aber für den vollkommen sich Mitteilenden: Er vermag es, denen, die von dieser

<sup>114</sup> Der Begriff stammt von *Ludwig Wittgenstein* (vgl. *Philosophische Untersuchungen*, dt. Frankfurt a. M. 1963, § 66).

<sup>115</sup> Man tut also gut daran, sich in der Eigendynamik trinitätstheologischer Selbstbezüglichkeit immer wieder von Augustins Bemerkung unterbrechen zu lassen, man rede von drei Personen, „weil wir wünschen, dass uns zur Dreieinigkeit doch wenigstens irgendein Wort zur Verfügung stehe, damit wir nicht ganz schweigen, wenn man uns fragt: was sind denn das für Drei, wo wir bekennen, dass es drei sind“ (*De trinitate* VII, 6).

<sup>116</sup> Vgl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* IV, 3.



Selbstmitteilung erreicht werden sollen, so präsent zu sein, dass er ihnen tatsächlich als er selbst zugänglich ist. Er ist ihnen präsent als der ihnen ein Mitmensch gewordene Logos – im *Fleisch*: gewissermaßen in der „Teilnehmerperspektive“ mitmenschlicher Wahrnehmungs-Solidarität und Erleidens-Geschichte. Gott macht sich zugänglich, da er den Menschen mitmenschlich gegenwärtig wird. Und er wird ihnen – im heiligen Pneuma – als der gegenwärtig, der sie zuinnerst ergreift, damit sie begreifen und ergreifen, damit sie mit sich geschehen lassen können, was ihnen im Fleisch gewordenen Logos zugänglich wurde. Gottes vollkommene, vollkommen beziehungswillige und beziehungsmächtige Präsenz: Er ist ganz bei uns, und wir sind dazu ergriffen, ganz bei ihm zu sein.

Von diesem Inbegriff trinitarischer Menschen-Präsenz wird man nicht nur sagen dürfen, dass er jenes Leitmotiv war, das die Ausbildung der großkirchlichen Trinitätstheologie und die dabei zu treffenden Abgrenzungen hervorgetrieben hat. Man wird auch mit guten Gründen sagen können, dass hier der Grenzbegriff „höchster Mitteilsamkeit“ erreicht ist, über den hinaus nur noch dies gedacht werden muss: die Selbstunterscheidung des (höchsten) Begriffs von der höchsten Wirklichkeit, der dieser Begriff auf der Grenze des Denkbaren zu entsprechen versucht – von der er sich dazu hervorgerufen glaubt, ihr zu entsprechen. Der höchste Begriff gibt dem Glauben an den zuhöchst mitteilsamen Gott Raum. Er schöpft weder diesen Glauben aus, noch begreift er das göttliche Sein und Dasein, von dem er sich hervorgerufen glaubt, ihm erahnend-begreifend zu entsprechen und es denkend zu bezeugen.

Das Denken der Trinitätstheologie bleibt in der mitmenschlichen Binnen- und Teilnehmerperspektive. In sie hinein aber hat Gott sich (als der Schöpfer, in Jesus Christus, im Heiligen Geist) vermittelt; in sie hinein wird er sich ewig vermitteln, sodass er wirklich als er selbst in ihr präsent ist. So können Menschen in ihrer mitmenschlichen Binnenperspektive zutreffend von ihm sprechen und ihn wahrhaft bezeugen. Das bringt die Trinitätstheologie begrifflich zur Sprache. Mehr kann und muss sie nicht sagen. Soviel aber muss sie sagen, um dem Glauben an den vollkommen Beziehungswilligen und Beziehungsmächtigen Raum zu schaffen. Und um das menschliche Nach-Denken empfänglich zu halten dafür, wie Gott diese höchste Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit „lebt“, wie er sie in sich lebt und deshalb konkret für die Menschen lebt. Das ist aus dem Begriff jedoch nicht abzuleiten; es ist mit seiner Hilfe allenfalls zu verstehen: dass sich Gottes Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit am Kreuz seines Christus er-

weist, dass dieses Kreuz Seine machtvoll-verwandelnde Präsenz ist; wie der Heilige Geist die Wege und Irrwege der Menschen auch in der Kirche mit geht, um ihnen – wohin sie sich auch verrannt haben – den Weg in die Gottesherrschaft zu öffnen.

Und noch einmal nachgefragt: Ist Gott so trinitarisch, wie ihn die Trinitätstheologie anhand des Inbegriffs höchster Mitteilbarkeit denkt? Oder ist er doch „nur“ für uns und unser Denken – *quoad nos* – trinitarisch? *Muss* man von Gott, diesem Inbegriff folgend, trinitarisch sprechen? Angemessener wäre es vielleicht zu sagen: So *darf* man von Gott glaubend denken und sprechen – als von dem, der im Höchsten, das Menschen noch zu denken vermögen, gerade noch erahnt wird; als von dem, der das Versprechen, das in diesem Gedanken liegt, wahr machen kann, weil in ihm ewig Wirklichkeit ist, was dieses Versprechen verspricht.<sup>117</sup> Natürlich kann man einwenden, dass die Konsequenz, die das theologische Bedenken des biblisch Bezeugten zu diesem trinitarischen Gott hinführt, in der Binnenperspektive menschlichen Denkens bleibt und so eher menschlichen Denk-Notwendigkeiten entspringt als der Glaubens-Einsicht in das Göttliche selbst. Aber man wird nach dem eben Ausgeführten schlecht bestreiten können, dass die Trinitätslehre die Unterscheidung zwischen ihrem Inbegriff der göttlichen Präsenz und der göttlichen Wirklichkeit durchaus noch selbst artikulieren kann. Und man wird nicht umhin können zugeben, dass auch die Sprache des Glaubens – gerade da, wo sie nicht über Gott, sondern zu ihm sprach – selbst diese Unterscheidung vollzieht und sich gerade so dem zuwendet, der auf seine unvordenkliche Weise die höchste Präsenz ist, der der trinitätstheologische Inbegriff „nur“ nachdenkt.

Die Sprache des Glaubens wusste sich zur Antwort herausgefordert und ermächtigt von einem Gott, der sich den Glaubenden nicht entzog, sondern als er selbst mitteilte, so wenig er auf Grund dieser Mitteilung begriffen oder durchschaut werden konnte. Sie wusste sich dazu ermächtigt, den „Sohn“ Jesus Christus und Gottes guten Geist mit zu nennen, wenn sie den Gott anredete, der sie ja zuerst angeredet hat. Die Betenden wussten sich auf den trinitarischen Gott bezogen. Und sie wagten es, ihn als die vollkommenste Wirklichkeit höchster *communicabilitas* zu rühmen: als den, der sich ansprechen lässt, weil er in sich selbst wesentlich Kommunikation ist und sich als ansprechbar erwiesen hat. Von dieser doxologischen Wurzel hat sich auch trinitätstheologisches Denken nie abgetrennt, so sehr sie über seinen Distinktionen und Definitionen in Vergessenheit geraten sein mag.

---

<sup>117</sup> Ich folge hier Überlegungen und Formulierungen aus meinem Buch: Gebetsglaube und Gotteszweifel, 199f.

Trinitätstheologie bleibt in ihrer Wurzel das Staunen darüber, dass Gott *so* angesprochen werden darf, und die dieses Staunen tragende Zuversicht, dass er *zutreffend* so angesprochen wird. Noch in den Spekulationen eines Bonaventura findet ja das Staunen darüber zur Sprache, dass Gott *so* vollkommen, so das höchste, sich selbst verströmende, „kommunizierende“ Gute ist, dass Menschen diese Vollkommenheit als solche wertschätzen und ihre Wertschätzung doxologisch zum Ausdruck bringen können.<sup>118</sup>

Jetzt wird vielleicht deutlich, warum die eben angebotene Wendung, man müsse nicht, aber man *dürfe* so sprechen, mehr ist als ein theologischer Trick oder gar die Verflüchtigung normativer kirchlicher Lehre ins unverbindlich Mögliche: Gott darf so angesprochen, von ihm darf so gedacht und geredet werden, weil man ihm die „höchsten Namen“ (*Dionysios Areopagita*) beilegen und ihn – als von ihm erwählter, vertrauter Freund und erwählte, vertraute Freundin (vgl. Joh 15,15) – als den vollkommen Guten wertschätzen, dieses Wertschätzen aber auch denkend verantworten darf. Er kann und soll so *angebetet* werden: als das unermessliche Geheimnis, dem sich Leben und Denken des Menschen anvertrauen dürfen; in dem sie sich verlieren dürfen, weil sie in ihm nicht untergehen, sondern von ihrer gerade noch erahnten und ersehnten Vollendung ergriffen werden. Das betend-denkende Erahnen des Geheimnisses bleibt nicht zurück hinter den Notwendigkeiten, in denen menschliches Denken sich selbst gründet. Aber es wagt sich über das „nur Notwendige“ hinaus in das unermesslich-unumgreifbar vor ihm Liegende – von seiner „Schönheit“ angezogen, hineingezogen in die Anbetung, die sich das Unausdenkbare nahe gehen und sich von ihm berühren lässt. Wenn noch die Spekulation zurückfindet zur Anbetung dessen, der so überwältigend und freigebend, so unergründlich und unerschöpflich-siegreich Liebe ist, wird sie davor gefeit sein, sich rechthaberisch gegen andere Formen der Gott-Anrede in Szene zu setzen. Wenn man *glaubt*, so reden – Gott so anbeten – zu dürfen, wird man sich verteidigen gegen Einwände, die das Recht bestreiten, so zu reden. Aber man wird sich nicht zum Richter über die machen, die der Überzeugung sind, so nicht beten zu dürfen. Die Trinitätstheologie weiß sich von dem biblisch bezeugten Vertrauen darauf gerechtfertigt, dass Gottes unendlich beziehungsmächtige und be-

---

<sup>118</sup> Für den französischen Philosophen *Jean-Luc Marion* ist deshalb die Kategorie des *Geschenks* die einzig brauchbare Kategorie, Gott als den in Liebe sich selbst offenbarenden und mitteilenden zur Sprache zu bringen. Dem Geschenk entspricht aber – so Marion – nicht die unbeteiligt-distanzierte Aussage, sondern allein die Lobrede, die Doxologie (vgl. *Dieu sans l'Être*, Paris 1991; als kritischer Kommentar kann herangezogen werden: Werner. G. Jeanrond, *Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität*, in: E. Arens – H. Hoping (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg – Basel – Wien 1999, 82–100, hierzu 90–99).

ziehungswillige Präsenz nur größer, nie aber kleiner sein kann, als Theologinnen und Theologen von ihr denken. In diesem trinitätstheologischen Grundvertrauen wird man es theologisch wie lehramtlich ertragen, wenn man der Trinitätstheologie vorhält, sie denke noch zu klein von Gott. Aber man wird denen, die so reden, eben doch die Rechenschaft darüber zumuten dürfen, wie sie ihre Vorhaltung begründen. Und man wird der Trinitätstheologie die Aufgabe zuweisen müssen, begründete Vorhaltungen mit besseren Gründen zu entkräften – oder sich zu korrigieren,

#### 7.14 *Gottimmanente Trinitätslehre?*

Vom Geheimnis des unfassbar vollkommenen Gottes zu klein zu denken, gewissermaßen sein „Innenleben“ ausforschen zu wollen, diesen Vorwurf hat sich die Trinitätslehre immer dann zugezogen, wenn sie über „Gott in sich“ sprechen wollte – über eine Gotteswirklichkeit, die ihrer Selbstoffenbarung in menschlicher Geschichte noch voraus liegt. Es schien so, als würde die immanente Trinitätslehre die Binnen- oder Teilnehmerperspektive der von Gott Ergriffenen und Betroffenen verlassen und in der Beobachterperspektive gleichsam deskriptiv über Gott sprechen wollen. Die Legitimation dafür schien gegeben, wenn man annahm, Gott habe im Vollzug seines offenbarenden Präsentwerdens beim Menschen nicht einfachhin sich selbst ausgesagt, sondern zutreffende Informationen über seine ewigen Existenzverhältnisse mitgeteilt. Nur unter Voraussetzung eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses könnte eine immanente Trinitätslehre entwickelt werden, die *über* Gott sprechen will statt *von* ihm Zeugnis zu geben und das Bezeugte zu bedenken: Die Trinitätslehre würde als die theologische Auslegung dessen verstanden, was Gott als zutreffende, weil aus seiner zuverlässigen Selbstbeschreibung resultierende göttliche Lehre über sich mitgeteilt hat – statt als Vollzug der Zeugen-Antwort auf den Selbstzuspruch Gottes in seinem Logos. Wird dieses instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis als inadäquat abgelehnt, so ist auch keine Trinitätslehre mehr konzipierbar, die den Beschreibungs- oder Beobachtergestus nachvollziehen will.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> In diesem Sinne gilt unabdingbar, womit *Rudolf Bultmann* seinen legendären Aufsatz: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden“ einleitet: „Versteht man unter ‚von Gott‘ reden *über Gott*‘ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich *über*

