

Die deutschen Bischöfe

Nr. 83

---

## **Der Glaube an den dreieinen Gott**

**Eine Handreichung der Glaubens-  
kommission der Deutschen  
Bischofskonferenz  
zur Trinitätstheologie**

Mai 2006



## **Der Glaube an den dreieinen Gott**

Eine Handreichung der Glaubens-  
kommission der Deutschen  
Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie

Mai 2006

Der Glaube an den dreieinen Gott – Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie.

*Die deutschen Bischöfe, Nr. 83. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006.*

# INHALT

Geleitwort .....	5
------------------	---

## EINFÜHRUNG

Das Geheimnis des dreieinen Gottes im Leben der Kirche .....	9
--------------------------------------------------------------	---

## ERSTER TEIL

### DER GLAUBE AN DEN DREIEINEN GOTT

IM KONTEXT DER POSTMODERNE .....	20
----------------------------------	----

1. Theologie vor dem Forum postmoderner Philosophie .... 20
2. Postmoderne Argumentation gegen den  
jüdisch-christlichen Monotheismus ..... 25
3. Trinitätslehre, Christologie und postmoderner  
Pluralismus ..... 33

## ZWEITER TEIL

### DER GLAUBE AN DEN DREIEINEN GOTT IM LICHT

DER HEILIGEN SCHRIFT .....	40
----------------------------	----

1. Gott, der Vater Jesu Christi ..... 42
  - 1.1 Das Zeugnis Israels..... 42
  - 1.2 Die Hinordnung Jesu Christi auf den Vater..... 45
2. Jesus Christus, der Sohn des Vaters ..... 49
  - 2.1 Der Anspruch Jesu in der Reich-Gottes-Verkündigung.. 49
  - 2.2 Die christologische Dimension des Todes und der  
Auferweckung Jesu ..... 51
  - 2.3 Präexistenz und Inkarnation ..... 54
  - 2.4 Jesus, der Christus: Gottessohn und Kyrios ..... 57

3. Der Heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes .....	60
3.1 Schöpfergeist – Erlösergeist.....	60
3.2 Der Heilige Geist in Relation zum Vater und zum Sohn.....	64
4. Die Einheit von Vater, Sohn und Geist im Spiegel des Neuen Testaments.....	66

### DRITTER TEIL

#### DER GLAUBE AN DEN DREIEINEN GOTT IM LICHT DER DOGMEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE.....

1. Die Herausbildung der Trinitätslehre in der alten Kirche .....	69
1.1 Das Ringen um ein adäquates Gottesverständnis im 2. und 3. Jahrhundert.....	70
1.2 Die Formulierung der Trinitätslehre auf den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel.....	73
1.3 Augustinus als Abschluss der altkirchlichen westlichen Trinitätstheologie .....	77
1.4 Die Bedeutung der altkirchlichen Trinitätslehre .....	79
2. Gegenwärtige Trinitätstheologie in ökumenischer Übereinstimmung.....	80
3. Probleme gegenwärtiger Trinitätstheologie .....	84
4. Monotheismus christlich – jüdisch – islamisch.....	86

#### AUSBLICK:

Zur systematischen Entfaltung der Trinitätslehre .....	89
--------------------------------------------------------	----

---

## Geleitwort

Immer wieder meldet sich in der Öffentlichkeit mit ihren Diskussionen, aber auch in der wissenschaftlichen Theologie und in der Philosophie die Frage nach Gott. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte noch relativ allgemein, fast beruhigt und beinahe selbstverständlich von Gott gesprochen. In der nachkonziliaren Zeit brachen dann, verschärft durch die Ereignisse des Jahres 1968, Zweifel an der Existenz Gottes und dem Sinn der Rede von „Gott“ viel stärker durch. Die Gottesfrage beherrschte über einige Jahre die Theologie und auch die praktische Verkündigung sowie die Bildungsarbeit der Kirche.

Diese Rede von Gott lotete vor allem die Gründe aus, warum der Mensch immer wieder Gott sucht. Sie verblieb bei einem letzten Urgrund der Welt und des Menschen, der sich freilich auch in der Offenbarung als ein personales Wesen bekundet und mitteilt. Diese Frage nach Gott wurde immer wieder durchkreuzt durch das Rätsel, warum Gott das Böse zulassen kann. Gibt es eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides, vor allem von Unschuldigen in der Welt?

In der Zwischenzeit hat vor allem die Theologie diese neue Zuwendung zur Gottesfrage vertieft. Es ging nicht nur darum, gegenüber allen Götterwesen die Einzigkeit Gottes herauszustellen, sondern auch ein neues Verständnis vom Dreieinen Gott zu gewinnen. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Aneignung der klassischen Fragen, wie sich denn das Bekenntnis zum einen Gott mit seiner dreifaltigen Struktur verbinden lässt. Hier ging es auch um die Verwendung des Personenbegriffs und nicht zuletzt um das Verhältnis der so genannten „immanenten“ zur „ökonomischen“ Trinität: Wie verhält sich die Erscheinung Gottes, die sich in der Offenbarung vollzieht, – also in seinem dreifach-einen Wirken nach Außen, in die Welt und Geschichte hinein – zum Leben

Gottes in sich selbst? Viele neue Fragen kamen hinzu, zum Beispiel, wie sich der trinitarische Gott zum Leid und zum Leiden, verdichtet im Kreuz Jesu Christi, verhält.

Das Gespräch des christlichen Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil und spätere kirchliche Dokumente empfahlen und forderten, ließ auch die Frage nach dem Verständnis des Dreieinen Gottes nochmals intensiver werden. Dies gilt einerseits für den Islam, der dem Christentum immer eine Dreigötterlehre vorgeworfen hatte, andererseits aber auch für die Religionen im Umkreis von Buddhismus und Hinduismus, bei denen schon die Frage nach einer Personalität Gottes schwierige Probleme eröffnete.

Aber auch im christlichen Glauben selbst und in seiner theologischen Entfaltung gab es Anlässe für eine vertiefte Wiedergewinnung der trinitarischen Dimension des christlichen Glaubensbekenntnisses. Manche protestantische Theologen konnten sich unter „Gott“ nur den Vater Jesu Christi vorstellen. Die Christozentrik in der Gotteslehre wurde zum Teil geradezu exklusiv vertreten. Die orthodoxe Theologie warf der westlichen Theologie insgesamt vor, dass sie geistvergessen sei und dass bei ihr der dreieinige Gott nur eine kümmerliche Rolle spiele.

