

Raimon Panikkar

# Trinität

Über das Zentrum  
menschlicher Erfahrung

Kösel

## Der Vater

Das Absolute ist eins. Es gibt nur einen Gott, eine einzige Gottheit. Zwischen dem Absoluten und dem Einen, Gott und der Gottheit, gibt es weder einen Unterschied noch eine Trennung: Die Identität ist allumfassend.

Das Absolute hat keinen Namen. Alle Überlieferungen haben erkannt, daß es jenseits aller Namen, »un-benennbar« ist, *a-nama, an-onym*. Die Bezeichnungen, die man ihm gibt, kommen einfach vom Menschen und beziehen sich auf ihn. Es kann *brahman* genannt werden, oder es kann *tao* genannt werden. Sobald jedoch das *tao* als solches benannt wird, ist es nicht mehr das *tao*, und sobald das *brahman* erkannt wird, ist es nicht mehr *brahman*. Der Gott, der geschaut wurde, ist nicht mehr *Gott* (oder *Theós*), denn niemand hat je Gott geschaut; »niemand kann ihn schauen und weiterleben«. Seine Transzendenz ist ein Wesensmerkmal, und nur er ist wahrhaft transzendent.

In der christlichen Überlieferung hat das Absolute einen konkreten Namen: »Der Vater unseres Herrn Jesus Christus«. Ihn hat Jesus Vater oder Gott genannt und lehrte uns, daß auch wir ihn Vater und Gott nennen sollen. Dennoch sind weder der Name »Vater« noch »Gott« dem Absoluten angemessen; es sind einfache Namen, mit denen wir es *bezeichnen*. Er ist *unser* Vater und *unser* Gott, das heißt der *Vater* und der *Gott* für uns. Aber wer ist er unabhängig von uns, in sich selbst und für sich? Letztlich hat diese Frage nicht einmal einen Sinn. Nach dem »Selbst« Gottes zu fragen, setzt ohne Zweifel die Absicht voraus, in irgend einer Weise über sein »Ich« hinauszugehen auf das »göttliche Selbst«. Aber der Ausdruck »Gott an sich« umschreibt eine »Reflexion«, die diesen unaussprechlichen Gott bereits voraussetzt (nach dessen »Selbst« wir fragen). Davon leitet sich der Begriff eines göttlichen »Selbst« ab, das einen Ursprung hat und folglich selbst weder Ursprung noch Urheber sein kann. Die

Re-flexion Gottes ist nicht mehr der Vater – weder unsere noch seine Reflexion, sozusagen.

Der Vater ist das Absolute, der einzige Gott, *ho Theós*. Die Trinität ist keine Dreigötterlehre (Tri-theismus). Es ist von großer Bedeutung, daß die erste trinitarische Formel nicht von Vater, Sohn und Geist spricht, sondern von Gott, Christus und Geist. Weder der Sohn noch der Geist sind *Gott*, sondern eben der *Sohn* Gottes und der *Geist* Gottes »gleich« dem einen Gott (*ho Theós*), als Gott (*Theós*). In diesem Punkt wird die Unzulänglichkeit der Dialektik offenkundig: Weder ist der Plural noch die Gleichheit wirklich. Im Absoluten gibt es keinen Plural, keine Vielfalt, nichts, was multipliziert oder hinzugefügt werden oder eine Dreizahl ergeben könnte: »Qui incipit numerari incipit errare«. (»Wer zu zählen beginnt, beginnt zu irren«, sagt der heilige Augustinus.) Aus demselben Grund gibt es nichts im Absoluten, was als gleich oder ungleich angesehen werden kann. Wo läßt sich daher im Absoluten ein Bezugspunkt finden, der die Bejahung oder Verneinung der Gleichheit zuließe? Vom Sohn kann nicht gesagt werden, daß er dem Vater gleich sei. Ebensowenig kann gesagt werden, daß er von ihm verschieden sei. Jedes Kriterium des Messens kommt von außen, doch außerhalb des Absoluten gibt es nichts. Dasselbe könnte man bezüglich des Geistes sagen. Das Glaubensbekenntnis von Nicäa, wie auch viele griechische Kirchenväter und sogar der lateinische Tertullian erklären, daß das »Substrat« der Gottheit im Vater wohne. Erst mit Augustinus beginnt die theologische Tradition, in der man das Substrat der Gottheit, das der Trinität Einheit verleiht, für alle drei Personen als gemeinsam erklärt.

Sicher kann man auch innerhalb dieser theologischen Tradition eine gewisse populärtheologische Sprache zulassen, die von der Gleichheit zwischen den »drei« Personen spricht, unter der Bedingung, daß sie keine objektivierbare, sozusagen trinitarisch »desinkarnierte« göttliche Natur (die berühmte und verworfene *Quaternitas*) annimmt. Doch dieses Verbot, logische Konsequenzen zu ziehen, klingt künstlich.

Die »drei« Personen sind »gleich«, weil sie alle »Gott« sind, aber dieser »Gott« (dem sie gleich sein sollen) existiert nicht; jenseits oder getrennt von den göttlichen Personen ist er nichts.

Wir möchten hier das trinitarische Mysterium in einer direkteren Weise angehen, indem wir der dynamischeren Tradition der griechischen Kirchenväter und der lateinischen Scholastik des heiligen Bonaventura folgen.

Alles, was der Vater ist, überträgt er auf den Sohn. Alles, was der Sohn empfängt, übergibt er seinerseits dem Vater. Diese Schenkung (des Vaters in letzter Instanz) ist der Geist.

Vielleicht können uns die tiefgründigen Intuitionen des Hinduismus und des Buddhismus, die aus einer anderen Welt des philosophischen Diskurses stammen als der griechischen, eine Hilfe sein, in das trinitarische Mysterium tiefer einzudringen. Ist nicht letzten Endes gerade die Theologie das Bemühen des gläubigen Menschen, seine religiöse Erfahrung in dem geistigen und kulturellen Kontext auszudrücken, in dem er sich befindet?

Wenn der Vater den Sohn zeugt (und es ist eine totale Zeugung, da der Vater sich dem Sohn in seiner Fülle schenkt), so bedeutet das, daß das, was der Vater ist, auch der Sohn ist, das heißt, der Sohn ist das Ist des Vaters. In der Gleichung »A ist B« oder »V ist S« ist das, was »V« ist, auch »S«. »V« als »V«, getrennt und für sich, ist nicht. »S« ist das, was »V« ist. Auf die Frage: Was ist »V«?, müssen wir antworten: »S«. Den Sohn als Sohn zu erkennen, heißt auch, den Vater zu verstehen: das Sein als solches zu erkennen, impliziert, daß man es seinsmäßig (ontisch) überstiegen hat: das heißt, es zu erkennen. Und wenn das Erkennen vollkommen ist, dann ist es ein Sein. Dieses »Sein« ist der Sohn.

Mit anderen Worten können wir sagen: Das Absolute, der Vater, ist nicht. Er besitzt keine *Ex-sistenz*, nicht einmal ein Sein. Er hat sozusagen alles in der Zeugung des Sohnes hingegeben. Im Vater ist der Apophatismus (die *kenosis* oder Entleerung) des Seins wirklich und allumfassend. Dies ist es, was ich bei anderer Gelegenheit »das

Kreuz in der Trinität« genannt habe, das heißt, die vollständige Aufopferung Gottes (des Vaters), von der das Kreuz Christi und sein Selbstopfer nur Abbilder und Offenbarungen sind.