Nicht von diesem Verdikt betroffen wäre eine Trinitätslehre, die den dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte zur Sprache bringen will. Hier wäre ja nur dies angezielt: die Auslegung der vom christlichen Glauben festgehaltenen und in der Doxologie Sprache gewordenen Grundüberzeugung, dass sich Gott den Menschen in der „Heilsgeschichte“ tatsächlich *als er selbst* erschließt. Gott wird uns als der präsent, der er in sich ist. So verwiese seine dreifache kommunikative Präsenz im Geschehen der „Heilsökonomie“ auf die dreieine Wirklichkeit, als die er sich hier erschließt und zugänglich macht. *Karl Rahner* hat diesen Gedanken in das „Grundaxiom über die Einheit von ‚ökonomischer‘ und ‚immanenter‘ Trinität“ gefasst: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“<sup>120</sup> Versteht man dieses Axiom gewissermaßen transzendental, so formuliert es die einfache und als solche unausweichliche theologische Maxime, Gott so zu denken, dass er in seiner Offenbarung ganz und vollkommen er selbst sein kann. Er ist der Gott, der darin vollkommen göttlich ist, dass er sich so offenbaren kann, wie er sich offenbart hat und weiter offenbart. Das heißt natürlich nicht, dass er sich offenbaren und genau so offenbaren *musste*, dass er in diesem Sinne unfrei (gewesen) wäre.<sup>121</sup> Eine Trinitätstheologie in den Spuren *Karl Rahners* würde ja nicht behaupten, dass sie alles über Gottes Möglichkeiten weiß, sondern nur dies, was ihr der Offenbarungsglaube zu denken aufgibt: dass Gott so ist und so sein kann – dass er darin vollkommen er selbst ist –, wie er sich offenbarte, dass deshalb zu Recht von Gottes *Selbst-Offenbarung* gesprochen werden darf.

Dass Gott in sich ein der freien Selbstmitteilung fähiger Gott ist, bedeutet also nicht mehr und nicht weniger, als dass seine göttliche Vollkommenheit darin liegt, sich selbst mitteilen zu können, und sich darin zeigt, dass er sich selbst mitteilt. Dieser Gedanke ist in der Geschichte der Trinitätstheologie in vielfach „spekulativ“ nachvollzogen worden: im „Spiegel“ menschlicher Erfahrungen und zugleich an deren Grenze. Gott ist in sich kommunikativ; er ist wesentlich Geist. So vermittelt er sich selbst in (Selbst-)Erkenntnis

---

Gott rede“ (Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen 1966, 26–37, hier 26).

<sup>120</sup> *Karl Rahner*, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, a.a.O., 327f.; vgl. meinen Kommentar in: *Trinitätslehre*, in: *Th. Schneider* (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2., 530ff.; vgl. zur Wirkungsgeschichte des Axioms weiterhin *Josef Wohlmuth*, *Trinität – Versuch eines Ansatzes*, a.a.O., 37ff.

<sup>121</sup> Ich halte es deshalb für ein Missverständnis der oben skizzierten Problemlage, wenn *Yves Congar* an *Rahner* die Frage meint richten zu müssen: „Kann man das freie Mysterium der Ökonomie und das innerlich notwendige Mysterium der Drei-Einheit Gottes miteinander identifizieren?“ (*Der Heilige Geist*, dt. Freiburg – Basel – Wien 1982, 334; zustimmend zitiert bei: *Gisbert Greshake*, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1997, 145).

und (Selbst-)Liebe. Diese Selbstvermittlung begreift heilsgeschichtlich die Menschen ein, sodass sie Gott zu ihrem Heil wahrnehmen können und vom Geist der Liebe dem Wahrgenommenen zugewandt werden. Das ist die Grundfigur der auf Augustinus zurückgehenden, „psychologischen“ Trinitätslehre, auf die sich ja auch noch Karl Rahner bezieht. Diese Form der Trinitätsspekulation akzentuiert die Mono-Subjektivität Gottes zu Lasten der Interpersonalität. Als *Personen* werden hier die drei konstitutiven Relationen der Selbstvermittlung Gottes gedacht: die Relationen des in Selbst-Erkenntnis und Selbst-Wollen (Selbst-Liebe) sich zu sich verhaltenden göttlichen Geist-Subjekts, das sich darin seines Selbstseins er-innert, sich im Gedächtnis aber immer schon selbst hat. Die Relationen inhärieren hier nicht nur als Akzidentien einer Substanz, wie das die aristotelische Kategorienlehre erfordern würde. Sie stehen vielmehr in sich selbst, da es im schlechthin vollkommenen Sein Gottes keine Akzidentien, sondern eben nur substantielles Sein geben kann. Sie sind *subsistente Relationen*.<sup>122</sup>

Dieser eher intra-subjektiven Trinitätslehre steht im Osten durchweg eine eher interpersonal orientierte gegenüber, die vom Gedanken der vollkommenen *Koinonia* (Gemeinschaft) der drei göttlichen Personen bestimmt ist. In dieser Personengemeinschaft haben die drei das eine göttliche Wesen inne. *Gregor von Nyssa* spielt noch mit der Parallele zur einen Menschennatur, die die unendlich vielen Menschen kollektiv teilen.<sup>123</sup> *Basilios von Cäsarea* vertieft den Gedanken der göttlichen *Koinonia* durch den des wechselseitig-vollkommenen Ineinanderseins: „Denn der Sohn ist im Vater, und der Vater ist im Sohn, da ja jeder so ist wie jener und jener wie dieser, darin liegt ihre Einheit. Also sind sie gemäß der Eigenart der Personen ‚einer‘ und ‚einer‘, in der Gemeinschaft (*koinonia*) ihrer Natur aber sind die beiden ‚eins‘“. <sup>124</sup> Und diese „wesenhafte *koinonia*“ wird ebenso im Blick auf den Heiligen Geist ausgesagt.<sup>125</sup> Gegen eine tritheistische Deutung des Koino-

---

<sup>122</sup> Die Schwierigkeit des Gedankens für die menschliche Vorstellung wird von *Augustinus* selbst gesehen. Für den Menschen gilt ja: „Diese drei, Gedächtnis, Erkenntnis und Liebe, gehören mir, nicht sich selbst. Sie tun für mich, nicht für sich, was sie tun; ja ich tue es durch sie ... Diese drei können also von einer Person ausgesagt werden, welche sie hat, nicht sie ist. In der Einfachheit der höchsten Natur hingegen, die Gott ist, sind, wenngleich nur ein Gott ist, doch drei Personen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist“ (De trinitate XV, 22). Der ontologische Gedanke der Substantialität (Subsistenz) der beim menschlichen Geist akzidentellen Relationen des Selbstbezugs führt Augustinus also über die Instrumentalitäts-Assoziation hinaus, die etwa die Metapher der beiden Hände bei *Irenäus* noch prägte, dort allerdings auf die Heilsökonomie bezogen war. Grundlegend für den scholastischen Sprachgebrauch wird hier Thomas von Aquin, Summa theologia I, q.40 a.2 ad 1; vgl. q.29 a.4.

<sup>123</sup> Nachweise bei Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée*, Paris 1941, 23ff.

<sup>124</sup> Vgl. Basilios von Cäsarea, De spiritu sancti XVII, 38b.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., XIII, 25d. bzw. X, 20e.

nia-Modells grenzt man sich mit dem Hinweis ab, das die drei göttlichen Personen jeweils Unterscheidende sei allein in ihren reziproken Beziehungen zueinander gegeben, in den Ursprungsrelationen also, in denen sie hervorgebracht werden bzw. der Hervorbringende sind.<sup>126</sup> So werden die drei göttlichen Personen nicht als „nebeneinander“ stehende, segmentäre und einander wesenhaft ergänzende Verwirklichungen eines kollektiven Wesensbestandes begriffen, sondern als in einem vollkommenen Miteinander aufeinander Bezogene, die ihr göttliches Wesen vollkommen miteinander teilen: in wechselseitiger Perichorese (Durchdringung oder Ineinandersein; lateinisch: *circuminsessio* oder *circumincessio*).<sup>127</sup>

Der Osten versucht also, die tritheismusanfällige Vorstellung des *Miteinanders* auf die Idee eines höchstmöglichen *Ineinanders* hin zu vertiefen. Die „psychologische“ Trinitätslehre des Westens versucht, das relationale *Ineinander* des einen göttlichen Selbstvollzugs auf die Subsistenz der geistkonstituierenden Relationen hin zu „personalisieren“. Eine dem östlichen und speziell dem christlich-neuplatonischen Erbe stärker verpflichtete Trinitätslehre begegnet im Westen bereits bei *Marius Victorinus* und dann im Mittelalter bei *Richard von St. Viktor* und bei *Bonaventura*. Richard denkt Gottes Vollkommenheit als die Vollkommenheit der Liebe und sieht sie nur in der sich mitteilenden, interpersonalen Liebe gegeben: Denn was ist „glorreicher, was großartiger als die Freigebigkeit, die alles, was man besitzt, mitteilen will?“ So ergibt sich klar, dass auch in Gott, „in jenem unerschöpflichen Gut und höchstweisen Ratschluss kein geiziges Ansichhalten sein kann“<sup>128</sup>. Denn hier muss Raum sein für die eigentliche, freigebig mitteilende Liebe. Wo es aber „keine Mehrzahl von Personen gibt, kann auch keinesfalls eigentliche Liebe sein.“<sup>129</sup> Der Sache nach aufgenommen ist hier *Plotins* Bestimmung der vollkommenen  $\Delta\text{Π}\text{Ζ}$  als des „neidlos“ an

<sup>126</sup> In den Einigungsbemühungen des Mittelalters zwischen der Kirche des Westens und denen des Ostens entsteht dann auf dem Konzil von Lyon (1442) die Formulierung, die drei göttlichen Personen seien in allem eins, „ubi non obviat relationis oppositio“ (wo nicht die Gegenläufigkeit der Ursprungsrelationen entgegensteht; DH 1330). Das Konzil formuliert im Anschluss daran auch – der Sache nach – den Gedanken der Perichorese als des vollkommenen wechselseitigen Ineinanderseins der drei göttlichen Personen (DH 1331).

<sup>127</sup> Der Gedanke der Perichorese wird trinitätstheologisch erstmals von einem unbekannten *Pseudo-Cyrrill* genutzt (De trinitate, Patrologia graeca 77, 1164A) und dann bei *Johannes von Damaskus* ausgearbeitet: „Das Bleiben und Wohnen der einen in der anderen der drei Personen bedeutet, dass sie untrennbar sind und ... einander durchdringen, ohne sich zu vermengen; nicht so, dass sie ineinander verschmelzen oder sich miteinander vermischen würden, sondern so, dass sie sich miteinander verbinden ... Es ist ein- und dieselbe (Lebens-)Bewegung, denn der Schwung und Dynamismus der drei Personen ist ein einziger“ (De fide orthodoxa I, 14). Vgl. den Artikel *Perichorese* von Gisbert Greshake in: W. Kasper u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 8, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1999, 31–33.

<sup>128</sup> Richard von St. Viktor, De trinitate, III, 4. Richard greift hier eine wohl gegen Augustinus' Ausrichtung an der Selbstliebe Gottes gewandte Bemerkung *Gregors des Großen* auf (Homiliae XVII).