So war vieles gefordert, aber auch schon manches bereitet. Die Gedankengänge der Theologen waren freilich nicht immer leicht zu verstehen. Nicht zuletzt darum wich man auch bisher schon den diffizilen Fragestellungen einer spekulativen, auf jeden Fall anspruchsvolleren Theologie häufig aus. Das Aufgreifen der neuen Problem-Konstellationen machte die Sache nicht einfacher. Oft konnte man den Eindruck gewinnen, die vor allem in der neueren dogmatischen Theologie gewonnenen Ergebnisse, an denen auch andere theologische Disziplinen – wie z. B. die Exegese und die Liturgiewissenschaft – beteiligt waren, würden in der Praxis des Glaubens nicht oder ungenügend aufgenommen. Manche hatten



von vornherein kapituliert, sich angesichts anderer zeitgenössischer theologischer Tendenzen, die plausibler schienen, mit diesen ferner liegenden Denkversuchen zu beschäftigen.

Diese Situation hat die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz schon länger beschäftigt, gewiss seit der Ausarbeitung des Katholischen Erwachsenen-Katechismus (1985/1995). Es wurde immer deutlicher, dass man – um in den Grundzügen die Entwicklung der letzten Jahrzehnte durchsichtig und verständlich zu machen – eine Art Zusammenfassung oder Handreichung bereitstellen muss. Dies war nicht leicht, da eine Zusammenfassung sehr dichter Gedankengänge noch einmal Probleme für das Verständnis aufwarf.

Ein solcher Text kann nicht zu sehr vereinfacht werden. Er mutet einiges zu. Ich möchte daher alle Leserinnen und Leser ermutigen, sich der Mühe eines intensiven Studiums zu unterziehen. Der Gewinn wird groß sein. Nicht alle Einsichten, die hier gewonnen werden können, sind für die unmittelbare Umsetzung und Weitergabe in der Glaubensvermittlung und in der Erziehung gedacht. Die Priester und alle in der Verkündigung Stehenden, die Religionslehrer und Erzieher, aber auch Eltern und alle an einer Glaubensvertiefung interessierten Gläubigen sollten eine klare und überzeugende Antwort auf die heutigen Fragen nach Gott kennen.

Ich danke der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Vorsitz von Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof von München und Freising, und wünsche der Schrift aufmerksame und geduldige Leser.

Mainz/Bonn, im Mai 2006

Karl Kardinal Lehmann  
Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz



## EINFÜHRUNG

### Das Geheimnis des dreieinen Gottes im Leben der Kirche

(1) „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, so beten wir, wenn wir das Kreuzzeichen machen. Das Kreuzzeichen ist ein ganz einfaches und ganz tiefes Zeichen des Glaubens. Kinder lernen es, um auf schlichte Weise ihren Glauben auszudrücken; für Alte und Kranke ist es oft die letzte Zuflucht in der Not. Mit dem Kreuzzeichen beginnt ein christliches Gebet; im Zeichen des Kreuzes endet das irdische Leben und wächst die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Das Zeichen stellt das Kreuz Jesu vor Augen, das Himmel und Erde verbindet. Die ausgestreckten Arme des Gekreuzigten offenbaren die unverbrüchliche Liebe Gottes zur ganzen Welt. Wer „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ das Kreuz schlägt, stellt sich unter das Geheimnis des dreifaltigen Gottes: im Vertrauen auf Gottes Gnade, in der Liebe zu Jesus, dem Heiland und Retter, in der Hoffnung auf den Schöpfergeist, der Leben schafft. Ephraem der Syrer (\*306 †373) predigt über das Kreuzzeichen: „Anstatt mit dem Schild bedecke dich mit dem kostbaren Kreuz, indem du alle deine Glieder und dein Herz besiegelst. Tue das aber nicht bloß mit der Hand, sondern auch in Gedanken, bei allen deinen Verrichtungen, sooft du ein- und ausgehst, bei Sitzen und Aufstehen, dein Bett und wo immer du hinkommst, versiegle zuerst mit dem Kreuz im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“.

Das Kreuz-  
zeichen

(2) „Ich taufe dich auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, so werden Erwachsene und

Die Taufe

Kinder, Männer und Frauen getauft. Ob reich oder arm, schwarz oder weiß, krank oder gesund – allen Täuflingen wird das Kreuz auf die Stirn gezeichnet, alle werden mit Wasser getauft. Die Taufe ist das Sakrament, das Anteil gibt an der Gemeinschaft der Liebe Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wer getauft wird, wird in die Kirche Gottes eingegliedert, dem Leib Christi, die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. „Wer nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen“, sagt Jesus zu Nikodemus (Joh 3,5). In welcher Weite kosmischen Heiles die Gnade der Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes steht, hat der Seher Johannes bei seiner Schau des himmlischen Jerusalem beschrieben: „Den Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus“ (Offb 22,1); Johannes hört die Stimme des Auferstandenen: „Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt, um euch dies für die Gemeinden zu bezeugen. Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids, der strahlende Morgenstern. Der Geist und die Braut aber sagen: Komm! Wer hört, der rufe: Komm! Wer durstig ist, der komme. Wer will, empfangen umsonst das Wasser des Lebens“ (Offb 22,16 f.).

Das  
Glaubens-  
bekennt-  
nis

(3) „Wir glauben an den einen Gott ... und an den einen Herrn Jesus Christus .... Wir glauben an den Heiligen Geist ...“, so heißt es im Credo. Das Glaubensbekenntnis der Kirche hat die Struktur des Glaubens an den dreieinen Gott. Der Vater ist der Schöpfer; der Sohn, „unser Herr Jesus Christus, ... eines Wesens mit dem Vater“, ist Mittler der Schöpfung und der Erlösung; der Heilige Geist, „der Herr ist und lebendig macht“, leitet die Kirche auf dem Weg durch die Zeit und spendet das irdische Leben, wie er das ewige Leben erschafft. Die drei großen Teile des Glaubensbekenntnisses entfalten die wesentlichen Dimensionen des Heilsgesche-

hens von der Schöpfung bis zur Erlösung und Vollendung. Die trinitarische Gestalt zeigt die innere Zusammengehörigkeit dieses ganzen Welt- und Heilsgeschehens von seiner Verwurzelung im Wesen, Willen und Handeln Gottes her, wie es in Jesu Menschwerdung, Tod und Auferstehung gipfelt. Ohne das Bekenntnis des dreifaltigen Gottes hätte der Glaube keinen Zusammenhalt; er wäre nicht in der Lage, die Wirklichkeit der Welt zu erkennen und Grund zur Hoffnung wider alle Hoffnung zu geben.