Nichts läßt sich vom Vater »an sich«, vom »Selbst« des Vaters sagen, und daher gibt es ein solches »Selbst« nicht; sonst wäre er nicht der Vater. Gewiß ist er der Vater des Sohnes, und Jesus redet ihm als Vater an, doch sogar »Vater« ist nicht sein eigener Name, obwohl er keinen anderen besitzt. Bei der Zeugung des Sohnes gab der Vater ihm alles hin, sogar – wenn wir eine solche Redeweise wagen dürfen – die Möglichkeit, sich in einem Namen auszudrücken, der ihn und nur ihn benennen würde, außerhalb jeden Bezugs zur Zeugung des Sohnes. Ist es nicht hier, in diesem wesentlichen Apophatismus der »Person« des Vaters, in dieser *kenosis* des Seins in seinem eigenen Ursprung, wo die buddhistische Erfahrung des *nirvāna* und *śūnyatā* (Leere) anzusiedeln wäre? Wir gehen vorwärts, auf das »absolute Ziel« zu, und am Ende finden wir nichts, weil es dort nichts gibt, nicht einmal das Sein. »Gott schuf aus dem Nichts« (*ex nihilo*); »gewiß«, so würde ein Hindu hinzufügen, »aus dem Nichts, abgesehen von ihm selbst« (*a Deo*, was nicht dasselbe ist wie *ex Deo*). Dafür hat er dieses »Selbst« im Sohn, in der Zeugung des Sohnes aufgeopfert.

*Brahman* ist nicht, wie die Upanishaden bemerken, ein Selbstbewußtsein (das Bewußtsein des Selbst ist der *ātman*). Was der Vater erkennt, ist der Sohn, doch der Ausdruck ist zweideutig, da der Sohn nicht bloß der Akkusativ ist, das Objekt des Erkennens des Vaters. In diesem Fall könnte der Sohn nicht Person noch dem Vater »gleich« sein. Anstatt zu sagen: »Was/Wen (*quod*, *quem*, im Akkusativ) der Vater erkennt, ist der Sohn«, würde man fast besser sagen – trotz der dabei begangenen Vergewaltigung der Grammatik – »Wer (*quod*, *quis*, im Nominativ) der Vater erkennt, ist der Sohn.« Der Sohn ist nicht ein Objekt, das Erkante des Vaters, sondern das Erkennen des Vaters, weil er das Sein des Vaters ist. Die »Identität« ist umfassend, und die Andersheit ist ebenfalls umfassend, unendlich und absolut: *alius non aliud*, wie die Scholastiker zu sagen pflegten.

vgl. H. U. von Balthasar

Man kommt zum Vater nur durch den Sohn. Unmittelbar zum Vater zu gehen, hat nicht einmal einen Sinn. Wenn man das tun wollte, würde man feststellen, daß der angenommene Weg zum Vater ein Nicht-Weg, ein Nicht-Gedanke, ein Nicht-Sein ist. Sogar der Sohn erkennt den Vater nur, wenn er von ihm erkannt wird: »Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt«, *Aham asmi, ego eimi o ðu*, »Ich bin, der ich bin«. Die Schöpfung ist der Widerhall dieses göttlichen Urschreies.

Jeder Versuch, vom Vater an sich zu *sprechen*, ist beinahe widersinnig, weil jedes Wort über den Vater sich nur auf den beziehen kann, dessen Vater der Vater ist, das heißt, auf das Wort, auf den Sohn. Darüber hinaus muß man schweigen. Die unterschiedlichsten religiösen Überlieferungen lehren uns, daß Gott das Schweigen ist. Dieser Satz muß in seiner unergründlichen Tiefe angenommen werden. Gott ist das totale und absolute Schweigen, das Schweigen des Seins und nicht nur das Sein des Schweigens. Sein Wort, welches ihn vollständig ausdrückt und verzehrt, ist der Sohn. *Der Vater hat kein Sein: Der Sohn ist sein Sein.* Die Quelle des Seins ist nicht das Sein. Wenn es dies wäre, wie könnte es dann seine Quelle sein? *Fons et origo totius divinitatis*, Quelle und Ursprung aller Göttlichkeit.

Also ist die vorher geäußerte Vorstellung, daß der Vater das einzige und absolute Ich sei, unzulänglich und relativ. Die Selbstaussage »Ich« kann nur bezüglich eines »Du« formuliert werden, eines »Es«, das seinerseits nur in Erscheinung treten kann, wenn es ein »Es« gibt. Der Vater *quoad se*, an sich, ist nicht, und so ist er nicht einmal ein Ich: Er sagt »sich selbst« nur durch den Sohn im Geist aus. Oder vielmehr, er sagt »sich selbst« nicht aus, sondern er *sagt*. Richtig gesagt, ist keine Aussage über die Trinität wahr, wenn sie für sich und außerhalb der anderen, ebenso wesentlichen Beziehungen aufgestellt wird. »Noc recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas« sagt ein Konzil (Denz. 528).

Es gibt in uns eine Dimension – die tiefste von allen –, die diesem totalen Apophasismus entspricht. Nicht nur kommt alles zu ihm, es kommt auch alles von ihm, dem »Vater des Lichts«. Unzweifelhaft kann man nicht zu ihm kommen, ebenso wenig wie ein Meteor zur Sonne kommen kann, ohne zu verdunsten und so zu verschwinden, bevor er sie erreicht. Doch ist es gleichfalls unmöglich, nicht von der Strömung mitgerissen zu werden, die alles zu ihm, zum Vater treibt. Man kann *mit* dem Sohn vereint sein, oder man kann *im* Geist sein, aber man kann nicht der Vater sein, weil der Vater *nicht ist*. Ihn kann man niemals erreichen, weil es kein Ende gibt, an das man gelangen könnte. Und dennoch streben alle Dinge zu ihm als dem höchsten Ziel. Die Unmöglichkeit, den Vater zu erreichen, ist daher keine ontische, sondern eine metaontische Unmöglichkeit.

Die Hingabe an den Vater mündet in einem Apophasismus des Seins; sie ist eine Bewegung nach nirgendwohin, ein ständig offenes Gebet hin zu dem grenzenlosen Horizont, der wie eine Luftspiegelung immer in der Ferne erscheint, weil er nirgends ist. Das Bildnis, die Ikone existiert: der Logos. Das Sein ist nur ein Gleichnis, eine Offenbarung dessen, was nicht einmal dann sein würde, wenn es vollständig ent-hüllt wäre, denn das Sein selbst ist schon seine Manifestation, seine Epiphanie, sein Symbol. »Der Sohn ist sein Name«, sagt das *Evangelium veritatis*, ein gnostischer, im jüdisch-christlichen Umfeld verfaßter Text. »Der Sohn ist die Sichtbarkeit des Unsichtbaren«, wiederholt der heilige Irenäus.

»Niemand kommt zu mir, wenn er nicht vom Vater berufen ist, der mich gesandt hat.« Wenn wir diesen Satz im Lichte des eben Gesagten betrachten, erscheint er als so evident, daß man ihn sogar als eine Tautologie auffassen könnte. Wie kann man dann zum Sohn kommen, ohne an seiner Sohnschaft teilzuhaben? Aber diese Sohnschaft ist nur wirklich, weil der Vater sie zu einer solchen macht. Sie ist sozusagen die Umkehrung der Vaterschaft. Wenn ich zum Sohn komme, dann deshalb, weil ich an seiner Sohnschaft bereits Anteil

habe; mit anderen Worten, weil der Vater mich schon in die Kinderschaft seines Sohnes eingeschlossen hat.

»Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«, ist ein anderes *mahāṅkya* (große Botschaft) der Theologie des Vaters. Wer Christus schaut, schaut den Vater, weil der Sohn der sichtbar gemachte Vater ist, weil es vom Vater außer dem Resultat seiner Vaterschaft, nämlich dem Sohn, nichts zu sehen gibt. Doch den Sohn zu schauen bedeutet, ihn als Sohn des Vaters zu schauen und daher den Vater *in*, oder besser, *durch* den Sohn zu sehen. Es gibt nicht zwei Anschauungen oder Perspektiven, eine für den Sohn und eine andere für den Vater: »Wer *mich* schaut, sieht in der Anschauung dieses *Mich* das *Ich*, das mich zeugt und das mir das Dasein schenkt.« Genau gesagt, man sieht den Sohn nicht außerhalb des Vaters noch den Vater außerhalb des Sohnes. Es gibt nicht zwei Anschauungen, sondern eine: *Duo adivi, unum locutus sum*. »Ein Zweifaches habe ich gehört, [aber nur] eines habe ich geredet«, sprach Gott (Ps LXII, 11). Die Vulgata sagt: »Semel locutus est Deus; duo haec adivis«.