<sup>129</sup> Richard von St. Viktor, De trinitate, III, 2.

sich Anteil gebenden absoluten Guten, das gleichsam überfließt und kraft seiner Überfülle anderes Gutes hervorbringt.<sup>130</sup> Das neidlose und unerschöpfliche Sich-Ergießen des Guten kennzeichnet in der Antike dann auch bei *Dionysios Areopagita* das göttlich Eine.<sup>131</sup> Der Gedanke ist im Westen vielfach aufgegriffen und dann in *Summa Halensis* (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) trinitätstheologisch ausformuliert worden:

„Seiner Natur nach und wesentlich ist das Gute das sich selbst verströmende ... wo aber das höchste Gut, da die vollkommenste Verströmung (*summa diffusio*); die vollkommenste Verströmung aber ist eine solche, die vollkommener nicht gedacht werden kann (*qua maior excogitari non potest*); eine vollkommenere Verströmung aber lässt sich nicht denken als jene, die der Substanz nach und sogar nach der ganzen Substanz geschieht; also verströmt sich das höchste Gut notwendig nach seiner ganzen Substanz (*secundum substantiam totam*).“<sup>132</sup>

Richard steht ebenso wie später Bonaventura<sup>133</sup> in dieser Tradition.<sup>134</sup> Und so ist es auch für ihn „das Herrlichste, Großartigste ... nichts haben zu wollen, was man nicht mitteilt“. Wenn der Mitteilende nichts für sich allein behält, sondern alles teilt, so werden die so vollkommen von ihm Geliebten „in allem gleichrangig“ sein.<sup>135</sup> Damit ist für Richard die Gleichwesentlichkeit der göttlichen Personen erreicht. Die *Dreiheit* der gleichwesentlichen göttlichen Personen ergibt sich für Richard entscheidend daraus, dass auch die Wechselseitigkeit der Zwei – des Vaters, der in seiner Liebe dem Sohn alles mitteilt, und des Sohnes, der das ihm Mitgeteilte mit dem Vater vollkommen teilt – die Vollkommenheit der sich selbst verströmenden Liebe noch nicht erfüllt. Das Miteinander-Teilen der Zwei gibt an sich Anteil, es bleibt nicht bei in einem Egoismus zu zweit, sondern erfüllt sich im „Mitgeliebten“ (*condilectus*), in dem die Zwei über ihre Zweiheit hinausgehend und an ihr Anteil gebend eins sind.<sup>136</sup> Im *condilectus* geschieht dann auch das Sich-Verströmen der

<sup>130</sup> Enneaden, V 4, 1, 28; V 5, 12, 33. Plotins Formel hat seinerseits *Platons* Verständnis des vollkommen Guten zum Hintergrund, das in keiner Weise „irgendwelche Missgunst in sich hat“ und deshalb will, „dass alles ihm möglichst ähnlich werde“ (*Timaios* 29e 2). Vgl. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 49 bzw. 411f.

<sup>131</sup> Vgl. *Dionysios Areopagita*, Von den Namen Gottes VIII, 6 bzw. IX, 2.

<sup>132</sup> *Summa Halensis* I nr. 295b, 14. Der Anklang an Anselms Proslogion ist unüberhörbar und zweifellos gewollt.

<sup>133</sup> Vgl. *Itinerarium mentis in Deum* VI, 2.

<sup>134</sup> Im Zusammenhang der Diskussion um den Begriff des Vollkommenen in Kapitel 4.3 habe ich Richards Trinitätsspekulation ausführlicher dargestellt. Ich darf hier darauf verweisen.

<sup>135</sup> Richard von St. Viktor, *De trinitate*, III, 6 bzw. 7.

<sup>136</sup> Richard geht hier durchaus von der Erfahrung der Begrenztheit eines mitmenschlichen Egoismus zu zweit aus; vgl. *De trinitate*, III, 11: In „der gegenseitigen Liebe, auch in der brennendsten, ist aber nichts seltener, doch auch nichts großartiger als der Wille, dass der, den du zuhöchst liebst und der dich zu-



Liebe Gottes „nach außen“, auf die Menschen hin, damit auch sie – auf menschlich-endliche Weise – an Gottes Liebe Anteil gewinnen können. Das Personsein des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes aber bedeutet nach Richard: Im gemeinsam-vollkommenen Vollzug der Liebe, die Gott ist, sind die drei Personen subsistente – in sich seiende – Wirklichkeiten; aber ihr Insichsein bestimmt sich als vollkommenes *Hersein* vom Anderen und *Hinsein* auf die Anderen, in diesem Sinne als *Ek-sistenz*.<sup>137</sup>

Diese neuplatonisch inspirierte, vom Gedanken des *bonum diffusivum sui* bestimmte Trinitätslehre beweist vielleicht noch deutlicher als die „psychologische“ Trinitätslehre des Westens, wie die Spekulationen über Gottes Insichsein keineswegs aus der Zeugnis- in die unbeteiligte Beschreibungsperspektive wechseln. Der trinitarische Gedanke ist der höchste Gedanke, der noch einmal über sich selbst hinaus verweist: auf die göttlich-vollkommene Wirklichkeit, die höher ist als alles Gedachte. Der Mensch kann sie nicht mehr begrifflich umfassen. Er kann nur noch wissen, dass er immer wieder neu auf sie hin aufbrechen darf; dass sie der *Raum* der Vollendung ist, die in der *Zeit* nach ihm greift, von der er glaubend hoffen darf, dass sie ihn vollendend in sich einbeziehen wird. Trinität als Inbegriff des Höchsten und Vollkommensten, zu dem die Menschen unterwegs sein dürfen und auf das hin sie immer wieder neu aufbrechen müssen – diese eschatologische Fassung der Trinitätslehre wird gegen Ende des 20. Jahrhunderts als *soziale Trinitätslehre* ausformuliert. In der Befreiungstheologie entwirft man Trinitätslehre pointiert politisch und nennt die Dreifaltigkeit gar „unser Befreiungsprogramm“. *Leonardo Boff*, von dem diese Formulierung stammt, erläutert sie so:

„An die Dreifaltigkeit glauben heißt davon ausgehen, dass Wahrheit mit Gemeinschaft einhergeht und nicht mit Ausschluss, dass Konsens besser die Wahrheit zum Ausdruck bringt als Durchsetzen und dass Mitwirkung und Mitbestimmung vieler besser ist als das Diktat eines einzelnen. An die Dreifaltigkeit glauben heißt ja dazu sagen, dass alles mit allem zu tun hat und ein großes Ganzes bildet und dass die Einheit aus tausend Übereinkünften und nicht bloß aus einem einzigen Faktor erwächst.“<sup>138</sup>

Die göttliche Dreifaltigkeit erscheint hier „als das Modell eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens ... das gerecht ist, Gleichheit verwirklicht und die Unterschiede ach-

---

höchst liebt, einen andern ebensosehr liebt. Die Probe für die vollkommene Liebe ist somit der Wunsch, dass die einem zuteilgewordene Liebe weitervermittelt werde.“

<sup>137</sup> Vgl. ebd., IV, 19 und 22f.

<sup>138</sup> Leonardo Boff, *Kleine Trinitätslehre*, dt. Düsseldorf 1990; der portugiesische Originaltitel „A Santíssima Trindade é a melhor comunidade“ (Petrópolis 1988) bringt Boffs Intention noch deutlicher zur Geltung.

tet.“ So antwortet „der Glaube an die Trinität der Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, auf die große Sehnsucht nach Teilhabe, Gleichheit und Gemeinschaft, die das Bewusstsein der Unterdrückten entflammt“<sup>139</sup>. Unterdrückte und Ausgegrenzte finden in der Dreieinigkeit der Gleichen und doch Verschiedenen ihre „ewige Utopie“:

„Jeder der drei Unterschiedenen bejaht die Unterschiede der anderen; dieses Ja zum anderen und die völlige Hingabe an ihn macht jeden zum Unterschiedenen in Gemeinschaft. In der Dreifaltigkeit gibt es nicht die Herrschaft eines Pols, sondern die Konvergenz der Drei in Schenkung und Annahme. Sie sind unterschieden, doch keiner ist größer oder kleiner, früher oder später als der andere. Deshalb darf eine Gesellschaft, die sich von der dreieinigen Gemeinschaft inspirieren lässt, nicht die Klassen dulden, nicht die Herrschaft von seiten einer Macht (sei sie wirtschaftlich, geschlechtlich oder ideologisch bestimmt), welche die übrigen Unterschiedenen unterjocht und verrandet“ (gemeint ist: marginalisiert).<sup>140</sup>

Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist nach Boff diese ewige Utopie einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit aus der Liebe, in der alle daran Teilhabenden einander in letzter Konsequenz gerecht werden und nichts für sich allein sein wollen. So formuliert die immanente Trinitätslehre den Inbegriff einer Personengemeinschaft, wie sie inniger, gerechter, liebevoller und egalitärer gar nicht gedacht werden könnte, damit die Menschen sich dieser Utopie zuwenden, sie als Inbegriff ihrer eschatologischen Hoffnung glauben und ihren Kampf um mehr Gerechtigkeit jetzt schon daran ausrichten können.

Jürgen Moltmann hat ein ähnlich akzentuiertes trinitätstheologisches Konzept entwickelt und dabei das Verhältnis von heilsökonomischer und immanenter Trinität dezidiert neu gefasst. Was in der theologischen Tradition *immanente Trinität* genannt wurde, ist – so Moltmann – „in Wahrheit keine Abstraktion von der Heilsgeschichte und der ‚ökonomischen Trinität‘ auf ihre transzendentalen Möglichkeitsbedingungen, sondern das eschatologische Ziel der Heilsgeschichte“<sup>141</sup>. Es wird nicht auf den Gott vor aller Heilsgeschichte zurückgeschlossen, sondern der Gott theologisch imaginiert, in dem sich die Heilsgeschichte erfüllen wird, von dem deshalb auch die Menschen ihre Erfüllung erhoffen dürfen. So ist von der Heilsökonomie auszugehen und das in ihr Geschehene als Offenbarwerden des in Gott zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist Geschehenen bzw. Ge-

<sup>139</sup> Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, dt. Düsseldorf 1987, 24.

<sup>140</sup> Ebd., 175.

<sup>141</sup> Jürgen Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre*, in: W. Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1984, 97–113, hier 105.

schehenden zu begreifen. Als Gottes-Geschehen kommt es zum Ziel im eschatologischen Offenbarwerden einer „offenen“ Trinität, die den Menschen und ihrer Welt in Gott Raum geben wird.

Das in der Heilsgeschichte Geschehende als Geschehen Gottes selbst zu verstehen, heißt nun aber, „dass die Trinitätslehre von drei distinkten Subjekten (Akteuren; J. W.) dieser Geschichte ausgehen muss.“ Denn: „Vater, Sohn und Geist sind biblisch tatsächlich Subjekte mit Willen und Verstand, die miteinander sprechen, einander in Liebe zugewandt und zusammen ‚eins‘ sind.“<sup>142</sup> Den Gefahren des Tritheismus wehrt in der christlichen Überlieferung – so Moltmann – der Begriff der perichoretischen Einheit der drei göttlichen Personen. Im vollkommenen Einander-Innesein leben die drei göttlichen Personen und Subjekte ihre Einheit aber als offene, integrierende Einheit:

„Die perichoretische Einheit des drei-einigen Gottes ist in dieser Hinsicht eine *einladende und ver-einigende Einheit* und als solche eine *menschen- und weltoffene Einheit*: ‚Das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander ist so weit, dass die ganze Welt darin Raum hat‘ (Adrienne von Speyr) ... Die Trinität ist ‚offen‘ kraft der überfließenden, gnädigen Liebe. Sie ist ‚offen‘ für die geliebten, gefundenen und aufgenommenen Geschöpfe.“<sup>143</sup>

Die gottimmanente Trinität als immer schon menschenoffene, die Menschen eschatologisch einbeziehende Trinität zu verstehen ist trinitätstheologisch durchaus legitim. Gottes überfließende Liebe ist gewissermaßen immer schon unterwegs, den Menschen an sich Anteil zu geben. Sie „kann“ menschlich gesprochen gar nicht an sich halten. Gott kann sich gar nicht für sich behalten, so wie sich die Liebe, die er ist, nicht für sich behalten kann. Sie „muss“ sich mitteilen. Das ist ihr Wesen. Und seinem Wesen frei entsprechen können, das bedeutet ja Freiheit, auch für Gott.<sup>144</sup> Muss aber nicht gedacht werden, dass Gott auch ohne die Menschen Gott ist und in sich vollkommen eins ist? Muss der höchste Gedanke, dass die Liebe, die Gott ist, nicht anders kann als sich zu schenken, nicht noch einmal die Wirklichkeit der göttlichen Liebe von sich unterscheiden, die *in sich* göttliche Wirklichkeit ist und nicht „nur“ Wirklichkeit *für uns*?