(4) „Gott ist dreifaltig einer; / der Vater schuf die Welt, / der Sohn hat uns erlöst, / der Geist uns auserwählt“, so dichtet Maria Luise Thurmair 1943 das Glaubensbekenntnis zum Lied: „Dies glaub’ ich, / und so leb’ ich / und will im Tod vertraun, / dass ich in meinem Leibe / soll meinen Gott anschau“ (GL 489), so beschreibt sie die existentiellen Konsequenzen dieses Glaubens. In vielen Kirchenliedern gewinnt der Dreifaltigkeitsglaube starken Ausdruck. „Komm, Heiliger Geist, der Leben schafft“ beginnt der Hrabanus Maurus zugeschriebene Pfingsthymnus aus dem 9. Jh. (GL 240), dessen Schlusstrophe in der Übertragung von Heinrich Bone lautet: „Den Vater auf dem ewgen Thron / lehr uns erkennen und den Sohn; / dich, beider Geist, sei’n wir bereit / zu preisen gläubig alle Zeit“ (GL 245,6). Das „Großer Gott, wir loben dich“ (GL 257) hat als 5. Strophe: „Dich, Gott Vater auf dem Thron, loben Große, loben Kleine. / Deinem eingebornen Sohn / singt die heilige Gemeinde / und sie ehrt den Heiligen Geist, / der uns seinen Trost erweist.“ Auch die dogmatische Klärung des Trinitätsglaubens wird im Lied zum Gebet: „Lob sei dem Vater und dem Sohn, / dem Heiligen Geist auf gleichem Thron, / im Wesen einem Gott und Herren, / den wir in drei Personen ehren“ (GL 265); und: „Lob, Ehr und Preis sei Gott, / dem Vater und dem Sohne / und Gott, dem Heiligen

Geist, im höchsten Himmelsthron, / ihm, dem dreieinen Gott, / wie es im Anfang war / und ist und bleiben wird, / so jetzt und immerdar“ (GL 266). Die Melodien lassen die Worte, die manchmal schwer zu verstehen sind, leicht von den Lippen gehen; sie erheben die Seele und gehen zu Herzen.

Der  
Gottes-  
dienst

(5) „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes, des Vaters, und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch“, mit diesen Worten des Apostels Paulus (2 Kor 13,13) begrüßt der Priester nach ältester Überlieferung (Apostolische Konstitutionen) die Gemeinde zum Gottesdienst. Es ist die Einladung, das Geheimnis der Erlösung zu feiern, die der dreifaltige Gott bringt. „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie im Anfang so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit“. Mit diesem Lobpreis des dreieinen Gottes antwortet die ganze Gemeinde, ihr Gebet abschließend, auf die Verheißung des ewigen Lebens. Im Stundengebet ist das *Gloria Patri* das Bindeglied zwischen den Psalmen, im Rosenkranz verknüpft es das Vaterunser mit den Gesätzen des *Ave Maria*. Ursprung und Ziel der Geschichte – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – werden ins Gebet eingeschlossen. Der dreifaltige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, ist der eine Gott, „der ist und der war und der kommt“ (Offb 1,4).

Das Gloria

(6) „Du allein bist der Heilige, du allein der Herr, du allein der Höchste: Jesus Christus mit dem Heiligen Geist zur Ehre Gottes des Vaters“, so endet das Gloria. In vielen Kirchenliedern, in musikalischen Messen und Oratorien schwingt es sich zum Gipfel des liturgischen Gotteslobes auf. Ausgehend vom Gesang der Engel auf dem Hirtenfeld von Betlehem (Lk 2,14) führt das „Ehre sei Gott in der Höhe“ zur Mitte des Glaubens an den einen Gott, der den Glauben an den Vater, an den einen Herrn, den eingebore-

nen Sohn Gottes, und an den einen Geist umschließt. Während sonst meist „Vater“, „Sohn“ und „Heiliger Geist“ durch ein betontes „und“ nebeneinander gestellt werden, um zu sagen, dass sie eines Wesens und gleicher Ehre sind, stellt das Gloria die innertrinitarische Bewegung vor Augen: Alles geschieht „zur Ehre Gottes, des Vaters“, wie es schon beim Apostel Paulus heißt (Phil 2,11); der Sohn ist „mit“ dem Geist in dieser Hinordnung auf den Vater, wie der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist wirksam wird.

(7) „Durch ihn und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit“, so wird das eucharistische Hochgebet beschlossen. Es nimmt die trinitarische Grundstruktur der ganzen Eucharistie auf, die im Geheimnis des dreieinigen Gottes wurzelt. Im Mittelpunkt steht das sakramentale Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Das ganze Hochgebet richtet sich an den Vater: „Dich, gütiger Vater, bitten wir durch deinen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus: Nimm diese Opfertgaben an und segne sie“ (I. Hochgebet). Das Gebet geschieht im Heiligen Geist. Um die Herabkunft des Heiligen Geistes bittet der Priester im II. Hochgebet vor den Einsetzungsworten: „Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus“. Im IV. Hochgebet wird die Eucharistie als Feier der Kirche unter dem Wirken des Heiligen Geistes dargestellt: „Sieh her auf die Opfertgabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast und gib, dass alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelch, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfertgabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit.“ In der byzantini-

Das  
Hochgebet

schen Liturgie heißt es am Pfingstfest: „Wir haben das wahre Licht geschaut, wir haben den himmlischen Geist erhalten, wir haben den wahren Glauben gefunden. Wir beten die unteilbare Dreifaltigkeit an, denn sie hat uns errettet.“

Der Dreifaltigkeits-  
sonntag

(8) „Gepriesen sei der dreieinige Gott: der Vater und sein eingeborener Sohn und der Heilige Geist, denn er hat uns sein Erbarmen geschenkt“, so lautet der Eröffnungsvers des Dreifaltigkeitssonntages, an dem die Kirche nach dem Pfingstfest ausdrücklich das Geheimnis des dreieinen Gottes feiert. Die Lesungen aus dem Alten Testament führen im Lesejahr A zurück an den Sinai (Ex 34,4b.5–6.8–9), wo Gott sich offenbart: „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6); im Lesejahr B führen sie an die Schwelle des Gelobten Landes (Dtn 4,32–34.39–40), wo Mose im Rückblick auf den Sinai und im Ausblick auf die Zukunft des Gottesvolkes die Offenbarung der Einzigkeit Gottes feiert, der Israel den Weg des Lebens leitet: „Hat sich je etwas so Großes ereignet wie dieses, und hat man je solche Worte gehört?“ (Dtn 4,32); im Lesejahr C führen sie hinein in die Weisheit Israels (Spr 8,22–31), die selbst als Gottes Schöpfermacht zu Wort kommt: „Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit“ (Spr 8,30).

Die neutestamentlichen Lesungen, die in allen Lesejahren aus den Briefen des Apostels Paulus stammen (A: 2 Kor 13,11–13; B: Röm 8,14–17; C: Röm 5,1–5), erinnern daran, dass es die Liebe Gottes ist, die durch Jesus im Heiligen Geist die Glaubenden erfüllt und ihnen die Gnade der Rechtfertigung und Heiligung, des Friedens und der Versöhnung schenkt: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5).