»Wer mich geschaut hat...«. Nur der Heilige Geist vermag eine solche »Schaung« zu haben, und mit ihm haben diejenigen, die im Geist leben, an dieser Schau des Vater-Sohnes teil. Niemand kommt zum Vater denn durch den Sohn, und niemand kann den Sohn erkennen als im Heiligen Geist (Joh XIV, 17, 26; XV, 26; XVI, 14).

Richtig gesagt, ist die Spiritualität des Vaters keine Spiritualität. Sie ist wie der unsichtbare Fels, der als Fundament dient, die sanfte Inspiration, die unmerkliche Kraft, die uns erhält, anzieht und bewegt. Gott ist wahrhaftig transzendent und unendlich. Von dem Augenblick an, in dem man innehält, einen Standpunkt einnimmt, die Religion, den Glauben und Gott objektiviert und »manipuliert«, zerstört man sozusagen diesen letzten Grund aller Dinge, der in sich völlig »unfaßlich« ist, den man jedoch als die Stütze des eigenen Selbst wahrnehmen kann. Wenn der Haß (der Mangel an Liebe) die Sünde gegen den Sohn ist und die Verblendung (die Verneinung des Glaubens) die Sünde wider den Heiligen Geist, ist die Verzweiflung

(die Zurückweisung der Hoffnung, indem man eigensinnig im Endlichen und Begrenzten verharrt) die Sünde gegen den Vater. Die erste kann vergeben werden. Die zweite... nun, diese kann nicht vergeben werden, weil der Sünder nicht in der Lage ist, um Nachsicht zu bitten (insoweit er in der Sünde verharrt). Die dritte jedoch ist an sich unverzeihlich, denn sie ist die Sünde wider die Vergebung (da die Vergebung immer schrankenlos ist), der genaue Widerspruch der Vergebung. Die Sünde besteht gerade darin, die Vergebung nicht zu wollen, ja, ihrer nicht einmal fähig zu sein. Gefesselt von seinen eigenen Beschränkungen, kann der Sünder es nicht ertragen, daß der Vater seine Sonne auf Gerechte und Ungerechte scheinen und den Regen gleichmaßen auf die Guten und die Bösen fallen läßt. Er möchte die Freiheit Gottes und des Menschen einsperren, das Unendliche begrenzen, verkürzen und auf das Maß eines Geschöpfes reduzieren, das seine Würde als Geschöpf, nämlich ein *Werk der Quelle* zu sein, ständig verleugnet hat. Mit anderen Worten, die Sünde gegen den Vater ist der Bruch mit dem Unendlichen, das Leugnen unserer Vergöttlichung, die Selbstverurteilung zum Endlichen, zum Eingesperrten und Begrenzten: zur Hölle. Die Verzweiflung ist das Zurückweisen des Unendlichen und das Ersticken im Endlichen. Doch solange der Mensch in Zeit und Raum lebt, ist er der absoluten Verzweiflung nicht fähig.

## Der Sohn

Es ist der Sohn, der ist, und deshalb *ist* Gott. Der Sohn ist wahrhaftig *Gott von Gott und Licht vom Licht*, aber damit wir nicht *ad infimum* so fortfahren (und die Aussage damit *ad absurdum* führen, wenn wir einen Gott aus einem anderen Supergott und immer so weiter entstehen lassen), müssen wir sagen, daß der Vater, aus dem der *Gott von* hervorgeht, im richtigen Wortsinn der Urquell Gottes ist. Dieser *Gott von* ist eben der Sohn. Es ist der Sohn, der wirkt, der schafft, der ist. Durch ihn ist alles erschaffen. In ihm lebt alles. Er ist Anfang und Ende, Alpha und Omega. In eigentlichen Sinne ist die göttliche Person, der Herr, der Sohn. Der Sohn verkörperte sich in Christus. In der althergebrachten Theologie kann die Vokabel »Person« in der Trinität nicht in wirklicher Analogie gebraucht werden. »Pluraliter praedicatur de tribus«, sagt der heilige Thomas bezüglich der göttlichen Personen (S.Th. I, q.39, a.3 ad 4). Es gibt eine Analogie zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen (vgl. vgr. S.Th. I, q.13, a.5;q.29, a.4 ad 4), jedoch nicht in der Trinität an sich. »Person« ist kein universeller Begriff (vgl. S.Th. I, q.30, a.4, für die *communitas negationis, intentionis, rationis et rei*; oder, in den faszinierenden Worten von Duns Scotus: *ad personalitatem requiritur ultima solitudo, Ordinatio* III, d.1, q.1, n.17). Es ist die radikale Einsamkeit, die den Menschen zur Person macht. Eine Analogie setzt immer eine Grundlage voraus (ein *secundum quid unum*), eine Entität oder eine Idee als ersten Bezugspunkt. Der Bezugspunkt einer Analogie in der Trinität kann sich nicht außerhalb der göttlichen Personen befinden, weil dies entweder ein viertes, höchstes Prinzip oder einen bloßen Modalismus bedeuten würde, wobei der Unterschied zwischen den Personen nur in unserem Geist bestünde. Ebensovwenig kann es innerhalb der göttlichen Personen ein Etwas geben, was Vielfalt und einen wirklichen Unterschied zwischen ihnen setzen würde, sofern jene Personen im traditionellen

Sinne als separate Individuen betrachtet werden. Daher stimmt es, streng genommen, nicht, daß Gott *drei* Personen ist. »Personen« ist hier eine zweideutige Bezeichnung. Sobald man sie als Offenbarung der lebendigen Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist versteht, ist es bereits eine Abstraktion, von »Gott« zu reden. Die göttliche »Natur«, *Gott*, gibt es nicht als monolithische Entität. Gott gibt es nur als Vater, der sein Sohn *ist* durch seinen Geist, aber ohne daß dabei drei »Jemande« irgendeiner Art existierten. Das Wort »Gott«, angewandt auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in gleichzeitiger Betrachtung, ist ein Gattungsnamen und daher ohne eindeutigen konkreten Inhalt. Es gibt keine *Quaternitas*, eine göttliche Gottesnatur, außerhalb, innerhalb, über oder neben dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Nur die Trinität als ganze ist Person, wenn wir das Wort in seiner eminenten Bedeutung und analog zu den menschlichen Personen gebrauchen: Keine der göttlichen »Personen« ist für sich allein eine Person. Es gibt keinen wahren Faktor einer Analogie (*quid analogatum*), den Vater, Sohn und Heiliger Geist gemeinsam haben. In Ermangelung einer besseren Bezeichnung können wir sie sicherlich »Personen« nennen, insofern sie relative Gegensätze im Kern des göttlichen Mysteriums sind. Doch sollen wir uns davor hüten, sie zu »substantialisieren« oder »an sich« zu betrachten. Eine Person ist nie »an sich«, sondern eben weil sie Person ist, ist sie immer *pro se*, wesentliche Beziehung. Das genannte Konzil sagte schon, daß es »in den drei Personen keine Mehrzahl geben kann« (Denz. 530).

Im strengen Wortsinn kann der Mensch nur zum Gottessohn eine persönliche Beziehung haben. »Gott ist nicht Person außer in Christus«, schrieb Jakob Böhme. Der Gott des Theismus ist daher der Sohn. Der Gott, mit dem man reden, einen Dialog beginnen, in Kommunikation treten kann, ist das göttliche Du, das in Beziehung, oder besser gesagt, das die Beziehung zum Menschen und einer der Pole des gesamten Daseins ist. »Der Name Gottes und des Vaters, der wesentlich besteht, ist sein Logos«, sagt Maximus Confessor

*Benker*

(*Expo. orat. domin.* [PG 90, 871]). Oder, um in der griechischen Tradition mit Dionysios Areopagita zu sprechen: Gott ist »weder Triade noch Monade«.