Das Bedenken dieser göttlichen Wirklichkeit in sich vollzieht sich in einem Grenzbegriff, der gewissermaßen in Klammern zu setzen versucht, wovon die Theologie niemals wirk-

---

<sup>142</sup> Ebd., 106.

<sup>143</sup> Ebd., 110f. Erinnert sei an die in vielem vergleichbare, oben bereits referierte Konzeption von Friedrich-Wilhelm Marquardt: Gott als der eschatologisch-erlösende *māqōm* der Menschen.

<sup>144</sup> Vgl. oben Kapitel 6.8.

lich abstrahieren kann: Gottes Für-uns-Dasein. Dieser Grenzbegriff ist der einer göttlich-selbstursprünglichen Subjektivität: Gott „vollzieht sich“ ewig als aus sich selbst entspringendes Sich-auf-sich-Beziehen. Er ist nicht konstituiert durch ein Sich-auf-anderes-Beziehen. Dieses Sich-auf-anderes-Beziehen entspringt vielmehr seinem göttlichen Willen, in dem er sein Wesen so vollzieht, dass er seine überfließende Liebe Nichtgöttlichem zugute kommen lässt. Da Gott sein Wesen als Subjekt vollzieht, ist er frei. Als das eine Gottes-Subjekt aber bestimmt er sich dazu, sich den Menschen höchstmöglich vollkommen mitzuteilen: ihnen Anteil an seiner Liebe zu schenken, soweit sie als endliche Menschen an seiner göttlich-vollkommenen Liebe Anteil gewinnen können. Gottes Freiheit liegt also nicht darin, dass er auch anders gekonnt hätte. Sie liegt vielmehr darin, dass alles, worauf er sich als nichtgöttliche Wirklichkeit bezieht, aus seiner Selbstbestimmung als göttliches Subjekt hervorgeht und dass auch das *Wie* seiner Beziehung zum Nichtgöttlichen seinem selbstbestimmten Willen entspringt. Die Rede von Gottes Subjektsein hat nur in diesem Kontext eine trinitätstheologisch nachvollziehbare Bedeutung: als Grenzbegriff, der Gott als den frei Daseienden und Wirkenden bezeichnet. Mit diesem Begriff wird ihm dann auch die Vollkommenheit zugesprochen, sich zu seinem eigenen Wesen so verhalten zu können, dass er es – in keiner Weise von außen bestimmt, sondern in jeder Hinsicht selbst gewollt – Nichtgöttlichem zugute kommen lässt und dass er darin ganz er selbst bleibt. Gott ist sein Wesen (seine „Natur“) im Sinne des Subjektseins, des Sich-aus-sich-selbst-Wirkens und des Seine-Selbstmitteilung-an-Nichtgöttliches-Wirkens. Der Subjektbegriff hat hier die Funktion, Gottes Vollkommenheit von einer bloßen Natur-Vollkommenheit zu unterscheiden, in der das Geschehen der Vollkommenheit nicht der Selbstvollzug dessen wäre, durch den sie geschieht. Bloße Naturvollkommenheit wäre Gottes schlechthin unwürdig. Bei ihm sind Dasein, Seinkönnen und Seinwollen schlechthin identisch, in einer Selbigkeit, die für menschliches Begreifen wieder nur als Grenzbegriff erreichbar, aber in menschlicher Selbsterfahrung niemals einholbar ist.

Beachtet man diese Grenzbedeutung des Subjektbegriffs in der Trinitätstheologie, so empfiehlt es sich nicht, mit Moltmann von drei göttlichen Subjekten in Gott zu sprechen. Auch der Rekurs auf den Perichorese-Gedanken könnte kaum verhindern, dass man damit den Monotheismus der Bibel und die gemeinsame monotheistische Basis der abrahamitischen Religionen in Frage stellt. Der Kern der semantischen Bestimmtheit, die der Subjektbegriff auch als theologischer Grenzbegriff nicht restlos verlieren kann, liegt im

Gedanken der Aneignung eines substantiellen („naturhaften“) Gehalts: Das Subjekt vollzieht sein Dasein; im endlich Menschlichen: das dem Menschen mit und in seinem Dasein Vorgegebene. Wenn von Gott Selbstgegebenheit und Selbstursprünglichkeit prädiert werden dürfen, so meint Subjektivität hier den „ewigen“ Selbstvollzug des Gottseins in seiner Selbstgegebenheit und Selbstursprünglichkeit. Dieser subjektive Selbstvollzug des Daseins Gottes kann in biblisch-monotheistischer Tradition nicht multipliziert gedacht werden. Wohl aber könnte – in der Extrapolation menschlicher Erfahrungen an der Grenze des Denkbaren – dies gedacht werden: dass der Selbstvollzug des *einen Subjekts* im Miteinander und Füreinander dreier Personwirklichkeiten geschieht, die das Dasein Gottes in je unterschiedlicher Weise aber eben doch als das eine Dasein Gottes leben.<sup>145</sup> Und sie leben es so, dass der Sohn und der Heilige Geist an der Gottes-Subjektivität des Vaters vollkommen teilhaben. Die menschliche Erfahrungsgegebenheit, an der die theologische Extrapolation ansetzen kann, ist die Erfahrung eines kollektiven Handlungssubjekts, des-

---

<sup>145</sup> Verzichtet man auf die hier vollzogene trinitätstheologische Unterscheidung von Person und Subjekt, so kommt man bei Moltmanns Aufkündigung des abrahamitisch-monotheistischen Konsenses heraus – oder bei einer Trinitätstheologie, die nicht nur monosubjektiv, sondern *inpersonal* wäre. Herbert Vorgrimler hat mit Umsicht und Kautelen, aber doch in der Tendenz deutlich für das Konzept einer monopersonalen Trinität plädiert und gegen Konzepte einer interpersonal-koinonialen Trinitätslehre polemisiert. Die Vorstellung einer immanent-interpersonalen trinitarischen Koinonia scheint ihm im Kontext modernen Persondenkens rettungslos tritheistisch. Sein Fazit: „Wollte man den modernen Begriff der Person auf Gott anwenden, dann müsste man heute sagen: Unser Gott ist *eine* Person, unser Du, das wir im Gebet ansprechen, in dem Beten, in dem wir keinesfalls sagen dürften: ‚Ihr Drei‘“ (ders., Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003, 111). Mir scheint, die Trinitätstheologie kann auch angesichts des modernen Personbegriffs die Intention der Rede von den drei göttlichen Personen nicht-tritheistisch zur Geltung bringen. Ich habe dies oben versucht. Man kann die leitenden Intentionen des kirchlichen Trinitätsglaubens möglicherweise auch ohne die klassische Begrifflichkeit aussagen – etwa in nicht-fachtheologischen Sprachkontexten (das zitierte Buch von Herbert Vorgrimler wendet sich in diesem Sinne ausdrücklich auch an interessierte Laien). Wenn man dies versucht, sollte man aber auf den Person-Begriff ganz verzichten und nicht davon sprechen, Gott sei *eine* Person. Man hätte vielmehr Formulierungen zu erproben, wie sie Vorgrimler in seinem Buch aus der Feder Karl Rahners zitiert hat (vgl. 125ff.; hinweisen darf auch auf meinen eigenen Versuch: Der dreieine Gott und das Heil der Welt, in: Walter Fürst – Jürgen Werbick (Hg.), Katholische Glaubensfibel, Rheinbach – Freiburg i. Br. 2004, 78–81)). Vorgrimplers Polemik gegen alle Konzepte einer koinonialen Trinitätslehre von Richard von St. Viktor bis Gisbert Greshake kann ich nachvollziehen, wenn sie sich gegen Entwürfe richtet, die explizit drei Gottes-Subjekte oder Handlungszentren voraussetzen und unterstellen, dass diese sich immanent-trinitarisch zueinander frei verhalten. Zu nennen wäre hier etwa Hans Urs von Balthasar und seine Vorstellung innergöttlicher Kenosen, wonach sich der Vater in der Zeugung des Sohnes ganz dem freien Willen des Sohnes ausliefert, sich ihm im Heiligen Geist zurückzuschenken. Hier ist das Konzept dreier göttlicher Subjekte m. E. tatsächlich ad absurdum geführt (vgl. Herbert Vorgrimler, Theologie ist Biographie. Erinnerungen und Notizen, Münster 2006, 385f.). Die trinitätstheologische Diskussion wäre in der Sache weiter zu führen. Es grenzt aber an Denunziation, wenn man sie mit dem Fazit abschließt: „Die Redeweise, Gott sei eine Gemeinschaft von Dreien, bezeugt auf ihre Weise die Trennung, ja die furchtbare Feindschaft von Juden und Christen, die in letzter Konsequenz nach Auschwitz geführt hat. Sie entsteht (sic!) aus einem unsensiblen, selbstgerechten Glauben, der Israel und damit Jesus den Rücken gekehrt hat“ (ders., Gott, 122).

sen Dasein in unterschiedlicher Weise und doch als das Dasein dieses Subjekts (etwa des Staates, der Justiz, der Kirche o. ä.) realisiert wird.<sup>146</sup>

Die theologische Extrapolation bleibt zweifellos prekär. In der Reflexion menschlicher Erfahrung können Subjekt und Person zwar unterschieden werden. Aber es wäre hier doch unmöglich, ein konkretes, personal Existierendes ohne eigene Subjektivität zu denken. Der umgekehrte Gedanke – die Realisierung einer Subjektivität in mehreren Personen – ist wenigstens ansatzweise nachvollziehbar. Es gibt ja – wie eben angesprochen – immerhin die Möglichkeit, die Intentionen eines Gemeinschafts- oder Kollektivsubjekts individuell-personal mitzuintendieren und mitzutragen. So ist wenigstens ein Ansatzpunkt für die trinitätstheologische Vorstellung gegeben, dass die „Personen“ des Sohnes und des Heiligen Pneumas die Gottes-Subjektivität – die Wesens-Intention – des Vaters vollkommen mitvollziehen und realisieren, an ihr vollkommen teilhaben. Dass mitmenschlich kein Personsein ohne den je eigenen subjektiven Selbstvollzug gedacht werden kann, hängt offenkundig damit zusammen, dass der *menschliche* Subjektbegriff vom Gedanken – und der Erfahrung – des Selbstbezugs im Fremdbezug bestimmt ist: Ich beziehe mich auf mich selbst und auf den unverfügbaren Grund meines Seins – auf den substantiellen Gehalt, als der ich mir vorgegeben bin –, indem ich mich auf andere (*alii*) und anderes (*aliud*) beziehe, das Bezogensein auf andere und anderes aber eben selbst vollziehe und deshalb nie nur Objekt von anderen und anderem bin. Die Grundkonstellation der menschlichen Erfahrung von Subjektivität wurzelt in der Zweiheit von Ich und Nicht-Ich, die so vermittelt werden muss, dass das Ich nicht als bloße Hervorbringung oder als bloßes Objekt eines Anderen vollzogen wird, dass es sich vielmehr in dieser Grunddifferenz als Identität gesetzt weiß und selbst vollzieht. Es ist nicht aus sich selbst gesetzt und kann diese Kontingenz nur so übernehmen, dass es die eigene Wirklichkeit als Gewirktsein versteht.<sup>147</sup> Die christliche Schöpfungstheologie versteht die Wirklichkeit des menschlichen Subjekts als Gewirktsein durch ein *intentional* Wirkendes, dessen Wirken durch einen guten Willen für mich bestimmt ist, sodass ich mich in der freien Zustimmung zu dem guten Willen, der mich hervorgerufen hat, selbst vollziehen kann. Dieser gute Wille gilt aber nicht nur

---

<sup>146</sup> Vgl. die entsprechenden Überlegungen in Kapitel 4.11. Das Inadäquate dieses Vergleichs liegt sicher darin, dass das Mitwirken an der gemeinschaftlichen Intention des Kollektivsubjekts allenfalls als Repräsentation, niemals jedoch als vollkommene Teilhabe gedacht werden kann.