---

Die Evangelienlesungen aus dem Johannesevangelium, die für die Lesejahre A (Joh 3,16–18) und C (Joh 16,12–15) vorgesehen sind, verkünden, dass Jesus selbst diese Liebe bis zur Vollendung gelebt hat und dass der Heilige Geist die Jünger an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn teilhaben lässt: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Die Lesung aus dem Matthäusevangelium, die im Lesejahr B ausgewählt ist (Mt 28,16–20), zeigt die missionarische Dimension des Trinitätsglaubens: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,19).

(9) „Du bist der Dreifaltige und der Eine, Gott, der Herr, du bist der Gute, das höchste Gut, der lebendige und wahre Gott. Du bist die Güte, die Liebe, du bist die Weisheit, ... Gott, allmächtig, liebevoll, erbarmend und heilbringend“, so betet der hl. Franziskus von Assisi (GL 3,4) und macht sich auf den Weg, in den Armen, den Leidenden, den Kranken und Gefangenen den auferstandenen Christus zu finden, wie es der Wille Gottes ist und der Heilige Geist ihm eingibt. „Nie will ich dich dort alleinlassen, sondern als ganze anwesend sein, ganz wach im Glauben, ganz Anbetung, ganz Hingabe an dein erschaffendes Wirken“ – so weiht die geistliche Schriftstellerin und Mystagogin Elisabeth von der Dreifaltigkeit (\*1880 †1906) ihre Seele im Karmel dem dreifaltigen Gott. Die Urspannung von Kontemplation und Aktion drückt die innere Dynamik auf die Trinität hin aus und ist eine Frucht des dreieinen Gottes, der jeden Menschen dazu befähigt, den Glauben in Wort und Tat, aber auch im Schweigen und Leiden zu bezeugen.

(10) „Kaum habe ich begonnen, an die Einheit zu denken, und schon taucht die Dreifaltigkeit mich in ihren Glanz. Kaum habe ich begonnen, an die Dreifaltigkeit zu denken, und schon überwältigt mich wieder die Einheit“, so redet der hl. Gregor von Nazianz (Oratio 40,41), einer der großen griechischen Kirchenlehrer (\*330 †390), und bezeugt die intellektuelle wie die spirituelle Faszination, die vom Glauben an den dreieinen Gott ausgeht. Ohne die Trinitätstheologie verflachen Verkündigung und Katechese. Den Glauben an den einen Gott hochzuhalten, ist aber auch ein Dienst, den die Kirche der Welt tut: Der neuzeitliche Begriff der Person, ohne den die modernen Freiheitsrechte gar nicht vorstellbar wären, ist, aus griechischen Quellen geschöpft, eine Wirkung der Trinitätstheologie; die moderne Grundfrage nach dem Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft klärt sich im Rückgang auf die Dreifaltigkeit Gottes und ihr Wirken in Zeit und Ewigkeit. Das theologische und philosophische Nachdenken ist um des Glaubens willen notwendig. Aber der Glaube ist nicht von dieser Reflexion abhängig. Alles Nachdenken hat seine unüberschreitbare Grenze. Eine mittelalterliche Legende über den hl. Augustinus, der eines seiner monumentalen Hauptwerke der Trinität gewidmet hat, macht das deutlich: „Als Augustinus sich mit dem Gedanken trug, ein Buch über die Trinität zu verfassen, ging er am Strand entlang und sah einen Knaben, der eine kleine Kuhle in den Sand gemacht hatte, mit einem Schneckenhaus Wasser aus dem Meer schöpfte und in die Kuhle goss. Als Augustinus den Knaben gefragt hatte, was er da tue, antwortete der Knabe, dass er sich vorgenommen habe, das Meer mit dem Schneckenhaus auszuschöpfen und in jene Kuhle zu gießen. Als Augustinus das für unmöglich erklärte und die Einfalt des Knaben belächelte, sagte jener Knabe zu ihm, dass es ihm eher möglich sei, das zu voll-

bringen, als Augustinus auch nur den geringsten Teil der Geheimnisse der Trinität in seinem Buch zu erklären“ (ActaSS Aug VI [1743] 357 f.). Augustinus hat ein bedeutendes Werk über die Dreifaltigkeit geschrieben; aber bei all seinen Bemühungen hat er gewusst, wie sehr jeder menschliche Begriff hinter dem Glaubensgeheimnis zurückbleibt und dass man dennoch nach den treffenden Bezeichnungen suchen muss, „um nicht zu schweigen“ (trin. V 9,10).

### *Das Ziel der Handreichung*

(11) Das Bekenntnis zum dreieinen Gott ist das Herzstück des christlichen Glaubens. Die Glaubensbekenntnisse der Ökumenischen Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381), in denen die kirchliche Trinitätslehre ihren verbindlichen Ausdruck gefunden hat, sind ein starkes Band der Einheit zwischen Katholiken, Orthodoxen und Protestanten. Das Bekenntnis zum dreieinen Gott ist das große Thema der neueren Theologie, wenn sie die Tradition des christlichen Glaubens von ihrer biblischen Basis her ins Gespräch der Gegenwart bringt.

Das Herzstück des Glaubens

(12) In der Handreichung wird der Glaube an den dreieinen Gott in drei Zusammenhängen beschrieben, die für seine gegenwärtige Relevanz, seine biblische Fundierung und seine geschichtliche Entfaltung wesentlich sind. Alle drei Fragenkreise sind miteinander verbunden, haben aber ihre eigenen Schwerpunkte.

Die Themenkreise der Studie

Der  
moderne  
Kontext

(a) Der erste Teil bespricht den Glauben an den dreieinen Gott im Kontext der Postmoderne. Damit ist nicht nur eine womöglich kurzfristige Phase aktueller Mentalitätsgeschichte gemeint, sondern ein bestimmtes, philosophisch tief problematisches, aber gegenwärtig breit popularisiertes Verständnis von Pluralismus, das jedes Einheitsdenken, das der Trinitätsglaube aber gerade radikalisiert, kompromisslos ablehnt. In den Debatten über den Monotheismus und über die Pluralistische Religionstheologie muss sich die Trinitätstheologie hiermit auseinandersetzen und zur Klärung der Sachprobleme beitragen.