Demnach ist dieser Gott, der Sohn, in der trinitarischen Terminologie das verborgene Geheimnis seit Anfang der Welt, das Geheimnis, von dem die Heilige Schrift berichtet und das sich für das Verständnis der Christen in Jesus Christus verkörperte.

An diesem Punkt müssen wir eine Bemerkung einschalten, bevor wir fortfahren: »Christus« ist eine zweideutige Bezeichnung. Sie kann die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes »Messias« sein oder der Name, der Jesus von Nazaret gegeben wurde. Man kann sie mit dem Logos, und daher mit dem Sohn, identifizieren oder mit Jesus gleichsetzen. Ich ziehe vor, das ursprüngliche Wort »Christus«, »Gesalbter« für jenes Prinzip, das Wesen, den Logos zu gebrauchen; etwas, das auch in anderen religiösen Überlieferungen, mit verschiedenen Namen bezeichnet wird und mit einer großen Vielfalt von Vorstellungen verbunden ist. Wir wollen hier nicht in das christologische Problem einsteigen, und so werde ich den Namen Christus weiterhin gebrauchen, da ich es für wichtig halte, daß die Gestalt Christi ihre Sinnfülle wiedergewinnt, aber ich werde es auf eine Weise tun, die weder polemisch noch apologetisch ist. Wenn ich Christus erwähne, beziehe ich mich (außer wenn ich ausdrücklich einen anderen Hinweis gebe) auf den Gesalbten; jenen Gesalbten, auf den die Christen keineswegs den Alleinanspruch haben. Denn es ist Christus, ob er bekannt oder unbekannt ist, der Religion möglich macht. Allein in der Salbung gibt es eine »religatio«. Christus, ob offenbart oder verborgen, ist das einzige Band zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen, dem Relativen und dem Absoluten, dem Zeitlichen und dem Ewigen, der Erde und dem Himmel. Christus ist der einzige Vermittler. Alles, was zwischen diesen beiden Polen als Vermittlung, Band, »Leitung« wirkt, ist Christus, der einzige Priester des kosmischen Priestertums, die Salbung par excellence.

*sonst*

Wenn ich dieses <sup>X</sup>Band zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen mit dem Namen Christus bezeichne, setze ich keine Identifizierung mit Jesus von Nazareth voraus. Selbst im christlichen Glauben ist eine solche Identifizierung nie in absoluter Form behauptet worden. Was der christliche Glaube jedoch bekräftigt, ist, daß Jesus von Nazareth der Christus ist, das heißt, daß er eine ontische Beziehung zu dem besitzt, was Paulus nach dem Alten Testament die ungeschaffene Weisheit nennt, Johannes nach Philo als den Logos bezeichnet, Matthäus und Lukas gemäß dem Judentum in engem Bezug zum Heiligen Geist betrachten und die spätere Überlieferung über-  
eingekommen ist, den Sohn zu nennen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, auf die verschiedenen Namen und Titel einzugehen, die dieser Manifestation des Mysteriums in anderen religiösen Überlieferungen gegeben wurden. Der Grund, warum ich ihn ausdrücklich Christus nennen möchte, liegt darin, daß Christus, phänomenologisch gesprochen, nach meinem Verständnis die Grundmerkmale des Vermittlers zwischen dem Göttlichen und dem Kosmischen, dem Ewigen und dem Zeitlichen usw. darstellt, jenen Vermittler, den andere Religionen Ishvara, Tathāgata oder auch Jahwe, Allah usw. nennen. Nicht ohne tiefe, prophetische Intuition spricht ein großer Teil der neohinduitischen Spiritualität in diesem Sinne von einem »Christusbewußtsein« als der letzten Stufe der »Realisierung«.

Nicht zu Unrecht behauptet der Personalismus, daß die persönliche Beziehung für jede reife religiöse Haltung wesentlich sei und daß die Entdeckung oder Offenbarung Gottes als Person ein entscheidender, wenngleich nicht einzigartiger, Beitrag des Christentums in der Religionsgeschichte der Menschheit ist. Freilich ist diese Behauptung zu ergänzen, wenn wir bedenken, daß der Vater »größer« ist als der Sohn und daß nur im Geist und im harmonischen Dialog zwischen dem Ich, dem Menschen, und ihm, Gott, diese zwischenpersönliche Kommunikation stattfinden kann.

Der Sohn ist der Mittler, der *summus pontifex* (der höchste Priester) der Schöpfung und zugleich der Erlösung und Verklärung oder

*zum  
Ihr*

Verwandlung der Welt. Die Wesen sind, insofern sie am Sohn teilhaben, sie sind von, mit und durch ihn. Jedes Sein ist eine *Christophanie*, eine Verkörperung Christi.

X

Wenn der Anthropomorphismus ein Irrtum ist, dann nicht deshalb, weil er das Menschliche annimmt, sondern weil er das Göttliche zu gering schätzt. Das heißt, er hat unrecht insofern, als er nicht zu einem echten Kosmotheandritismus gelangt, der gleichzeitig ganz kosmisch-göttlich und ganz menschlich ist, Endziel und Fülle jeder Religion. Die Kirche hat ihre Mitte in der wirklichen und lebendigen Person Jesu Christi. Es gibt viele, die darin eine Beschränkung sehen und daraus schließen, daß sie nicht in der Lage sei, eine, und noch weniger die, universelle Religion zu sein. In Wirklichkeit beansprucht die Kirche nicht, die Religion der gesamten Menschheit zu sein, sondern der Ort, an dem Christus sich wahrhaftig offenbart, Endzweck und Fülle der Schöpfung. Die Unzulänglichkeit der Kirche liegt nicht in dieser Beschränkung. Die echte Unzulänglichkeit der Kirche in ihrer aktuellen geschichtlich-kulturellen Situation rührt vielmehr daher, zugelassen zu haben, daß die wesentlichen und wahrhaft evangelischen Wahrheiten mehr oder weniger verdunkelt wurden – daß Christus der Sohn, die Ikone, das Bildnis, das Wort, das Sein des Vaters ist und daß sein Geist kein anderer als der Heilige Geist ist. Damit verlor man den Menschen aus den Augen.

Die anderen Religionen der Welt haben ihrerseits dieser leuchtenden, ja, blendenden Offenbarung der Fülle des göttlichen Mysteriums nicht immer genügend Aufmerksamkeit geschenkt. So haben sie in ihrer Wirklichkeitserfahrung eine Art Mangel an trinitarischer Unterscheidung beibehalten. Aber ist es nicht gerade dies, was ihnen gelegentlich erlaubt hat, ein vielleicht befriedigenderes Gleichgewicht zwischen jenen drei wesentlichen Dimensionen jeder Spiritualität zu bewahren, die wir als Apophatismus, Personalismus und göttliche Immanenz zusammenfassen können? Wie dem auch sei, in den trinitarischen Möglichkeiten der Religionen, in ihrem Bemühen, jede auf ihre Weise zur Synthese dieser spirituellen Haltungen zu gelangen, ist der Ort,

von Paul

wo der Dialog der Religionen – der *kaïros* unserer Zeit – seine tiefste Inspiration und sicherste Hoffnung findet. Die spirituelle Evolution der Menschheit durchschreitet gegenwärtig eine besonders wichtige Phase, und wir dürfen zuversichtlich sein, daß durch die gegenseitige Befruchtung der Religionen und die ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen sich im religiösen Bewußtsein der Menschheit eine vollständige Integration der Erfahrung des Mysteriums und des Lebens der Trinität vollziehen wird und damit eine Wiedereinsetzung des Menschen in die Rolle, die er im Abenteuer der Wirklichkeit erfüllen soll. Eine Analogie, die wir aus der inneren Entwicklung der christlichen Spiritualität ableiten, wird uns vielleicht helfen, die Bedeutung dieses *kaïros* besser zu verstehen. Im Herzen des Christentums entdecken wir einen Evolutionsprozeß, den man definieren könnte als den Übergang von einem eindimensionalen Supranaturalismus zu einem übernatürlichen Naturalismus, den ich an anderer Stelle einen *szkralen Säkularismus* genannt habe.