<sup>147</sup> Vgl. Fridolin Stier, *An den Wurzeln der Berge*, 25: „Das Wirkliche ist nicht ohne das Wirkende.“ Darauf aufmerksam zu werden hieße für den Menschen, „der *fundamentalen Passivität* seines Seins“ innewerden und dieses Innewerden in der Spannung der Schöpfungs-Perspektiv zu den naturwissenschaftlichen Perspektiven der sich selbst tragenden Wirkungszusammenhänge festzuhalten (vgl. ebd., 71f.).

mir, sondern allen Menschengeschwistern. Deshalb kann ich mich auf meinen unverfügbaren Grund nur beziehen, wenn ich die in ihm und aus ihm wirksame Intention mittrage und mich liebend-würdigend auf die von dieser Intention mit Intendierten beziehe. Mich auf mich selbst beziehend soll ich mich – beinahe *in eodem actu* (im gleichen Vollzug) – auf sie beziehen: nicht um sie meiner Subjektivität zu unterwerfen, auch nicht um ihrer Subjektivität als deren Objekt unterworfen zu sein, sondern deshalb, weil zwischen uns und durch uns Gottes Intention Wirklichkeit werden soll, die uns miteinander und füreinander hervorgerufen und zur Teilhabe an seiner Liebe berufen hat.

Subjektivität bedeutet hier *Selbst*-Vollzug des Mir-gegeben-Seins bzw. des Mitgegebenseins der Anderen und deshalb unabdingbar auch: Selbstsetzung und Selbstbehauptung als Subjekt in Absetzung von den Anderen, Selbstbehauptung gegen das bloße Objektsein für andere und anderes. Für menschliches Subjektsein wäre deshalb konstitutiv, sich dazu hervorgerufen und ermächtigt zu wissen, sich auf das mich gründend-wirkende Andere beziehen und die Intention dieses Wirkens dem eigenen Wollen zugrunde legen zu können, sodass man sich von Anderem entsprechend inter-subjektiv angehen, sich von ihm aber eben nicht zum bloßen Objekt depotenzieren lässt. Eine Übertragung dieses menschlich-endlichen Subjektbegriffs auf Gottes eigene Wirklichkeit wäre aus einer ganzen Reihe von Gründen irreführend. Einige wenige seien genannt: Gott dürfte kein Bezogensein auf anderes (*aliud*) zugeschrieben werden, das seinem Selbstbezug in irgendeiner Weise zugrunde läge. So dürfte ihm auch nicht zugeschrieben werden, dass der Bezug auf andere (*alii*) seinem Selbstvollzug vorgegeben und von ihm erst einzuholen ist. Gott ist sein eigener Grund in der Weise eines voraussetzungslosen Subjektseins. Und deshalb ist sein Selbstvollzug – trinitätstheologisch formuliert – ein Sich-aufeinander-Beziehen der göttlichen *alii* („Personen“), das in keiner Weise durch anderes (*aliud*) vermittelt ist. Die drei göttlichen Person-Wirklichkeiten erwirken einander ewig. Das Gewirktsein ihrer Wirklichkeit ist ihnen nicht äußerlich und kann deshalb auch nicht dazu führen, dass drei göttliche Subjekte sich in der Spannung zwischen Sich-Beziehen und Bezogensein gegen ihre Veräußerlichung zu bloßen Objekten ewig als je eigene Subjekte setzen und behaupten müssten. In der Heilsökonomie widerfährt Gott dieses Objektwerden. Er „riskiert“ es mit seiner Selbstmitteilung, da er sich in die Hand der Menschen gibt und auf ihre freie Selbstbestimmung angewiesen sein lässt. Aber es ist das eine göttliche Subjekt der dreipersonlichen Selbstmitteilung, das sich hier den Menschen zugute gegen alle sündige

„Objektivierung“ als die Subjektivität erweist, die ihrer Intention eschatologisch-allmächtig Geltung verleiht. Es ist der vom Vater ausgehende Geist, der den Sohn vom Tod auferweckt und ihn als Geist-Wirklichkeit in der Gemeinde vergegenwärtigt, bis er als der endzeitliche „Richter“ wiederkommt, damit Gott alles in allem sei.

Zwingt nicht diese heilsökonomische Wirklichkeit der Trinität gleichwohl zu einer intersubjektiven Konzeption auch der gottimmanenten Dreieinigkeit? Kann man denn übersehen, dass Jesus Christus dem Vater gegenüber Subjekt ist bzw. es in der Beziehung zu ihm erst wird? Müsste man deshalb nicht annehmen, dass auch der ewige Logos, dem der Mensch Jesus Christus enhypostatisch geeint ist, zum Vater ein intersubjektives Verhältnis hat? Zunächst bleibt festzuhalten: Gleiches könnte man für den Heiligen Geist nur mit einer sehr gewundenen Interpretation biblischer Befunde behaupten. Dem heiligen Pneuma kann wohl kaum Eigen-Subjektivität zugeschrieben werden, wenn man den Subjektivitätsbegriff nicht so weit „entkernen“ will, dass er mit dem der personalen göttlichen Eigenwirklichkeit identisch wird. Für Jesus Christus aber gilt: Er ist ein menschliches Subjekt mit menschlichem Wollen und Erkennen; mit einer menschlichen Aneignung der ihm gegebenen „Natur“ in mitmenschlicher Interpersonalität und in der Beziehung zum menschlich-unverfügbaren Grund seines Daseins. So schwer es menschlicher Vorstellung fällt: Das Menschsein Jesu Christi impliziert sein *menschliches Subjektsein*; die Diskussion um den Monotheismus in der Nachgeschichte Chalcedons hat das für die weitere Überlieferung des Trinitätsglaubens normativ deutlich gemacht. Und in seinem menschlichen Subjektsein ist Jesus Christus auf das eine Gottessubjekt als auf ein Du bezogen. Das *Personsein* Jesu Christi aber ist das des Logos. Dieser ist dem Menschsein Jesu vollkommen präsent als der unverfügbare Grund seines Daseins, als der Selbstmitteilungswille Gottes, dem sich der Mensch Jesus rückhaltlos zur Verfügung stellt. Er ist dem Menschen Jesus von Nazaret gegenwärtig als der Logos, der die menschliche Antwort des „treuen Zeugen“ hervorruft, an der die Mitmenschen Gottes Wesenswort vernehmen und verstehen können. Die Person Jesu Christi ist jenes Gegründetsein in und jenes Hervorgerufensein von Gott, das ihn als Gottes eigenes Dasein in der Welt der Menschen auszeichnet: als Gottes eigene Wirklichkeit, als die Wirklichkeit des Gottes, der es in seiner vollkommenen Subjektivität vermag, im Anderen seiner selbst ganz und vollkommen als er selbst da zu sein. Die Person des heiligen Pneuma aber ist in heilsökonomischer Perspektive jene Gotteswirklichkeit, in der Gott ganz als er selbst präsent ist, um in den Menschen die Bereit-



schaft hervorzurufen, sich auf Gottes guten Willen einzulassen und ihm das wahrhaft Heilsame – die eschatologische Gottesgemeinschaft für die Menschen – zuzutrauen. Die Gotteswirklichkeit des heiligen Pneumas wirkt in den Menschen die Person-Identität der Glaubenden, die sie Subjekt ihrer Freiheit und menschlich-endliche, begnadete Mit-Subjekte der Gottesherrschaft – nicht jedoch des göttlichen Vaters – werden lässt.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass dieser heilsökonomisch-trinitarische Personbegriff zwar an konstitutiven Dimensionen des mitmenschlichen Personbegriffs Anhalt hat, aber so weitgehend individualisierend gefasst werden muss, dass er nicht als davon abgeleiteter Allgemeinbegriff den drei göttlichen Wirklichkeiten Vater, Sohn und Heiliger Geist übergeordnet werden kann.<sup>148</sup> Lässt er sich dann aber als Allgemeinbegriff für die drei Gotteswirklichkeiten der immanenten Trinität verwenden? Die verschiedenen Denkmodelle für die immanente Trinität – das Modell der subsistenten Relationen, das Modell der vollkommenen Perichorese bzw. jener Urkommunikation des vollkommenen Miteinander-Teilens, das noch einmal an sich Anteil gibt – lassen keinen Zweifel daran, dass auch hier der Personbegriff gerade noch als Grenzbegriff verwendet wird, um den Gott der vollkommenen Selbstmitteilung denken zu können. Er soll es ermöglichen, Gott als die schlechthin vollkommene Wirklichkeit zu denken, die immer schon „in sich und für sich“ ist, wozu sie sich geschichtlich bestimmt. Gott ist in sich vollkommene Wirklichkeit der Kommunikation. So kann er sich als *der* kommunizieren, der er ist. Er kommuniziert sich als der seinem Wesen entsprechend sich Kommunizierende. Die vollkommene Wirklichkeit der Kommunikation lässt sich aber nicht denken ohne Kommunizierende. Innertrinitarisch bezieht sich der Personbegriff auf die kommunizierenden Gotteswirklichkeiten, in denen und durch die Gott immer schon wirkt, was er ist: vollkommene Kommunikation der Liebe in vollkommener Partizipation<sup>149</sup> – in vollkommener wechselseitiger Teilhabe und Teilnahme aneinander.

Von diesem „Begriff“ einer gottimmanenten Trinität her lassen sich dann womöglich auch die wirkungsgeschichtlich folgenreichsten Theorieformen der Trinitätslehre einander

---

<sup>148</sup> Man kann deshalb von einem analogen Gebrauch des Personbegriffs sprechen. *Karl Rahner* räumt eine so große „Verschiedenheit des jeweiligen Personseins der drei Personen“ ein, dass diese Verschiedenheit „nur *ganz locker* analog einen Personbegriff, *gleichmäßig* angewandt auf die ‚drei‘ Personen, erlaubt“ (Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, a.a.O., 333; vgl. dazu auch: Franz Xaver Bantle, Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners, in: Münchener Theologische Zeitschrift 30 (1979), 11–24, hierzu 12 sowie Piet Schoonenberg, Zur Trinitätslehre Karl Rahners, in: E. Klinger – K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozess. Für Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1984, 471–491, hier 480f.).

<sup>149</sup> Um hier die falsche Assoziation einer nur teilweise *Teil*-Habe (*Parti*-zipation) aneinander zu vermeiden, spricht *Piet Schoonenberg* von Ganz-Habe (*Tot*izipation); vgl. Zur Trinitätslehre Karl Rahners, a.a.O., 482.

zuordnen: die „psychologische“ (vom vollkommenen Selbstvollzug Gottes als rein geistiger Wirklichkeit her gedachte) und die eher interpersonale (von der ewig-vollkommenen Beziehungswirklichkeit der interpersonalen Liebe her gedachte). Das Personsein der drei ist vollkommenes Beziehungs-Sein, vollkommene *Ek-sistenz* (nach Richard von St. Viktor) bzw. *relatio subsistens* (nach der augustinisch-thomanischen Tradition). Nichts in und an Gott könnte noch als außerhalb dieses Beziehungs-Seins „in sich stehend“ gedacht werden.