Das  
Zeugnis  
der Bibel

(b) Der zweite Teil beleuchtet den Glauben an den dreieinen Gott im Licht der Heiligen Schrift. Er weist darauf hin, welche Dimensionen das Bekenntnis des Alten wie des Neuen Testaments zu Gott, dem Vater hat; er beschreibt den Kern des neutestamentlichen Christusbekenntnisses in seinem Verhältnis zum Gottesglauben Israels; er skizziert die biblische Rede vom Heiligen Geist in seiner Relation zum „Vater“ wie zum „Sohn“; und er zeigt, wie das Neue Testament die Einheit von „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ zum Ausdruck bringt. Damit wird nicht nur der Ausgangs-, sondern auch der bleibende Bezugspunkt der kirchlichen Trinitätslehre markiert.

Die  
Dogmen

(c) Der dritte Teil stellt dar, wie das Verständnis des Glaubens an den dreieinen Gott im Licht der Theologie- und Dogmengeschichte sich entwickelt hat und heute verantwortet wird. Er gibt einen Überblick über die theologische Diskussion und die Lehrentwicklung der Alten Kirche, die in den Konzilserklärungen von Nizäa und Konstantinopel kulminiert; er weist gegenwärtige ökumenische Übereinstimmungen in der Trinitätstheologie auf; er benennt die aktuellen Diskussionen über den Personbegriff in der Trinitätslehre; und er beschreibt Ansätze, wie der Glau-

---

be an den dreieinen Gott systematisch entfaltet werden kann, sodass er das biblische Zeugnis einholt, das argumentative Potential der theologischen Tradition nutzt und die gegenwärtige Debatte über die Wahrheit des Gottesglaubens vorantreibt.

(13) Die Handreichung will dazu einladen, auf verschiedenen Ebenen das Gespräch über die religionspädagogische, gemeindekatechetische und homiletische Erschließung des Glaubens an den dreieinen Gott zu fördern. Die Handreichung soll einen Beitrag leisten, die Verkündigung, die Katechese und den Religionsunterricht auf das Zentrum des christlichen Glaubens hin zu orientieren. Die gegenwärtige Krise des Glaubens wird vielfach als eine Krise des personalen, des biblisch begründeten und im Credo bezeugten Gottesglaubens analysiert. Schülerinnen und Schüler, Katechumenen, jede Christin und jeder Christ, alle Menschen guten Willens haben ein Recht, die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens unverkürzt zu hören, so wie sie sie verstehen können. Dies setzt voraus, dass der Glaube an den dreieinen Gott nicht als ein Thema unter anderen und vielleicht gar nur am Rande zur Sprache kommt, sondern in den Vordergrund gerückt, in seiner Kohärenz aufgewiesen und in seiner rettenden Kraft sichtbar gemacht wird.

Die  
Absicht  
der Studie

## ERSTER TEIL

### Der Glaube an den dreieinen Gott im Kontext der Postmoderne

#### *I. Theologie vor dem Forum postmoderner Philosophie*

(14) Gottes Sein und Wirken sind unabhängig von unserem Verstehen. Aber ohne Verstehen bleibt unser Glaube an Gott blind und lebensfremd. Deshalb ist in einer fast 2000-jährigen Reflexionsgeschichte die Trinitätslehre in sehr unterschiedlichen Denkformen entfaltet.

Denkform

(15) Der Begriff „Denkform“ bezeichnet die Kategorie des Lebens und Denkens, durch die eine ganze Epoche sich von voraus liegenden Zeiträumen unterscheidet. Jede Zeit ist z. B. geprägt durch eine bestimmte Hermeneutik, durch eine bestimmte Weise des kulturellen und intellektuellen Ausdrucks ihrer selbst. Das gilt auch von der Denkform der Postmoderne, die man auf Grund ihrer divergierenden Facetten nur mühsam unter ein Etikett fassen kann. So komplex die Aufgabe einer angemessenen Beschreibung bleibt, so klar lassen sich doch einige Konstanten der postmodernen *Philosophie* benennen:

Post-  
moderne

Sprach-  
spiele?

(a) Postmoderne Philosophie basiert auf dem Grundsatz, dass es kein Denken außerhalb oder unabhängig von der gesprochenen Sprache gibt. Postmoderne Philosophie spricht von der Illusion derer, die meinen, sie könnten unabhängig von der Sprache, in der sie immer schon beheimatet sind, irgendeinen Gedanken denken oder sich gar urteilend, vergleichend und bewertend über die vielen verschiedenen Sprachen stellen. Wer sich urteilend, vergleichend und bewertend über die unterschiedlichen Sprachspiele der Menschen stellt, verfolgt

aus postmoderner Sicht eine Strategie der Unterwerfung der Pluralität unter die selbst konstruierte Einheit, eine Strategie der Einebnung der Differenzen oder der Ausgrenzung des jeweils Anderen. Postmoderne Philosophie ist ein nicht selten leidenschaftliches Plädoyer für die Wahrung der Andersheit des Anderen.

(b) Postmoderne Denker lehnen in der Regel die Frage nach einem letzten Grund und, damit verbunden, jede Form von Einheitsdenken (Metaphysik) ab, z. B. die Vorstellung eines letzten und identischen Ursprungs im Sinne des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens. Die Kategorien der Präsenz bzw. Repräsentanz gelten in der postmodernen Philosophie als die zentralen Ausdrucksformen jeder Metaphysik, weil sie mit der Vorstellung verbunden sind, dass der eine Grund in allem Begründeten „präsent“ ist und dass alles Wirkliche einen einzigen Seins-, Wirkungs- und Sinnzusammenhang bildet.

Überholte  
Metaphysik

(c) Als herausragendes Beispiel des Identitäts- oder Einheitsdenkens gilt der Postmoderne die neuzeitliche Subjektphilosophie. Sie unterstellt, dass Subjektphilosophie durch die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt jede Andersheit den eigenen Maßstäben, Kategorien und Zwecken unterwirft. Viele postmoderne Philosophen sprechen in diesem Zusammenhang von einer Logik der Gleichschaltung und des Terrors.

Ende des  
Subjekts?

(d) Die postmoderne Philosophie plädiert für eine Ethik der Wahrnehmung des Anderen, Differenten, Pluralen, Unverfügbaren. Für sie gibt es nicht die *eine* Wahrheit, sondern stattdessen *viele* gleichberechtigte Wahrheitsansprüche. Wo die postmoderne Philosophie vom „Unbedingten“ oder

„Absoluten“ spricht, meint sie eine allen menschlichen Begriffen und Symbolen radikal entzogene Wirklichkeit „jenseits des Seins“.

Kritik  
an der  
Theologie

(16) Die vier genannten Konstanten postmoderner Philosophie sind nicht nur für den innerphilosophischen, sondern auch für den theologischen Diskurs relevant, stellen sie doch zentrale Elemente traditioneller christlicher Theologie in Frage:

(a) Innerhalb der Gotteslehre bedeutet die Rezeption der postmodernen Denkform radikale Kritik an jeder Vorstellung von Gott als Ursprung, sei es als Schöpfer der Welt, sei es als Quelle der Wahrheit, sei es als moralischer Gesetzgeber.