Das Evangelium übe eine solche Wirkung auf die Menschen in den ersten Zeiten der Kirche aus, daß nur derjenige als »vollkommener« Christ galt, der das *eschaton* (das Endziel) erreicht hatte, nämlich der Märtyrer oder, in Ermangelung seiner, sein Ersatz in der Sphäre des Zeitlichen, der Mönch, jener Mensch, der die Zeit überschritten und der Welt und ihren Werken gänzlich entsagt hatte.

Es ist sehr interessant, an dieser Stelle zu beobachten, daß der monastische Akosmismus, der in Indien aufgrund der inneren Erfahrung des Seinsmysteriums eine so unwiderstehliche Strömung hervorbrachte, in ähnlich spontaner Form im Abendland auftrat als Ergebnis der eschatologischen Erfahrung des christlichen Glaubens. Doch allmählich – und zwar nicht aufgrund eines Nachlassens des christlichen Ideals, wie einige »Akosmische« geltend machen, sondern vielmehr durch eine zunehmende Bewußtwerdung und Öffnung hin zur Gemeinschaft aller Menschen, zur Welt, zur Natur und zum Mysterium – wurde dem Christen, geleitet vom Impuls des Geistes in seinem Inneren, die Notwendigkeit, in die Tiefe der kosmischen

sowie menschlichen Strukturen einzudringen, immer stärker bewußt. Er hat begriffen, daß es seine Aufgabe ist, der Sauerteig zu sein, von dem das Evangelium spricht, um diese Strukturen zu verändern und zu transformieren und sie auf diese Weise zu ihrer vollkommenen Erfüllung in Christus zu führen, wenngleich mit dem nicht immer überwundenen Risiko, vom »Strom der Welt« mitgerissen zu werden. Trotz der ernststen Gefahren und der großen Zahl derer, die ihr erliegen, wendet der verantwortliche Christ, der den von den Höhen herabwehenden Wind spürt, sich in unseren Tagen immer mehr der Welt zu, um sein Leben auf die anderen hin und allgemein auf das Universum hin zu öffnen.

Dies kann den Eindruck erwecken, daß gegenwärtig ein Auszug nicht nur aus dem Leben des Einsiedlers oder der »Wüste« stattfindet, sondern gleichermaßen aus dem klösterlichen oder monastischen Leben, sogar aus den jüngeren und offeneren Formen des klassischen Ordenslebens, die sich im letzten Jahrhundert entwickelt haben. Doch wenn wir tiefer blicken, können wir gewissermaßen einen Schub des Geistes erkennen, der den Christen über das sogenannte Christentum und über die institutionalisierte Amtskirche hinausweist. Sein Bewußtsein von der unwiderstehlichen Bewegung aller Dinge hin zur *apokatastasis*, zur Rückführung aller Dinge in Christus, wird immer lebendiger und erlaubt ihm nicht, sich hinter irgend einer Barriere, irgend einem Stand des Denkens zu verschansen, sondern drängt ihn im Geiste, sich auf die tiefsten Ebenen jeder menschlichen Aufgabe einzulassen, wie der Sauerteig, der die Masse zum Gären bringt, das Licht, das die Finsternis vertreibt, und das Opfer, dessen Opferung alle Dinge erlöst und läutert.

Ohne Zweifel wird es weiterhin persönliche und spezifische Berufungen geben, und nichts darf von all dem verlorengehen, was die Kirche im Lauf der Jahrhunderte an Gutem angesammelt hat. Doch jede Berufung ist notwendigerweise begrenzt, und in der wahren christlichen Spiritualität ist Raum für die verschiedensten Berufungen. Andererseits ist es ungemein wichtig, daß der falsche Akosmismus

verschwindet, der darin besteht, sich in eine geistige oder institutionelle Struktur zu pressen, und der als Produkt der Geschichte dazu bestimmt ist, seinerseits durch die Geschichte abgelöst zu werden. Die Zeichen der Zeit – und der Geist, der sich in den Zeichen offenbart – laden uns ein, die Tore der *oikumene* weit zu öffnen, die (einstmals schützenden, heute trennenden) Mauern der sogenannten christlichen »Stadt« (Kultur, Religion) niederzureißen und mit offenen Armen zur Begegnung aller Menschen vorwärtszuschreiten. Diese Zeichen erlauben dem Menschen nicht, auf einer engstimmigen und beschränkten, vielleicht sogar sektenhaften und andere ausschließenden Stufe seiner »individuellen« Erfahrung Christi stehenzubleiben, denn die Erfahrung Christi findet in der menschlichen und kosmischen *koïnônia* statt. Außerdem müssen die Christus Erfahrung und die Spiritualität, die daraus hervorgeht, sich im rechten Glauben zu ihren vollen trinitarischen Dimensionen ausweiten. Nichts könnte damit mehr im Einklang stehen als Lehre und Beispiel dessen, der zur Welt kam, um vom Vater Zeugnis abzulegen, nicht um seinen eigenen Willen, sondern um den des Vaters zu erfüllen, der ihn sandte, dessen, der im Augenblick seines Todes den Jüngern erklärte, daß es gut sei, daß er fortgehe, weil sonst der Heilige Geist, der Lehrer der Wahrheit, nicht über sie kommen könne. Wenn wir uns allein an den »Heiland« binden, an seine Menschlichkeit und seine Geschichtlichkeit, blockieren wir die Ankunft des Geistes und kehren auf eine Stufe der ausschließlichen Ikonolatrie zurück.

Übrigens sind diese Zeichen der Zeit nicht nur im Christentum zu beobachten. Überall werden wir gegenwärtig Zeugen desselben Vorgangs. Die Religionen der Welt stehen im Begriff, sich zu »sakularisieren«. Die neuen Religionen oder Quasi-Religionen, die danach streben, das Sakrale und das Profane zu umfassen, sprießen auf allen Seiten aus dem Boden, während Bewegungen, die den Anspruch erheben, *areligiös* zu sein, sich in zunehmendem Maße sakralisieren. Und der Sohn, der Gesalbte, unter welchem Namen immer, ist das Symbol dieses Vorgangs.

## Der Geist

Die Offenbarung des Vaters ist die Offenbarung des transzendenten Gottes, einer Transzendenz, der man im strengen Sinn nicht einmal den Namen Gottes zuschreiben kann. So ist für uns, die wir Pilger in Raum und Zeit sind, der Logos der **Gott**. Die Offenbarung des Geistes ist andererseits die Offenbarung des immanenten Gottes. Wie oben dargestellt, ist die göttliche Immanenz nicht einfach eine negative Transzendenz. Sie ist etwas völlig anderes als die göttliche Einwohnung in den Tiefen der Seele. Im wesentlichen bedeutet sie die radikale Innerlichkeit des ganzen Seins, das höchste Prinzip, die *Grundlage* sowohl des Seins als auch der Seienden.