Es ist klar, dass auch dieser Begriff vollkommensten Beziehungs-Seins von menschlicher Beziehungserfahrung her gedacht ist und diese ins Vollkommenere, ja ins Vollkommenste hinein zu transzendieren versucht: Trinität als das vollendete Urbild personalen Selbstvollzugs und Selbstbezugs in unverkürzter Selbstmitteilung und Entsprechung. In der trinitarischen Koinonia des Anteilnehmens und Anteilgebens gilt – nach diesem Gedanken – uneingeschränkt, was unter Menschen als unaufgelöster und auf Versöhnung drängender Widerspruch erfahren wird: dass die Personen *im anderen* wahrhaft *bei sich selbst* sind. Subsistenz und Relation widersprechen sich nicht mehr, wenn jede Person der anderen vollkommenen entspricht, ihr Sein in den anderen Personen hat und das Sein der anderen Personen ist. Keine Person muss der anderen gegenüber Selbststand und Selbstbesitz behaupten. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind Personen im ewigen Akt wechselseitigen Entsprechens und Gerechtwerdens, in jenem reinen Akt, der alles bloße Für-sich-Sein immer schon in sich „aufgehoben“ hat.<sup>150</sup> Demgegenüber erweist sich das Auseandertreten von Selbststand (Subsistenz) und Relationalität als Kennzeichen endlichen, vom Missbrauch durch die anderen bedrohten Personseins. Wo die Möglichkeit besteht, sich im anderen zu verlieren, von ihm missbraucht zu werden oder ihn zu missbrauchen, da wird die Wahrung des Selbststandes zum unabdingbaren Erfordernis einer gelingenden personalen Beziehung. Wo sich aber – wie allein in Gott – personaler Selbststand als vollkommene Entsprechung in vollendeter Wesensgemeinschaft ereignet, da entsprechen die Personen einander gerade in dem, was sie „für sich selbst“ sind: in ihren spezifizierenden Ursprungsrelationen. Gott vollzieht sein Wesen und Dasein – die Liebe – im ewigen Akt dreifachen Sich-Entsprechens, als der dreipersonliche, von dem nur so gesprochen wer-

---

<sup>150</sup> Diese Einsicht ist theologisch so zentral, dass *Hans Urs von Balthasar* sagen kann: „Gäbe es eine Definition Gottes, so müsste man sie so bestimmen: Einheit als Füreinander. Was wir, eines besseren Wortes ermangelnd, als göttliche ‚Personen‘ bezeichnen, ist die Voraussetzung dafür, dass es in Gott das reine Für-einander geben kann“ (ders., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg – Basel – Wien 31972, 60).

den kann, dass bei jeder Person die beiden anderen – als deren wesentliche Entsprechung – zur Sprache kommen.<sup>151</sup>

Aber sollte man angesichts dieser jede menschliche Erfahrung unendlich transzendierenden Begriffs-Extrapolation den Personbegriff nicht doch eher für die heilsgeschichtlichen Gotteswirklichkeiten reservieren? Müsste man von der immanenten Trinität nicht „negativ theologisch“ sagen, hier versagten alle menschlichen Begriffe ihren Dienst, Beschreibbares einigermaßen klar zu sagen? Sollte man etwa sagen, der trinitarische Gott personalisiere sich erst in der heilsökonomischen Selbstmitteilung? *Piet Schoonenberg* vertritt diese These und begründet sie mit einer Bemerkung Karl Rahners zur immanenten Trinität. Das Wort sei nur (durch einen Sagenden) gesagtes Wort und der Geist nur (vom Gebenden) gegebener Geist, ohne dass das Wort nochmals spricht (das eigene Subjekt seines Sprechens ist) oder der Geist noch einmal schenkt (das eigene Subjekt des Schenkens ist). Sohn und Geist seien deshalb – so Rahner – innertrinitarisch nicht „ein persönliches Gegenüber zum Vater“.<sup>152</sup> Dennoch will Schoonenberg an der Vorstellung – sollte man nicht besser sagen: an der Metapher? – eines innertrinitarischen Dialogs vollkommener Partizipation und Entsprechung festhalten. Dieser Dialog gehe vom Vater aus und werde vom Sohn und vom Geist antwortend mitgetragen. Man müsste von Dialog, wenn Schoonenbergs These konsistent sein sollte, freilich analog (oder eben metaphorisch) sprechen und dann eine heilsgeschichtliche Explikation und „Personalisierung“ dieses innergöttlichen Dialogs annehmen. Der ursprünglich sprechende und schenkende Vater, „der ursprungslose Ursprung, wird immer mehr, was er ist. Er wird dasselbe auch auf uns hin, aber er wird es immer mehr, ganz besonders im Christusereignis. Dabei personalisiert er auch sein ewiges Wort und seinen ewigen Geist, indem er ihnen gibt, sich selbst zu personalisieren.“<sup>153</sup> Wort und Geist personalisieren sich – so Schoonenberg – den Menschen

---

<sup>151</sup> Vgl. Jürgen Werbick, *Person*, a.a.O., 359. Vom menschlichen Personsein in der Welt der Dinge und Prozesse gilt eine „radikale ontologische Nicht-Involviertheit“. Menschen sind darin Personen, dass sie „stets ... noch etwas darüber hinaus sind“, das „keinen Ort (hat; J. W.) in der Welt“ bzw. in der System-Umwelt der Menschen (Peter Strasser, *Journal der letzten Dinge*, 44; vgl. oben Kapitel 3.11). Personsein heißt insofern u-topisch sein: ein „Ort“ zu sein außerhalb all dessen, was mich umschließt; theologisch gesprochen: nur in Gott jenen Ort haben zu können, der mich ganz umschließen und involvieren darf. Radikales Involviertsein in meiner Welt oder Umwelt wäre radikale Entfremdung, Depersonalisierung. Die Trinitätslehre denkt einen Gott, dem gegenüber menschliches Personsein nicht u-topisch bleiben muss. Und so denkt sie auch ein göttliches Personsein, das sich als radikales personales Involviertsein verstehen lässt: Die drei göttlichen Personen sind ineinander „restlos“ involviert – in einer vollkommenen Wechselseitigkeit der Entsprechung.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., 482. Ich habe in Klammer meine Deutung des Rahnerschen Diktums mit Hilfe der Unterscheidung von Person und Subjekt eingetragen.

<sup>153</sup> Ebd., 484.

und Gott, dem Vater, gegenüber: Sie werden zu eigenständig auf die Menschen hin Handelnden; und sie werden dem Vater gegenüber zu eigenständig Antwortenden: „In Jesus wird das Wort die Antwort, der, der zum Vater betet und zurückkehrt (Joh 17) ... Nicht nur das Wort wird Antwort, auch der Geist wird Beter zum Vater, der jubelnde Beter in Jesus (Lk 10,21), der seufzende Beter in uns (Röm 8,26), der, der in uns ‚Abba‘ ruft (Gal 4,6; Röm 8,15).“ Und so personalisiert sich auch Gott, der Vater, „von dem Wort und Geist ausgehen, uns und ihnen gegenüber. Er wird der Vater Jesu und unser Vater in ihm, der Gott des Geistes, der uns als dessen Kinder leitet (Röm 8,14).“<sup>154</sup> Im Blick auf diese heilsgeschichtliche Personalisierung der trinitarischen Gott-Personen sollte man – so Schoonenberg – den immanent-trinitarischen Personbegriff nicht durch ein explizites Gegenüber in Gott gekennzeichnet sehen, sondern mit Richard von St. Viktor als das personale In-sich-Sein in vollkommener Ek-sistenz (im vollkommenen Her-Sein von ... und Hin-Sein zu ...). Es ist allerdings auch für Schoonenberg klar, dass die Vorstellungen *Dialog in vollkommener Entsprechung* und *personaler Selbststand* wie auch die Vorstellung einer heilsgeschichtlichen Personalisierung im Blick auf die gottimmanente Trinität ihre menschlich-definite Bestimmtheit verlieren, wenn sie trinitätstheologische Relevanz gewinnen sollen. Dies macht – so Schoonenberg – nur „noch einmal deutlich ... dass die Trinität als präexistent(e) nur eine sekundäre Gegebenheit unseres Glaubens ist; primär ist die Trinität in Christo.“<sup>155</sup>

Schoonenbergs Versuch illustriert aufschlussreich den theologisch prekären Status einer Lehre von der gottimmanenten Trinität. Sie ist unabdingbar insofern, als die Trinitätstheologie dartun muss, wie Gottes Vollkommenheit gerade darin liegen kann, der sich vollkommen Kommunizierende zu sein. Das kann Gott nicht erst gewissermaßen nachträglich zu seinem „inneren“ Für-sich werden, sonst würde er zu etwas, was er nicht in sich schon ist. Nicht nur die klassische Metaphysik müsste dies als ontologisch-theologischen Mangel ansehen. Dass Gott gleichwohl wird, was er ist bzw. sich als der erweist – mitteilt –, der er ist, zeigt demgegenüber keinen Mangel an. Die Liebe hat ihre Vollkommenheit darin, sich als solche zu erweisen und sich als die zu erweisen, die stärker ist als jede Macht der Zertrennung, stark, ja stärker als der Tod (Hld 8,6). Der Gott, der die Liebe ist, erweist mit der Sendung des Wortes und im Wirken des Geistes eschatologisch, dass er „alles in allem“ sein wird (vgl. 1 Kor 15,24–28). Er ist seines Anderen fähig,

---

<sup>154</sup> Ebd., 485f.

<sup>155</sup> Ebd., 486f.

ruft es als das Andere hervor, kann in ihm als er selbst da sein und sich ihm so vollkommen mitteilen, wie sein Anderes ihn aufzunehmen vermag. Und dieses Seines-anderen-fähig-Sein „wurzelt“ – menschlich gesprochen – in der vollkommenen, dreipersonalen Entsprechung, die Gott selbst ist: in der jede der drei Personen in der anderen – auf sie hin und von ihr her – ganz sie selbst ist.

Alle Begriffe und Vorstellungen, die man in einer Theologie der immanenten Trinität verwendet, um diese Voraussetzung der vollkommenen Selbstmitteilung des seinem Wesen nach als vollkommene Selbstmitteilung Existierenden zu artikulieren, gewinnen nur innerhalb dieser theologischen Aufgabe eine gewisse *relative* Bestimmtheit. Diese relative Bestimmtheit gewinnt begriffliche Solidität im Blick auf das Mitmenschlichwerden Gottes im Fleisch gewordenen Logos, im Gegenübersein der Gottespräsenz im Menschenantlitz *Jesu Christi*. Vergleichbares würde ich – anders als Schoonenberg – nicht vom heilsgeschichtlichen  $\text{BA } \overline{\Phi}\text{TB} \cong <$  des Gottesgeistes sagen. Die höhere begriffliche Solidität personaler Rede im Blick auf den Fleisch gewordenen Logos ergibt sich im Blick auf das hier mit dem Begriff „hypostatische Union“ zur Sprache Gebrachte: Gott ist im Anderen seiner selbst als er selbst; er ist in Jesus Christus unser Gegenüber. Im *Heiligen Geist* ist er nicht unser Gegenüber, sondern unser innerster Beweg-Grund, der uns innerlicher ist als wir selbst zu uns einen verinnerlichenden Zugang hätten und deshalb der unverfügbare Außengrund unserer selbst genannt werden kann – aber eben nicht Person im Sinne des Gegenüberseins. Der *Vater* ist zwar heilsgeschichtlich der vom Sohn und dessen Menschengeschwistern mit *Du* Angesprochene. Aber er ist das Du-Sein im Sinne des Woher, des Worin und des Wozu, in das uns der Geist einbezieht, an dem er uns Anteil gibt, damit Gott auch in uns, durch uns und für uns „alles in allem“ werde. So ist das *Gebet* Grundvollzug des Trinitätsglaubens. Es führt uns in die mitmenschliche Gemeinschaft der zum Vater Betenden, die sich dem Beter Jesus Christus verbunden wissen darf. Im Gebet greift Gott selbst im Heiligen Geist nach uns, um uns zur Freiheit für die endzeitliche Erfüllung unseres Von-Gott-Seins und In-Gott-Seins zu befreien. Das Gebet aber richtet sich an den, der uns nicht mehr Gegenüber ist<sup>156</sup>, sondern der, in den wir uns mit Jesus Christus durch den Heiligen Geist „hineinzubeten“ versuchen.

Trinitätstheologische Grundbegriffe oder Leitmetaphern fassen den Zusammenhang dieser im Gebet ursprünglich von den Menschen (mit-)vollzogenen heilsgeschichtlichen

---

<sup>156</sup> Insofern sind die person- und theismuskritischen Positionen Fichtes und seiner Adepten partiell im Recht.