(b) Das missionarische Ziel eines universalen Bekenntnisses zu ein und demselben Gott steht aus postmoderner Sicht nicht nur unter dem Verdikt der Illusion, sondern auch unter dem Verdacht der imperialen Unterwerfung.

(c) Die postmoderne Kritik an einem Denken der Präsenz bzw. Repräsentanz und das damit gegebene Votum für die Annahme radikaler Transzendenz des Absoluten stehen in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu dem biblisch bezeugten „Ich-bin-da“ Gott (Ex 3,14). Denn der biblische Monotheismus bezeichnet den einen und einzigen Gott nicht nur als transzendenten Ursprung aller Wirklichkeit, sondern auch als Raum und Zeit konkret beanspruchende Instanz. Von daher kann kaum überraschen, dass das christliche Dogma von der Fleischwerdung des alles Seiende begründenden Logos von postmodernen Autoren als die intoleranteste Zuspitzung jedes theologischen Einheitsdenkens (Monotheismus) bezeichnet wird.



(17) Wer im Dienst der Verkündigung steht, sollte wissen, warum die Inhalte des christlichen Credo heute sehr viel schwerer als zu früheren Zeiten vermittelt werden können. Die postmoderne Denk- und Lebensform ist wie ein Sog, dem natürlich auch praktizierende Christinnen und Christen als „Kinder ihrer Zeit“ ausgesetzt sind. Auch mit der Verkündigung beauftragte Männer und Frauen sind nicht selten versucht, den Glauben an den einen und einzigen, allein in Jesus Christus personal offenbaren Gott zu relativieren und diese Form der Relativierung mit Achtung vor der Überzeugung des Andersdenkenden zu verwechseln. Das Wort „Gott“ bezeichnet für immer mehr Menschen ein transzendentes Wesen, das da ist, wo sie nicht sind; das vielleicht auf den Plan tritt, wenn dieses Leben zu Ende geht; das vielleicht da und dort ein Wunder wirkt, das aber in aller Regel so weit entfernt ist vom eigenen Leben wie ein Fixstern von der Erde. Die zentralen Begriffe des christlichen Glaubensbekenntnisses – Schöpfung, Inkarnation, Erlösung, Trinität – verflüchtigen sich auf Grund einer zunehmenden Trennung alles Sicht- und Fassbaren von der „Sphäre der Transzendenz“. Diese Konstante postmoderner Denk- und Lebensform gewinnt ihre Durchschlagskraft aus Erfahrungen der jüngsten Geschichte. Immer weniger Menschen können nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs, nach der Ermordung von sechs Millionen Juden oder angesichts der täglich im Fernsehen auftauchenden Bilder von Kriegen, Katastrophen, Vertreibungen und Verbrechen noch an einen Gott glauben, der „da ist“, der sich ansprechen lässt und helfen kann. Wo – so fragen auch praktizierende Christen – liegt der Unterschied in den Schicksalen derer, die beten, zu den Schicksalen derer, die nicht beten? Viele sehnen sich nach Sinn und Geborgenheit; sie sehnen sich nach einem Glauben, der ihr Leben trägt. Aber sie

Relativierung  
des  
Glaubens

Sinnsuche

können die Inhalte der kirchlichen Tradition nicht mehr in Einklang bringen mit den eigenen Lebenserfahrungen. Viele suchen deshalb Ersatz in Erfahrungen meditativer, mystischer oder heilpraktischer Art.

Die Theoziefrage

Nicht selten ist diese Suche nach einer religiösen Alternative verbunden mit spiritualistischen und panentheistischen Vorstellungen. Soziologen sprechen von einer doppelten Gestalt ein und derselben Sinnsuche: von dem mit dem Etikett „Esoterik“ mehr umschriebenen als definierten Weg der Verinnerlichung und von dem als „Spaßgesellschaft“ bezeichneten Trend der Veräußerlichung. Innerhalb beider „Bewegungen“ ist der Einzelne so etwas wie eine „Erlebnisinsel“. Das heißt: Jeder Einzelne erlebt die Wirklichkeit je anders; er kann das Erfahrene bzw. Erlebte zwar in Begriffen, Interpretationen und Erzählungen objektivieren. Er kann also Sinnzusammenhänge konstruieren; aber ob diese Konstruktionen wahr sind, entzieht sich seinem Urteil. Mit anderen Worten: Es gibt nur den selbst konstruierten Sinn oder den Sinn, der sich faktisch „für mich“ bewährt, nicht aber den „wahren Sinn“ bzw. den „Sinn an sich“.

Beliebigkeit

(18) Angesichts dieser Entwicklung werden die Traditionen, die heiligen Schriften, Dogmen und Riten aller Religionen und Konfessionen zu Steinbrüchen individueller Lebensphilosophien. Wer die Wahrheitsfrage stellt, sieht sich rasch konfrontiert mit den Vorwürfen des Fanatismus oder der Intoleranz. Dennoch hat fast jeder, dem der eigene Glaube wichtig ist, die Erfahrung gemacht, dass er Glaubensgespräche nur mit solchen Menschen führen kann, die nach der Wahrheit fragen. Beliebigkeit nach dem Motto „Wir glauben doch irgendwie alle an denselben Gott“ macht jedes Glaubensgespräch überflüssig und ist zudem das Gegenteil von Achtung vor der Überzeugung des Anderen. Nicht wenige Vertreter des postmodernen Pluralis-

mus verstoßen im Namen der Pluralität gegen das Grundgebot ihres eigenen Denkens. Denn wer alle Religionen für gleich wahre, wenn auch unterschiedlich effiziente Wege zum Heil erklärt, ist blind für die Einzigkeit der jeweils anderen Überzeugung und also kein Wächter der Differenz, sondern ein „Gleichmacher“.

## *2. Postmoderne Argumentation gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus*

(19) Aus der Perspektive postmoderner Denker ist nicht jede Art von Monotheismus imperialistisch, absolutistisch und intolerant. Die französischen Philosophen Jacques Derrida und François Lyotard zum Beispiel unterscheiden zwischen der jüdischen Tradition, die Gott mit ihrem Bilderverbot jenseits aller irdischen Repräsentationen als „den ganz Anderen“ bezeichnet, und der christlichen Tradition, die Gottes transzendente Wahrheit mit der Person des Menschen Jesus Christus identifiziert. Der deutsche Ägyptologe Jan Assmann hingegen sieht zwischen jüdischem und christlichem Monotheismus trotz Trinitäts- und Inkarnationslehre mehr Gemeinsames als Trennendes. Denn beide Religionen seien durchgehend geprägt durch die „mosaische Unterscheidung“ zwischen dem einen wahren Gott und den vielen falschen Göttern. Zwar habe das Judentum im Unterschied zum Christentum die gewaltsame Eliminierung aller falschen Götter mehr nach innen als nach außen gerichtet. Doch seien beide Monotheismen tendenziell intolerant. Denn ein eifersüchtiger Gott dulde nun einmal keine anderen Götter neben sich, weise mit dem eigenen Geltungsanspruch andere Geltungsansprüche ab und sei nur deshalb auf den erbitterten Widerstand der polytheistischen, auf Einbindung und wechselseitige Toleranz bedachten römischen Staatsreligion gestoßen.