Im eigentlichen Sinn kann der Begriff der Offenbarung nur auf den Sohn angewandt werden. Die Transzendenz als solche kann sich nicht offenbaren – und sich ebensowenig inkarnieren, was auf dasselbe herauskommt –, unter der Voraussetzung, daß das, was sich offenbart, nicht mehr die Transzendenz, sondern *ihre* Offenbarung ist, das heißt Gott, der Sohn, der Logos, die Ikone. Die Transzendenz muß sich offenbaren, um sich zu manifestieren, um sich zu erkennen zu geben, aber aus eben diesem Grund hört sie auf, Transzendenz zu sein, wenn sie sich manifestiert, und wird zur Offenbarung, zur Manifestation des Transzendenten. In analoger Form hat die Offenbarung der Immanenz keinerlei Sinn, denn wenn die Immanenz sich selbst gegenüber offenbart, bedeutet dies, daß sie nicht immanent, sondern darunter liegend ist (da sie sich offenbaren muß). Die Transzendenz hört auf, eine solche zu sein, wenn sie sich offenbart: Die Immanenz kann sich nicht offenbaren, daher wäre das ein reiner Widerspruch: eine Immanenz, die sich verkörpern, offenbaren muß, ist nicht mehr immanent. Von daher ergibt sich die äußerste Schwierigkeit in der Anwendung dieser Kategorien außerhalb ihres spezifischen Bezugsrahmens. Daher wähle ich hier die Sprache der Meditation, wie sie aus der natürlichen Hinneigung der Intelligenz zum Kontemplativen erwächst.

Die Immanenz ist vor allem eine *göttliche* Immanenz: Gott ist sich selbst immanent, und nur Gott kann sich selbst immanent sein. Die sogenannte göttliche Unwandelbarkeit ist etwas völlig anderes als die statische Unbeweglichkeit. Ohne Zweifel bewegt Gott sich nicht, wie die Geschöpfe es tun, aber ebenso wenig ist er unbeweglich in der Art und Weise, wie diese es sind. Das liegt daran, daß es in dem unergündlichen Ozean der Gottheit eine Art der ständigen Vertiefung, der immerwährenden »Verinnerlichung« gibt. Das ist die Erfahrung des trinitarischen Geheimnisses, die uns zeigt, daß Gott sich selbst immanent ist, daß es in Ihm eine Art der unergündlichen Innerlichkeit gibt, die sich selbst unendlich innerlich ist.

Wenn man versucht, in das innerste Geheimnis eines Wesens einzudringen, indem man seine Oberfläche durchdringt und jedes Mal in größere Tiefen vorstößt, läßt man die einzelnen Ebenen seiner Innerlichkeit eine nach der anderen hinter sich. Schließlich kommt ein Punkt, an dem man das spezifische Sein dieses Wesens, seine »Selbstheit«, überwunden und hinter sich gelassen hat. Dann findet man nur – wenn es gestattet ist, diese Erfahrung gleichnishaft so auszudrücken, denn hier existiert nichts anderes mehr – einerseits Gott und andererseits *nichts*, das Nichts. Gebraucht man dieselbe Metapher, wenn man versucht, das letzte Geheimnis Gottes auszuloten, entdeckt man, daß auf der tiefsten Ebene der Gottheit sich der Geist befindet. Um weiterhin mit Bildern zu reden – was nur dann gefährlich ist, wenn wir bei ihnen stehenbleiben: Könnte man nicht sagen, daß trotz der ganzen »Bemühung« des Vaters, sich in der Zeugung des Sohnes »selbst zu entleeren«, um ganz in seinen Sohn einzugehen, ihm alles zu geben, was er *hat*, alles, was er *ist*, kann man nicht sagen, daß sogar dann, in diesem ersten Hervorgehen, der Geist dort verbleibt als ein Faktor, der die Unerschöpflichkeit der Quelle in der Zeugung des Logos nicht vermindert? Für den Vater bedeutet der Geist, wenn man es so ausdrücken kann, die Rückkehr zu der Quelle, die er selbst ist. Oder, mit anderen, ebenso unzulänglichen Worten: Der Vater kann »fortfahren«, den Sohn zu zeugen,

weil er die Göttlichkeit, die er jenem übergeben hat, wieder »zurückkehrt«. Das ist das Opfer oder das Kreuzesmysterium in der Trinität. Das ist es, was die christlichen Theologen gewöhnlich *perichoresis* oder *circumcessio*, die dynamische innere »Zirkularität« der Trinität nennen.

Wir müssen sogleich hinzufügen, daß diese göttliche Immanenz des Vaters, die der Geist ist, ebenso die göttliche Immanenz des Sohnes ist. Der Geist ist die Kommunion zwischen dem Vater und dem Sohn; er ist zugleich dem Vater wie dem Sohn immanent. In irgend einer Weise geht der Geist vom Vater auf den Sohn über und durch denselben Vorgang vom Sohn auf den Vater. So wie der Vater nichts in der Kommunikation zurückbehält, die in sich selbst den Sohn erschafft, so behält auch der Sohn nichts von dem zurück, was der Vater ihm gegeben hat. Es gibt nichts, was nicht zum Vater zurückkehrt. So wird der trinitarische Kreislauf ergänzt und erfüllt, obwohl es sich keineswegs um einen »geschlossenen Kreis« handelt. Die Trinität ist das wirkliche Geheimnis der Einheit, und deshalb ist die wahre Einheit eine trinitarische. Aus diesem Grund gibt es, streng gesprochen, kein *Selbst* im reflexiven Sinn. Das *Selbst* des Vaters ist der Sohn, sein *An-Sich* ist der Geist. Aber der Sohn hat kein *Selbst*; er ist das Du des Vaters; sein *Selbst* im Verhältnis zum Vater ist ein Du. Und dasselbe läßt sich in bezug auf den Geist sagen; Geist »an sich« wäre ein Widerspruch. Es gibt nur den Geist *des* Vaters und *des* Sohnes. Er ist der Gesandte. Er ist weder ein Ich, das zu einem anderen spricht, noch ein Du, zu dem ein anderer spricht, sondern vielmehr das *Wir* zwischen dem Vater und dem Sohn, dieses *Wir*, das auf eine besondere Weise zugleich die Gesamtheit des Universums umfaßt. Streng genommen, läßt sich nicht einmal sagen, daß der Vater ein Ich sei, wenn man darunter eine Art »absolutes Subjekt« versteht. Der Sohn ist mit Gewißheit das Du des Vaters. Außerdem ist der Sohn das Wort. Der Sprechende (der Vater), wird nur im Wort erkannt. Er ist nichts außerhalb dieses Sprechakts, der sein Sohn ist. Deshalb erscheint das göttliche Ich in bezug auf

uns nur im *Du* des Logos durch das *Wir* des Geistes. Für den Egoismus ist in der Trinität kein Platz. Sie ist kein »Ding an sich«; sie hat schlechthin keine Selbstheit.

Diese Themen sind außerordentlich heikel, und niemand sollte sich ihnen ohne Ehrfurcht, tiefe Demut und einen aufrichtigen Respekt vor der Überlieferung nähern. Ist es aber nicht eben dieser Respekt vor der Überlieferung, diese Ehrfurcht und Demut, die uns verpflicht, unseren ganzen Glauben in den Dienst ihrer Überprüfung zu stellen? Wenn wir den Apophatismus des Vaters ernstnehmen, können wir nur sagen, daß der Sohn das Du des Vaters ist, und können nicht einmal hinzufügen, daß der Vater ein *Ich* ist. Dieses göttliche Ich, indem es mit absolutem Freimut alles aussagt, das es in seinem Wort ist, behält nichts in sich oder für sich zurück. Deshalb ist es für uns der Logos, der uns als das göttliche Ich erscheint.