Konkretion mit der als übergeschichtlich vorauszusetzenden ewigen Vollkommenheit Gottes in sich, die es ihm nach menschlichem Ermessen „erlaubt“, sich selbst in dieser Weise heilsgeschichtlich zu „konkretisieren“ und den Menschen gegenwärtig zu werden. Die trinitätstheologischen Begriffe sind von der heilsgeschichtlichen Konkretion eines Beziehungsgeschehens genommen, in das die Beter sich einbezogen wissen (oder einbezogen ahnen). Sie werden auf ein Beziehungsgeschehen übertragen, das als das Geschehen Gottes „in sich“ vorauszusetzen wäre, wenn gedacht werden soll, dass Menschen sich in dieses Beziehungsgeschehen einbezogen glauben dürfen. Bei dieser Übertragung wird der metaphorische Charakter der trinitätstheologischen Grundbegriffe offenkundig und bis zum äußersten angespannt. Um dieser Spannung Ausdruck zu verleihen, habe ich die begriffliche Unterscheidung von Person und Subjekt hier in dem Sinne nachzuvollziehen versucht, dass ich ein mono-subjektives, aber interpersonales Verständnis der Trinität vorschlage.<sup>157</sup> Der Subjektbegriff wäre offenkundig überdehnt oder die Trinität wäre zum Tritheismus überdehnt, würde man von drei Gott-Subjekten sprechen.

Trinitätstheologische Grundbegriffe und Leitmetaphern sind Beziehungs-Ausdrücke. Und sie sind es in doppeltem Sinne: Sie bezeichnen ein Beziehungsgeschehen; und sie haben ihren Sinn nur im Vollzug eines Beziehungsgeschehens, als Nachvollzug dieses Beziehungsgeschehens. Sie sind in der „Teilnehmerperspektive“ formuliert und nicht übertragbar in die „Beobachterperspektive“. Die Begriffe und Metaphern antworten auch hier auf ein Geschehen, das nicht verschwiegen werden darf und deshalb nach Antwort verlangt. Sie transportieren nicht ein Wissen über Gott, das Gott den Menschen als „himmlisches Wissen“ über innergöttliche Verhältnisse mitgeteilt hätte. Sie artikulieren vielmehr den Glauben, dass Gott es vermag, den Menschen als er selbst präsent zu werden. Sie artikulieren ihn so, dass sie eine Ahnung von Gottes Vollkommenheit vermitteln; von einer göttlichen Vollkommenheit die sich gerade darin zeigt, dass dieser Gott am Kreuz Jesu Christi und in der lebendig machenden Kraft des Heiligen Geistes präsent sein und offenbar werden kann.

### *7.15 Worüber Größeres nicht gedacht werden kann*

---

<sup>157</sup> Mit dieser Positionsbestimmung modifiziere ich das Konzept, das ich in meinem Trinitätstraktat im *Handbuch der Dogmatik* ausgearbeitet habe; vgl. ebd., Teilkapitel 4.6.

Wozu taugen Begriffe, wenn sie bis an die Grenze zur Unbestimmtheit gedreht, gewendet und in Spannung versetzt werden müssen, um von Gott zu sprechen? Taugen sie tatsächlich noch dazu, den Unterschied zu markieren, den es macht, das Richtige oder das Falsche zu sagen? Wenn gesagt, bezeugt werden soll, was mich ergreift, ratlos, sprachlos macht und doch hoffen lässt; wenn gesagt werden darf, wovon mir – mitunter – das Herz übergeht, weil es mich fasziniert, mir zu denken, zu leben, zu hoffen und zu tun gibt, so muss es einen Unterschied machen, ob es zutreffend oder unzutreffend gesagt ist. Gewiss, es kommt alles darauf an, das, wovon gesprochen wird und was mein Zeugnis hervorruft, nicht in meine Worte einzusperren und den Hervorruf nicht in meiner Antwort zu domestizieren. Es kommt darauf an, die Unterscheidung dessen, wovon gesprochen wird, von der Begrifflichkeit, die Ihn zur Sprache bringen soll, immer wieder neu und mit Entschiedenheit zu vollziehen. Theologie bleibt in diesem Sinne *negative Theologie*, auch wenn sie Offenbarungstheologie sein darf; auch wenn Gott sich selbst nicht nur zu sprachloser Präsenz, sondern *zur Sprache* gebracht hat. Die Sprache, in der er sich ausspricht, ist ja die Sprache eines Menschenlebens, die Sprache des Kreuzes, die Sprache der Herausforderung zur Nachfolge in seinem Heiligen Geist, nicht die Sprache richtiger Begriffe.

Gleichwohl: Menschliche Sprache verlangt nach Verbindlichkeit. Sie will die Wahrheit sagen, in konkreter Bestimmtheit dem entsprechen, was sie hervorgerufen hat – wenn auch immer noch in menschlich-allzumenschlicher Begrifflichkeit.<sup>158</sup> Theologisches Sprechen bliebe es ein unverbindliches Gerede, wenn es nicht in diesem Sinne verbindliches Sprechen sein wollte oder wenn es sich der Rechenschaft über seine Verbindlichkeit entzöge. Es bliebe eine bloße Meinung, die man hat und die man sich bildet, damit man mitreden kann. Die Verbindlichkeit des Sprechens von Gott verlangt es, von Ihm als dem Höchsten zu sprechen, worüber Höheres nicht gedacht werden kann. Und wenn dieses „Höchste“ im Niedrigsten erscheint, unter dem Niedrigeres kaum gesagt werden kann – in der Macht- und Hilflosigkeit des Kreuzes –, so hat verbindliches Sprechen nachzuvollziehen, wieso gerade hier der „Höchste“ gegenwärtig werden konnte, was es für die Men-

---

<sup>158</sup> Das ist das unabdingbare negativ-theologische Eingeständnis bei allem affirmativ-bestimmtem theologischen Sprechen. Und es gilt a fortiori für das Sprechen der Trinitätslehre. Es „gilt für alle affirmativen Bezeichnungen in solchem Maße, dass auch die Namen der Trinität und der Personen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, ihm aus dem Verhalten der Geschöpfe gegeben werden“ (aus den geschöpflichen Verhältnissen: in *habitudine creaturarum*; Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* I, 24; Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 1, 284f.).

schen bedeuten könnte, dass Er „in sich“ und für sie *so* der Höchste ist. Wer diese Sprachrechschaft verweigert, verweigert Verstehbarkeit. Der ehrt nicht den „größeren Gott“. Er entehrt ihn durch die Unterstellung, Gottes Sein und Dasein sei schlicht unverständlich und der Glaube an ihn sei ebenso eine unverständliche, grundlose Option. Oder er entehrt ihn durch eine Begriffs-Schlamperei, die ihn zu einer absurden metaphysischen Größe macht.<sup>159</sup> Anselm von Canterbury hat die Verbindlichkeit des Glaubens zu solcher Sprachrechschaft in seinem Proslogion für die Wirkungsgeschichte christlichen Glaubens mit unausweichlicher Prägnanz formuliert: Verantwortlich glauben heißt, Gott darin zu ehren versuchen, dass er als das Höchste denkbar wird, worüber hinaus Höheres nicht gedacht werden kann. Wer Gott aber so die Ehre geben will, der wird geradezu genötigt, die Wirklichkeit Gottes noch einmal zu unterscheiden vom menschlich-allzumenschlichen Denken des Höchsten, worüber hinaus Höheres nicht mehr denkbar ist. Die Pointe des Proslogion ist gerade diese: Das Höchste zu denken bedeutet, den Gedanken des Höchsten von der Wirklichkeit, die er denkt, zu unterscheiden, diese Unterscheidung also noch einmal begrifflich zu vollziehen. Weiter kann der Gedanke nicht kommen. So weit aber muss er gehen, wenn er Gott ehren will.

Setzt man sich der Anstrengung des Begriffs aus, so kommen wie von selbst die Kontroversen in den Blick, in denen es heute um die Fragen nach der Zukunft und den Gefährdungen biblischen Gottesglaubens geht. Und sie kommen gerade da in den Blick, wo die begriffliche Arbeit von den elementaren Erfahrungen eher abgehoben und allzu subtil erscheinen mag. In der Trinitätstheologie jedenfalls geht es entscheidend um die Frage, ob christlicher Gottesglaube eher personalistisch oder eher überpersonal-monistisch zu interpretieren sei, welche dieser Gestalten ihn möglicherweise eher zukunftsfähig mache bzw. welche Vermittlung dieser beiden Perspektiven ihn gerade auszeichne. Ich will dieser Kontroverse zum Abschluss der trinitätstheologischen Überlegungen im Gespräch mit einem Konzept nachgehen, das dem meinen in wesentlichen Einsichten nahe steht und doch von einer anderen Intuition getragen scheint: dem Konzept *Klaus Müllers*.

Klaus Müller geht von einer Unterscheidung aus, die in herkömmlichen trinitätstheologischen Konzepten eher unterbestimmt bleibt: der Unterscheidung von Subjekt und Person. Er folgt hier der Sprachregelung von Dieter Henrich und schlägt vor, von *Subjekt*

---

<sup>159</sup> Welche Konsequenzen mangelnde begriffliche Klarheit nach sich ziehen kann, wurde in diesem Kapitel etwa an der Differenzierung von Subjekt und Person (bzw. an der vielfach nicht vollzogenen Differenzierung dieser Begriffe) deutlich gemacht.



dann zu sprechen, wenn sich der Mensch in erster Person auf sich selbst bezieht, sich also in der *Ich-Perspektive* beschreibt. Der *Personbegriff* wäre dem gegenüber der Rede in der dritten Person – der *Beobachterperspektive* – zuzuordnen. Das würde über die grammatologische Unterscheidung hinaus bedeuten: „Sofern ich mich in meiner Einmaligkeit gewahre, begreife ich mich als Subjekt“, als „Ausgangs- und Konstruktionspunkt“ meiner eigenen Welt. Sofern ich mich jedoch „hinsichtlich dessen gewahre, dass ich einer unter zahllosen anderen und unter unendlich vielem Anderen bin, begreife ich mich als Person. Damit trage ich meiner Marginalität Rechnung, der Tatsache also, dass mein Dasein im Ganzen der Welt nicht mehr als ein randständiges Phänomen ist“.<sup>160</sup> Mein Selbstbewusstsein vollzieht sowohl die Ursprünglichkeit und Nicht-Relativierbarkeit meiner Ich-Perspektive, in der ich mich selbst identifiziere, die Welt auf mich beziehe und sie mir so überhaupt erst eröffne, als auch mein „marginales“ Vorkommen unter den zahllos Vielen, mein Abhängigsein und Bedingtsein von unendlich Vielem. Selbstbewusstsein kann diese Zweiheit der Perspektiven aber nicht noch einmal aus sich selbst vermitteln. Selbstbewusste Subjektivität kann nicht selbst Grund und Subjekt dieser Vermittlung sein. Und so findet sie sich in der Alternative vor:

„Entweder sie anerkennt einen zumindest gewissen Grad von Absurdität ihrer Existenz, eine durch alles hindurchgreifende Zerrissenheit als ihr Spezifikum. Oder aber sie lässt sich auf eine Vermittlung ein, die freilich angesichts der radikalen Disparatheit beider Selbstbeschreibungsperspektiven, die keinerlei Reduktion der einen auf die andere oder Deduktion der einen aus der anderen zulassend, ihrerseits eine ganz eigenartige Form annehmen muss.“<sup>161</sup>

Die Grundlosigkeit dieser Vermittlung für das Selbstbewusstsein könnte in einer doppelten Richtung überwunden werden. „Entweder transzendiert Selbstbewusstsein sein Einzelnes-Sein in der Persondimension zugunsten der von der Denkform der Einmaligkeit bestimmten Subjektdimension.“ Die individuelle Subjektivität kann dann aber nicht selbst der Grund sein, der die Marginalitätsperspektive in die Einmaligkeitsperspektive hinein aufhebt oder in sie hinein relativiert. Selbstbewusste Subjektivität muss vielmehr in den ihm selbst unverfügbaren überpersonalen Grund zurückgehen und sich aus ihm ebenso als einmalig wie auch als mit vielem anderem vorkommend verstehen. Hier legt sich also eine *monistische Gesamtsicht* nahe, in der das Einzelne und so auch die Vielfalt der Personen

<sup>160</sup> Klaus Müller, *Streit um Gott*, 230.