Der Vorwurf der Intoleranz

Nietzsches  
Mono-  
theismus-  
kritik

(20) Die Monotheismuskritik der Postmoderne beruft sich besonders gern auf Friedrich Wilhelm Nietzsche (\*1844 †1900). Aus dessen Sicht ist die jüdisch-christliche Unterscheidung zwischen dem einen Schöpfer und den vielen Geschöpfen ein herausragendes Beispiel für die von Ludwig Feuerbach (\*1804 †1872) entworfene Projektionsthese. Indem der Mensch sich als „Ich“ allem Seienden außerhalb seiner selbst gegenüberstellt, habe er eine besonders effektive Strategie der Unterwerfung entwickelt; Nietzsche spricht von der Natur als dem Willen zur Macht, die mit der Hervorbringung des Menschen ein Tier entwickelt habe, das mittels der fiktiven Unterscheidung zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“ mächtiger geworden sei als alle anderen Tiere. Die jüdisch-christliche Unterscheidung zwischen dem einen Schöpfergott und den vielen Geschöpfen sei nichts anderes als eine Projektion des „Massenmenschen“, der nicht selber Gott („Übermensch“) sein will und deshalb das eigene „Ich“ einem in den Himmel projizierten „Ich“ – nämlich dem fiktiven Schöpfergott – unterwirft. Nietzsche fordert die verängstigten Opfer der jüdisch-christlichen Tradition auf, sich des von den Priestern erfundenen Gottes zu entledigen, um fortan selbst zu wollen, statt sich einem Willen zu unterwerfen. Am jüdisch-christlichen Monotheismus stört ihn nicht der Gedanke der Herrschaft, sondern das Einheitsdenken. Nur wer schwach ist – so betont er – bedarf der Konstruktion eines einzigen Sinns, einer universalen Weltanschauung oder eines alles erklärenden und verantwortenden Gottes. Deshalb ist er der Überzeugung: Wenn schon Religion, dann Polytheismus statt Monotheismus! Denn wer viele Götter verehrt, benennt mit ihren Namen seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche, statt diese dem moralisierenden Diktat eines Einzigen zu unterwerfen. Nietzsche wörtlich: „Im Polytheismus lag die Freigeisterei

Pro-  
jektion?

und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet: die Kraft, sich neue und eigne Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: so dass es für den Menschen allein unter allen Tieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven gibt.“ (Die fröhliche Wissenschaft, in: Kritische Studienausgabe III, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München<sup>2</sup>1988, 491).

(21) Jede Gestalt des Polytheismus ist verbunden mit der Vorstellung, alle Gestalten in Welt und Geschichte seien Erscheinungsformen von Gottheiten bzw. mythischen Substanzen. Wenn sich bestimmte Gestalten der polytheistischen Welt des griechischen Mythos – z. B. Odysseus oder Ödipus – der Illusion hingeben, ihrem von den Göttern bestimmten Schicksal entrinnen zu können, werden sie eines Besseren belehrt. Die jüngere Forschung erkennt eine ganz erstaunliche Parallele zwischen der Mythenkritik der griechischen Philosophen und der Götterkritik der biblischen Propheten. Denn obwohl beide Phänomene der Polytheismuskritik ganz unterschiedlich motiviert sind, ist ihnen doch etwas Entscheidendes gemeinsam: Die Erkenntnis nämlich, dass mit der Unterscheidung zwischen dem Bereich des Göttlichen und dem Bereich des Nichtgöttlichen weitere Distinktionen verbunden sind: Die nämlich zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Einheit und Vielheit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeit. Die griechisch-römische Antike hat lange Zeit die Welt der Religion (die Welt des Mythos bzw. Polytheismus) von der Welt der Philosophie getrennt. Sie hat das Nebeneinander von Mythos und Logos gerechtfertigt mit Rücksicht auf die religiösen Bedürfnisse des Volkes und mit Rücksicht auf die Legitimationsbedürfnisse der politischen Autorität (z. B. Divinisierung des römischen Kaisers). Doch in der Rückschau ist die Religion der Ägypter, Römer und Grie-

Polytheismus als Alternative?

Glaube  
und  
Vernunft

chen an der Trennung der Religion von der kritisch fragenden Vernunft zerbrochen. Das Christentum konnte die Polytheismen des Mittelmeerraumes nur deshalb gewaltlos verdrängen, weil es Religion und Philosophie, Glaube und Vernunft nicht getrennt, sondern aufeinander bezogen hat. Im Blick auf diese Entwicklung stellt sich die Frage, ob überhaupt eine Religion überleben kann, wenn sie die Suche des Menschen nach dem Sinn des Ganzen mit der Erzählung von Mythen und der Zelebration von Riten beruhigt oder den Protest leidender Menschen gegen die Ungeheimheiten dieser Welt mit dem Neben- und Gegeneinander verschiedener Götterwillen erklärt. Vieles spricht dafür, dass eine Religion, die auf die Wahrheitsfrage verzichtet und sich stattdessen als eines unter anderen Mitteln der Kontingenzbewältigung anbietet, in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Gesellschaft nur noch relativ kurze Zeit die tröstende Funktion eines Scheinmedikamentes oder einer bloßen Verzierung von Festtagen und Lebenswenden erfüllen wird.

Wahrheit  
und Interpretation

(22) Postmoderne Autoren verweisen zu Recht auf die Gefahr der ideologisierenden Instrumentalisierung jedes Einheitsdenkens, übersehen dabei aber, dass erst die mangelnde Unterscheidung zwischen der einen Wahrheit und ihren vielen Interpretationen der besagten Instrumentalisierung Tür und Tor öffnet. Nur wenn der Unterschied zwischen Wahrheit und Interpretation gewahrt wird, erscheinen politische, ökonomische, wissenschaftliche und religiöse Geltungsansprüche nicht als „Wahrheiten“, sondern als stets vorläufige und korrekturbedürftige Interpretationen der einen Wahrheit. In seiner berühmt gewordenen Schrift über den „Monotheismus als politisches Problem“ hat Erik Peterson (\*1890 †1960) mit guten Gründen die These verteidigt, dass die Identifikation der einen Wahrheit mit dem

Erik  
Peterson

biblisch bezeugten Gott jede politische Instrumentalisierung ausschließt. Denn die für den jüdisch-christlichen Monotheismus charakteristischen Kategorien der Beziehung, Hingabe und Kommunikation eignen sich nicht zur Begründung politischer Machtansprüche.