Die Trinität ist weder modalistisch noch von dreifacher Substanz (tritheistisch). Wir müssen immer bedenken, daß es sehr schwer ist, den Modalismus zu vermeiden, wenn man das trinitarische Mysterium zu erklären versucht und dabei von der Idee des Seins ausgeht und so durch eine einfache Gleichung Sein und Gott identifiziert. Wenn es in Wirklichkeit einen einzigen Gott gibt, kann es nur ein einziges Sein geben, und da in diesem Fall die drei Personen nicht drei Wesenheiten sein können, bleibt keine andere Alternative, als daß es »drei« Teilhaber am Sein gibt, einem Sein, das sich in *drei* innere Perspektiven aufteilt. Doch in diesem Fall sind die Perspektiven entweder wirklich, und dann umfaßt keine von ihnen die Gesamtheit des Seins (was die Göttlichkeit jeder der drei Personen leugnen würde), oder sie sind nicht wirklich, und dann schleicht sich wieder der Modalismus ein (wonach die Personen nur verschiedene Erscheinungsweisen des eigentlichen Seins sind).

Die traditionelle Antwort auf dieses Problem lautet, daß diese Personen in Wirklichkeit Beziehungen – keine Substanzen – sind. Das heißt, daß das Sein Beziehung ist, sowohl mit dem Inneren wie mit dem Äußeren, und das führt dazu, daß das Seiende lediglich ein

Spiel von Beziehungen ist. Was geschieht, von diesem Blickwinkel betrachtet, mit dem Begriff der Substanz? Ohne Zweifel gibt es in Gott nicht drei Substanzen, sondern drei Personen. Was ist aber die göttliche Substanz? Gibt es eine göttliche Substanz? Eine solche könnte in Wirklichkeit nicht außerhalb der Personen existieren. Noch kann sie als eine Sache betrachtet werden, an der die Personen *teilhaben*, da keine von ihnen einen *Bestandteil* von etwas bilden kann, was immer es sei, denn die personale Göttlichkeit ist vollständig.

X Die Philosophie des *advaita*, die uns hilft, die »Beziehung« zwischen Gott und der Welt angemessen auszudrücken, läßt uns wiederum ihre wertvolle Unterstützung zukommen, um das innertrinitarische Problem zu erhellen. Wenn der Vater und der Sohn nicht *zwei* sind, sind sie genau so wenig *eins*: der Heilige Geist eint und unterscheidet sie gleichzeitig. Er ist das Band der Einheit; das *Wir* dazwischen, oder besser, im Inneren.

Der Vater hat keinen eigenen Namen, da er sich jenseits aller Namen, sogar des Seins-Namens, befindet. Der Geist hat keinen eigenen Namen und kann keinen haben, und daher ist er in gewissem Sinn diesseits jeden Namens, auch des Seins-Namens. Das Sein und die Seienden – und daher das gesamte Dasein – gehören zum Bereich und zur Sphäre des Sohnes. Wenn, wie verschiedene Konzile von Toledo besagen, der Vater *fons et origo totius divinitatis*, »Quelle und Ursprung aller Göttlichkeit«, ist, wenn der Sohn der Vater ist und, wie die griechischen Kirchenväter, das Bild weiter entwickelnd, sagen, der Strom, welcher der Quelle entspringt, dann ist der Geist sozusagen das Endziel, der grenzenlose Ozean, in dem sich der Fluß des göttlichen Lebens vervollständigt, zur Ruhe kommt und sich erfüllt (*plenitudo et pelagus totius divinitatis*). Sofern man den Geist nicht empfangen hat, ist es unmöglich, die Botschaft des Sohnes zu verstehen, und desgleichen, *theosis* zu erlangen, die Vergöttlichung, die der Geist im Menschen bewirkt. Zweifelsohne ist insbesondere das hinduistische Denken geeignet, einen Beitrag zur Vertiefung der

»Theologie« des Geistes zu leisten. Bestreht nicht einer seiner grundlegenden Antriebskräfte in dem Streben, den Geist zu entdecken und zu verwirklichen, ein bewunderungswürdiges, oftmals inspiriertes, aber manchmal auch tragisches Streben?

Zum Geist kann man keine »persönlichen Beziehungen« haben. Das Transzendente, das andere kann man nicht erlangen, wenn man auf den Geist ausgerichtet ist. Man kann nicht *zum* Geist beten, als wäre er ein Objekt jenseits unseres Gebets. Mit dem Geist gibt es nur eine beziehungslose Vereinigung. Man kann nur *im* Geist beten, indem wir uns durch die Vermittlung des Sohnes an den Vater wenden. Es ist vielmehr der Geist, der in uns betet. Wenn man den Weg des Geistes betritt, kann man nur zum außer-ontischen Grund aller Dinge gelangen. Aber der Grund des Seins ist nicht das Sein. Die Kontemplation *im* Geist hat keinen intellektuellen Gehalt.

Auf diesen Geist zielt der Großteil der upanishadischen Aussagen über das Absolute, wenn man sie in der Tiefe ihres eigenen Lichts betrachtet. Als Beispiel könnte man beinahe jede Seite der Upanishaden anführen. Was ist der Geist denn anderes als der *ānman* der Upanishaden, der identisch ist, wie gesagt wird, mit dem *brahman*, obgleich eine solche Identität nur existentiell erkannt und bekräftigt werden kann, wenn man die »Verwirklichung« erreicht hat? »Im Anfang war der Logos«, heißt es im Neuen Testament. »Das Ziel ist der *ānman*«, fügt die Weisheit jenes *kosmischen* Testaments hinzu, dessen Kanon noch nicht abgeschlossen ist. Das *Ziel* jedes Menschen ist die Erkenntnis, daß der *ānman* identisch mit *brahman* ist. Der Mensch befindet sich sozusagen unter dem Bogen, der sich vom transzendenten Gott zur immanenten Göttlichkeit spannt. Der Mittler (unbekanntem Namens) ist derjenige, der *ānman* und *brahman* durch die »höchste Brücke« vereint (*pontifex maximus*). So könnte man einen bekannten Sanskritvers übersetzen: »Wer erkannt hat, daß das *brahman* existiert, besitzt eine mittelbare Erkenntnis; wer erkannt hat: Ich bin *brahman*, der besitzt eine unmittelbare Erkenntnis.« Es ist falsch zu sagen, »Ich bin *brahman*«, insofern als es nicht das

*brahman* ist, das es sagt. Der einzige, der so sprechen darf, ist der Geist, und das Wort, das es ausspricht, ist der Logos.

Die Spiritualität des Geistes ist eine völlig andere als die des Wortes. Weder durch das Wort noch durch die Tat kann man zum Geist gelangen. Die Erfahrung des Geistes läßt sich in keine personalistischen Strukturen kleiden. Dieser Glaube besteht nicht in der Entdeckung eines Jemand's und noch weniger in einem Dialog mit diesem Jemand. Er besteht vielmehr im »Bewußtsein« dessen, daß man dabei ist, sozusagen als ein in ihm eingeschlossener, daß man schon *dort* ist; wenn wir es anders ausdrücken wollen, könnten wir sagen: als ein von ihm erkannt und Geliebter oder noch besser, als ein von ihm *Eingehüllter*, gleichwie versunken in der Erkenntnis und in der Liebe, in der Schönheit, in die man mit großer Freude eingedrungen ist. Es ist eine Form der vollkommenen Passivität: es gibt kein zu erlösendes *Ego* mehr, und so verstehen wir, daß es ein göttliches Ich gibt, das uns mit einem neuen und völlig verborgenen Namen ruft. Die Spiritualität des Geistes weist uns im Mysterium den Horizont, über dem das göttliche Ich erscheint, ein Ich, das nicht der Geist ist, sondern der Vater durch den Sohn. Aber es ist die Spiritualität des Geistes, die diese Entdeckung ermöglicht, und aus diesem Grund ist der »Name« immer neu und verborgen. Sein einziger Weg ist der des Schweigens – ein Schweigen der Worte, ohne Zweifel, aber auch der Wünsche, der Taten, letztlich ein Schweigen des Seins, der Liebe zum Sein, das vollkommene Schweigen des Lebenswillens –, denn nicht durch Fleisch oder Blut, noch durch den Willen des Menschen wird man zu dem, was man *ist* (was man *sein* wird für den, der sich auf die Ebene des Endlichen beugt). Der Glaube an den Geist läßt sich nicht ausdrücken; auch er ist Schweigen.