<sup>161</sup> Ebd., 231.

als aus dem einen Grund hervorgehend und in ihn eingeborgen vorgestellt wird. Fernöstliche oder generell mystisch geprägte religiöse Systeme repräsentieren nach Müller diese monistische Grundperspektive. Oder – und das wäre die andere Denkrichtung – das „Selbstbewusstsein übersteigt seine vom Gedanken der Einmaligkeit beherrschte Subjekt-dimension zugunsten seines Personseins und des damit verbundenen charakteristischen Einzel-Seins (unter vielen anderen Seienden).“ Dann erfolgt die Selbstverständigung selbstbewusster Subjektivität „im Horizont des Gedankens einer Ordnung dieser vielen Seienden, die sich in ihrem Bestand einem höchsten Seienden verdankt, welches selbst Person ist.“<sup>162</sup> Das ist der Fall in monotheistisch-personal orientierten Religionen, die den einen Gott in Beziehung zu den vielen einzelnen Personen sehen und ihn so als die personale Wirklichkeit verstehen, die für die unüberholbare Bedeutsamkeit jeder einzelnen Menschenperson aufkommt.

Religiöse Selbstverständigungssysteme sind genötigt, der Subjekt- wie der Personperspektive Rechnung zu tragen, sie aus einem vorbewusst-subjektiven Grund heraus zu vermitteln. Diese Vermittlung aber geschieht jeweils durch Rückgang in eine göttliche Wirklichkeit nach der Logik (bzw. der Ontologie) der jeweils dominanten Perspektive, sodass die Logik (bzw. die Ontologie) der anderen Perspektive als untergeordnete präsent bleibt. Wird nicht auch die untergeordnete Perspektive – als abgeleitete – präsent gehalten, so versagt religiöse Selbstverständigung vor der ihr gestellten Vermittlungsaufgabe. Den „wirklichen Sinn der christlichen Trinitätslehre“ sieht Müller mit Dieter Henrich nun gerade nicht (nur) in der „Explikation oder Vollendung personalen Denkens“, sondern in der „Einholung des Einmalig Subjektiven unter den Chiffren wie ‚Geist‘ oder ‚Liebe‘, deren Strukturkonvergenz mit den monismus-ontologischen Kategorien ‚Strom‘ oder ‚Ereignis‘ unübersehbar ist.“<sup>163</sup> In diesem Sinne ginge es der christlichen Trinitätstheologie

---

<sup>162</sup> Ebd. 233.

<sup>163</sup> Ebd., 234. Der Personalisierung des Gottesbegriffs durch Lehre von der Gottmenschheit Jesu Christi kontrastiert – so *Dieter Henrich* – in der Trinitätslehre seine „Dynamisierung“ durch die Lehre vom Heiligen Geist: „Das ist eine Folge dessen, dass in Jesus Christus der Messias als Christus vergöttlicht wurde, dass er aber zugleich durch den Kreuzestod, die Auferstehung und das Pfingstereignis von einem Geschehen übergrieffen wird, dessen Verfassung *über*persönlich ist. Es lässt sich nicht mehr adäquat als personales Handeln des einen Gottes auslegen, so dass das Symbol der Trinität sowohl als Vertiefung des göttlichen Personsinnes wie aber auch als Auflösung der Letztbestimmtheit der Person verstanden und wirksam werden kann“ (Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten, in: D. Korsch – J. Dierken (Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, 211–231, hier 214). Henrich markiert freilich auch die „Schwierigkeit, eine Einheit des Personalen mit dem Überpersönlichen bestimmt aufzufassen“, welche „bisher noch jede Theologie unter den Vorwurf der Heterodoxie (hat; J. W.) kommen lassen, die dem Geistbegriff die Bedeutung wirklich zuerkannte, die ihm aus der Gesamtlage des Symbolsystems heraus

von Anfang an wesentlich darum, „den geradezu skandalös konkret-geschichtlichen Menschen Jesus von Nazaret in die Wirklichkeit jenes einen, alles Konkret-Geschichtlichen transzendierenden und bestimmenden Gottes buchstäblich hineinzudenken“ – was dann ja nur pneumatologisch gelingen konnte. Damit wäre die Trinitätslehre eine vielleicht besonders gelungene Artikulation des ersten Vermittlungstyps: der Transzendierung personaler Logik in einen „überindividuell gedachten Wirklichkeitsgrund“. Und dem entsprechend stellt Klaus Müller fest: „Die Logik des christlich-inkarnatorischen Offenbarungsglaubens setzt notwendig eine Drift aller nachfolgenden Glaubensreflexion in Richtung der monistischen Option aller Religion qua vermittelnder Selbstverständigung bewussten Lebens frei.“<sup>164</sup>

Ich kann dieser „Drift“ nicht folgen und sehe sie auch nicht in der Trinitätstheologie zum Tragen kommen. Dies vielleicht schon deshalb, weil ich der vorausgesetzten Sprachregelung nicht uneingeschränkt folge. Ich folge ihr insoweit, als ich das *Subjektsein* als jenen vorbewusst-bewussten Selbstbezug denke, der nicht als selbstbegründend gedacht werden kann, weil menschliche Subjektivität ja nicht aus sich selbst wissen kann, dass sie sich *auf sich selbst* bezieht. Sie ist in diesen Selbstbezug „eingesetzt“ (Dieter Henrich<sup>165</sup>) – oder in ihn hervorgerufen, wie ich lieber sagen würde, weil darin eher die Herausforderung mitklingt, dieses Hervorgerufensein im Mit-Dasein mit den ebenfalls zum Subjektsein hervorgerufenen Anderen zu verantworten und zu verifizieren. Dass damit schon eine eher personale Assoziation in die Begründung dieser Sprachregelung eingebracht ist, will ich gern einräumen.

Den *Personbegriff* ordne ich jener Identitätserfahrung zu, die sich auf dem Schnittpunkt zwischen Ichperspektive und der Perspektive der Anderen einstellt und sich dabei immer auch als problematisch erweist: Inwieweit komme ich als ich selbst in den Perspektiven der Anderen vor? Inwieweit kann ich die Anderen, obwohl ich sie meiner Perspektive „einverleibe“, als Dasein in sich selbst würdigen, ihnen in diesem Sinne „entsprechen“? Der Personbegriff beschreibt eine Problem-Konstellation, eine prekäre Balance, insofern

---

eigentlich (hätte; J. W.) zuwachsen“ müssen. Dieser Vorwurf lässt sich – so Henrich – „auch nachvollziehen, weil nämlich die Geisttheologie die (zur Theologie der personalen Gotteshypothese des Fleisch gewordenen Logos; J. W.) komplementäre Schwierigkeit hat, den Geistsinn als überpersönlich, aber nicht einfach als unpersönlich zu fassen, sondern eine Konzeption zu erreichen, die den Personsinn in sich integriert hält“ (ebd., 215).

<sup>164</sup> Klaus Müller, *Streit um Gott*, 241.

<sup>165</sup> So erstmals mit Bezug auf Fichte in: Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, 26ff. Vgl. speziell 28: „Der Selbstbezug des Ich ist das Fürsichsein eines Wissens, das sich für sich offenbar ist, zugleich aber ein Faktum, das alles aus sich erklärt, nur nicht sein Dasein.“

er nicht einfach Subjektsein und Objektsein gegeneinander stellt, sondern die Spannung zwischen Selbstbezug und Bezogenwerden durch andere bzw. zwischen dem Bezug auf andere und dem Selbstbezug artikuliert. Das Miteinander und Gegeneinander von Selbstbehauptung und Würdigung – von Selbststand und Entsprechung – steht hier jeweils neu auf dem Spiel. Und deshalb steht der Personbegriff für die unaufhebbar spannungsreiche, aber keineswegs in sich schon heillos-absurde Teilnehmerperspektive (eben nicht mehr nur für die Ichperspektive).

Die Selbstbeschreibung in der *Beobachterperspektive* greift m. E. nicht zum Personbegriff, sondern zum Begriff des *Individuums*. Mit diesem Begriff wird hinreichend die Eigenständigkeit eines Exemplars jener Gattung bezeichnet, in die man – gewissermaßen von außen, aber aufgrund der Selbsterfahrung – die selbstbezüglich Daseienden einreicht. Dass Klaus Müller den Personbegriff mit dem des Individuums gleichsetzt, mag ein Nachhall der boëthianischen Tradition sein, in der man Person als „*naturae rationabilis individua substantia*“ (individuelle, ungeteilte Substanz einer Vernunftnatur) verstand.<sup>166</sup> Rückt man im Personbegriff eher die interpersonalen Konnotationen in den Vordergrund, wie dies in der Tradition *Richards von St. Viktor* und *Bonaventuras* geschah und im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss des Dialogischen Personalismus eher zur Regel wurde, so wird man ihn nicht mehr so eng mit dem Begriff des Individuums assoziieren, wie das bei Dieter Henrich und Klaus Müller geschieht.

Die von Henrich und Müller aufgezeigte Grund-Aporie bleibt gleichwohl unausweichlich: Sie droht in einen möglicherweise absurden Widerspruch zu führen, in den Widerspruch zwischen der nicht relativierbaren Selbst-Zwecklichkeit, die vom Subjekt in seinem Selbstbezug behauptet wird, und der grenzenlosen Relativierung des vernünftigen Individuums unter die vielen Individuen und in die apersonalen Prozesse hinein, die auf die Ich- bzw. die Teilnehmerperspektiven der Subjekte und Personen keinerlei Rücksicht zu nehmen scheinen. Auch mir scheint es so, als enthalte die Trinitätslehre für diese Aporie ein Denkangebot. Sie mobilisiert gleichsam gegen die naturalistische Vorstellung eines apersonalen und intentionslosen Grundes allen Daseins, in dem alles Hervorgebrachte ebenso bedeutungslos untergeht wie es in ihm von „von ihm“ intentionslos hervorgebracht wurde, den Glauben an ein *Woher*, *Worin* und *Wozu* des Menschen, das ihn nicht zum gleichgültigen und vorübergehenden Individuum macht. Der Vorstellung eines her-

---

<sup>166</sup> Boëthius, *Contra Eutychem et Nestorium* III, 84 bzw. 86.

vorbringend-verschlingenden Grundes, eines Lebensprozesses, der die Eigenbedeutung des Hervorgebrachten nicht oder nur in seiner Lebens-Funktion würdigen kann, wird die Vorstellung eines Gewollt- und Einbezogenseins gegenübergestellt, die eben deshalb nicht ohne personale Konnotationen auskommen kann. In der mitmenschlichen Gottes-Wirklichkeit des Messias Jesus begegnet dieser gute Wille des Grundes als herausforderndes Gegenüber: als die Herausforderung, das menschliche Personsein liebend zu vollziehen: in der begnadeten Balance zwischen Selbstbehauptung (Selbstliebe) und Selbsthingabe in der Würdigung der mir widerfahrenden Anderen (Nächstenliebe). Der Heilige Geist ist die Mitteilung dieses guten Willens zur Würdigung in den Glaubenden, die sie in Gott und seinen guten Willen eingeborgen sein lässt: sie in der eschatologischen Gottes-Gemeinschaft selbst unüberholbare Würdigung finden lässt.

Monistische und personalistische Logiken und Ontologien verlangen nach einer Vermittlung. Darin bin ich mit Klaus Müller einig. Ich bin mit ihm auch darin einig, dass die Trinitätslehre diese Vermittlung imaginiert. Aber ich sehe nicht, warum man von einer „Drift ...in Richtung der monistischen Option“ sprechen sollte. Christliche Trinitätslehre kann gar nicht anders, als die Dimensionen des *In-Seins* der Menschen im Göttlichen, des *Gegenüber-Seins* des göttlichen Daseins in der Geschichte und des *In-Seins* der göttlichen Wirklichkeit im Menschen zusammenzuhalten und so auf das Geheimnis des Daseins Gottes hinzuweisen. Sie hat dies mit einer möglichst konsistenten Begrifflichkeit zu versuchen, die den Glauben daran bezeugt, dass diese göttliche Wirklichkeit sich uns als sie selbst mitteilt, sodass wir ihr Dasein *für uns* bezeugen können. Gott kann – so bezeugen die Christen – in der Geschichte wahrhaft präsent sein und durch seine Weltpräsenz das Heil der Menschen wirken. Darin erweist er sich als der Vollkommene, über den hinaus Vollkommeneres nicht gedacht werden kann. Dass er nicht darin aufgeht, der zu sein, der er so für uns ist, versteht sich für die Theologie von selbst. Aber auch dies: Er ist – immer noch menschlich-allzumenschliche gesprochen – unendlich mehr und eben nicht weniger. Diesen Glauben bezeugt die Theologie qua Theologie. So kann sie aber auch davon Abstand nehmen, immer noch mehr sagen zu wollen.