Dem Geist gemäß zu leben, ist authentisches Dasein. Deshalb kann man nicht in der Ganzheit leben, solange der Geist noch nicht erreicht ist. Er muß durch andere Spiritualitäten, insbesondere diejenige der Fleischwerdung, ergänzt werden. Diese Ergänzung bedeutet nicht,

daß die Wege des Wortes und des Geistes in sich unvollständig seien, sondern sie zeigt uns, daß das zeitliche menschliche Dasein durch den Mangel an Einheit zwischen dem Weg des Wortes und dem Weg des Geistes geprägt ist. Eine vollkommen ausgewogene Spiritualität hat eben die Funktion, beide zu integrieren. Der Weg des Geistes bringt in der Tat ohne seine trinitarische Integration eine gewisse Gefahr der Entkörperlichung mit sich. Trotzdem gibt es keinen Grund, den negativen oder apophatischen Weg, der die Spiritualität des Geistes darstellt, als entkörperlich oder »ausgezehrt« zu deuten. Da der Geist heiligend und läuternd wirkt, kann der Weg des Geistes nur die Entblößung und Verneinung all dessen sein, was noch nicht ist. Es ist nötig, fortwährend all das zu negieren, was zum Reich des *Geschöpflichen* gehört, um *Transformation* zu verwirklichen. Der upanishadische Ausdruck dieser Spiritualität ist *neti...neti*. Man darf vor der Negierung keine Angst haben. Alles, was existentiell negiert werden kann, ist eben deshalb eine bloße Möglichkeit des Seins, und folglich *ist es nicht*. Das Sein, das, was *wirklich ist, kann nicht vernichtet* werden, ebenso wie dem Satz vom Widerspruch nicht widersprochen werden kann, ohne ihn schon vorauszusetzen. Man kann das Sein leugnen, aber man kann es nicht abschaffen oder zerstören. Dem Sterblichen steht nur der Selbstmord offen, aber das Sein ist Unsterblichkeit. Die Furcht vor der totalen Selbstverleugnung (die jede echte Askese fordert und die nur in und durch den Geist vollzogen werden kann) ist der klare Beweis dafür, daß dieses *Selbst*, das Angst hat, nicht das wahre und authentische *Du* ist. So erhebt zum Beispiel der Halbwüchsige oder der Eingebildete den Anspruch, ein »Mann zu sein«. Wer *wirklich* ein Mann ist, braucht sich nicht darum zu kümmern, als ein solcher zu *erscheinen*. Man kann sich auch beeilen, das loszuwerden, was man zu verlieren fürchtet. Diese selbe Angst ist ein Zeichen des mangelnden Wertes desjenigen, dessen Verlust man fürchtet. Das »Leben«, das man verlieren kann, ist nicht das wahre Leben. Noch ist die Existenz, die man verlieren kann, die wirkliche Existenz. Seinem ganzen »Wesen« zu entsagen um der

Liebe willen (die stärker ist als der Tod), ist für den, der wahrhaft liebt, etwas Geringfügiges. Die echte Askese beginnt mit der Aufhebung der Angst vor dem Verlust dessen, was verloren werden kann. Der Asket hat keine Angst.

Der Geist versetzt uns in die einzige wahre Perspektive, indem er alle jene Perspektiven verändert, von denen aus wir durch unsere Geschöpflichkeit und vor allem aufgrund des Sündenfalls gewohnt sind, die Dinge zu betrachten. Nur im Geist gibt es eine wahrhaftige *Xmetanoia*, eine Bekehrung, eine Umkehr, eine Überwindung von *nous* (Verstand) und *gnosis* (Erkenntnis). Der Geist verändert nicht nur unsere moralischen »Werte«, er transformiert nicht nur unsere verstandesmäßige Sicht der Dinge, sondern er erneuert in uns auch die »Religion« und die Spiritualität. Der Geist kommt erst nach dem Kreuz, nach dem Tod. Er bewirkt die Auferstehung in uns und veranlaßt uns, zum anderen Ufer *überzusetzen*. Wir sagen Ufer, und nicht Welt, denn jedes Ufer ist ein Ufer, weil es das andere gibt.

Die vom Geist bewirkte Umkehrung ist eine totale. Die Weisheit dieser Welt verwandelt sich in Torheit und das Kreuzesgeheimnis in die echte Weisheit. Der Geist führt den Menschen zu der Erkenntnis, daß er kein Ich (*ego*) ist, sondern ein Du (*te*), daß er nur insofern ist, als das einzige Ich (*ego, aham*) ihn mit *Du* anredet: »Ich habe dich gerufen in Gerechtigkeit« (Jes XLII,6)

- niemals im Nominativ, weil das gar nicht möglich ist;
  - sondern im Vokativ, um dir dein eigentliches Sein zu verleihen, das ein *Gerufensein* (zum Dasein) ist: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt« (Ps II,7);
  - im Akkusativ, denn ich rufe dich zu einer innigen Beziehung: »Ich habe dich gerufen« (Jes XLII,6);
  - im Dativ, denn ich vertraue dir die Mission an, die Menschen in Gemeinschaft zu vereinen: »Bitte mich, so will ich dir die Völker zum Erbe geben« (Ps II,8).»... und mache dich zum Bund für das Volk, zum Licht der Heiden...« (Jes XLII,6 und XLIX,6).
- Und schließlich:

- im Ablativ, denn ich gebrauche dich wie ein Werkzeug zum Dienst an der Welt und zur Vollendung der Schöpfung: »daß du die Augen der Blinden öffnen sollst« (Jes XLII,7).

Es ist der Geist, der uns das Verständnis der Heiligen Schrift schenkt. Der Geist läßt uns zum Beispiel begreifen, wenn für unsere trüben Augen und verhärteten Herzen geschrieben steht: »Das Wort ist Fleisch geworden«, daß es in Wahrheit das Fleisch ist, das zum Wort verwandelt wird, und daher kann die Herabkunft Gottes, wie der heilige Thomas sagen würde, nicht wirklich sein, während unser Aufstieg zur Göttlichkeit dagegen absolut wirklich sein kann. Dies ist die Wahrheit nicht nur für uns, sondern auch für das Wort, von dem man nicht sagen kann, daß es – nachdem es in seinem Himmel zahllose Äonen in Ruhe und Gelassenheit verbracht hat – eines schönen Tages beschließen würde, in die Welt »herabzusteigen«. Die einzige authentische Wahrheit ist, daß der Logos – der eingeborene Sohn des Vaters – vom Ursprung an, *a principio aeternitatis*, der Erstgeborene der Schöpfung war, das erste Prinzip aller Dinge, noch vor der Stiftung der Welt, das Opferlamm im Ursprung der Zeiten. Was ist dann die Schöpfung in Wirklichkeit, wenn nicht eine Einladung, in das Geheimnis Gottes durch Christus im Geist einzutreten? Sofern man die Erfahrung in der einen oder anderen Form nicht gemacht hat, ein von Gott angesprochenes Du zu sein, sofern man nicht mit dem Staunen eines Kindes (denn dieses ist erfüllt von dem Geheimnis) entdeckt hat, daß eben dies der Grund ist, warum das Ich ruft (und uns bei unserem Namen anruft, wobei der Name hier unser Wesen darstellt, unser Sein), gelangt man nicht zur Tiefe des Lebens im Geist. Der Geist läßt uns rufen: »Abba, Vater!«, denn letztlich gibt es nur ein Du des Vaters, welcher der Sohn ist. Der Vater ruft uns mit demselben Anruf wie seinen Sohn. In Gott gibt es keine Vielfalt. Es kann nicht zwei »Anrufe« noch zwei »Worte« in Gott geben. Wir sind nur in dem Maße, in dem wir am Logos teilhaben. Alles Sein ist eine *Christophanie* und nur eine *Christophanie*.