(23) Die jüdisch-christliche Tradition erkennt den entscheidenden Unterschied des Menschen vom Tier in seiner Gottesebenbildlichkeit; die griechische Philosophie in seiner Begabung mit Vernunft. Beide bringen übereinstimmend zum Ausdruck, dass der Mensch immer schon auf die eine, alles transzendierende Wahrheit verwiesen ist. Denn indem der Mensch sich als Ich zu jedem Nicht-Ich verhalten kann, ist er nicht einfach ein Produkt oder Phänomen der Natur, sondern wahrheitsfähig und frei. Natürlich ist das konkrete Verhalten des einzelnen Menschen von vielen Faktoren der Veranlagung, Erziehung und Situation mitbestimmt. Aber dass der Mensch als Ich jedem nur denkbaren Nicht-Ich als er selbst gegenübersteht, ist Ausdruck einer formal unbedingten Freiheit. Wer Ich sagt, hat damit alles Andere von sich unterschieden – nicht im Sinne eines alles unter die eigenen Begriffe verfügenden Herrschafts- und Einheitsdenkens, sondern im Gegenteil in der apriorischen Gewissheit, den Abstand zwischen dem interpretierenden Ich (den vielen Deutungsversuchen) und dem interpretierten Nicht-Ich (der einen Wahrheit) niemals schließen zu können. Die eine Wahrheit transzendiert alles Begreifen, ohne deshalb alle Begriffe als „gleich wahr“ bzw. „gleich unwahr“ zu vergleichsgültigen. Denn wer sich intellektuell (theoretisch) oder existentiell (praktisch) nach der einen Wahrheit ausstreckt, unterscheidet zwischen wahr und unwahr, ohne die Wahrheit je zu besitzen.

Die Freiheit des Menschen

(24) Wahrheit allerdings, die im Sinne einer strikten Transzendenz „jenseits des Seins“ angesiedelt wäre, würde alle Interpretationen zu „gleich gültigen“ bzw. „gleich ungültigen“ Versuchen degradieren. Deshalb muss an dieser Stelle hingewiesen werden auf den entscheidenden Unterschied zwischen dem, was die griechische Philosophie, und dem, was Israel als die eine Wahrheit bekennt. In einem von der griechischen Philosophie bestimmten Denken ist die höchste Seinsvollkommenheit identisch mit absoluter Bedürfnis- und Beziehungslosigkeit. Die sich auf Platon berufende Philosophie läuft Gefahr, „das Wahre“ bzw. „das Göttliche“ als das von keiner Vielheit relativierte „Eine“, als das Gegenteil alles Endlichen, als das von keinem „Nicht“ beeinträchtigte Absolutum zu sehen. Israel hingegen erfährt die eine Wahrheit als konkreten Anspruch des einen, Vielheit freisetzenden Gottes, der alle Versuchungen zur Gleichsetzung der eigenen Interessen mit seinem Willen durchkreuzt, aber dennoch nicht nur die Untreue seines Volkes bestraft, sondern auch wie ein Bräutigam um seine Braut wirbt. Immer wieder löst sich Israel von der Vorstellung, seine politischen Interessen seien identisch mit dem Willen Jahwes. Erst nach der Verschleppung in das babylonische Exil erkennt das auserwählte Volk, dass sein Gott Jahwe nicht nur eifersüchtig, sondern im strengen Sinn der eine und einzige Gott, der Ursprung der ganzen Schöpfung und der Herr ist, der sich anderer Völker bedient hat, um Israel zu lehren, dass es erwählt wurde, die Welt die Befolgung der Thora zu lehren.



(25) Durch die Bibel zieht sich wie ein roter Faden die Überzeugung, dass die eine Wahrheit einen Namen hat, und dass „Jahwe“ der „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) ist. In der Heiligen Schrift ist die mit Jahwe identifizierte Wahrheit nicht deshalb transzendent, weil sie außerhalb von Welt und Geschichte ist, sondern ganz im Gegenteil, weil sie in jedem Geschöpf „da ist“, ohne deshalb mit irgendeinem Geschöpf oder mit der Summe aller Geschöpfe identisch zu sein. Israel lernt aus seiner Geschichte: Wäre Gott auf dieselbe Weise wie die Dinge dieser Welt oder wie der Mensch ein „Gegenüber“, dann wäre er ein Gegenstand, ein Götze und nicht der Grund alles Seienden. Jahwe ist der von jedem Geschöpf unendlich verschiedene Schöpfer und dennoch als der Transzendente der Immanente. Denn losgelöst von Jahwe, gleichsam „für sich“, ist das Geschöpf im wahrsten Sinne dieses Wortes „nichts“. Deshalb bekennt der Psalmist: „Nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde (Ps 104,29 f.).“

„Ich bin da“

(26) Am Anfang der Gotteserfahrung Israels steht der Glaube an den Gott des Exodus, an den Weg-Gott, an den begleitenden Gott, an den Bundes-Gott. Verdichtet hat sich diese Erfahrung in dem Bild von der Wolke am Sinai und über dem Bundeszelt bis hin zu der lichten Wolke, die im Neuen Testament auf dem Berge der Verklärung die Nähe Gottes verkündet. Das hebräische Bild der „shekina“ bedeutet, dass Gott sich allem Greifen-, Begreifen- und Verfügewollen entzieht und trotzdem in jeder Kreatur und zu jedem Zeitpunkt der „Ich-bin-da“ ist. Gott ist in der Bibel nicht die Ewigkeit, die der Zeit als „das ganz Andere“ gegenübersteht. Nein, Gott ist die Zukunft. Denn als die Zukunft ist er mit jedem Zeitpunkt verbunden, ohne mit ir-

Die Thora

gendeinem Zeitpunkt identisch zu sein. Man könnte auch sagen: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nicht da *oder* dort; nein, er handelt gleichzeitig da *und* dort. Was dieser Sachverhalt konkret bedeutet, lässt sich nur erschließen, wenn man die jüdische Zeitauffassung als Grundlage auch der Thora erkennt. Denn die Thora ist als die geschichtlich erfolgte Willensoffenbarung Gottes keine Lehre über Gott, sondern das Medium, durch das Gott sich als Zukunft in die Zeit hinein vermittelt. Oder anders ausgedrückt: Wenn der einzelne Israelit jeden Zeitpunkt seines Lebens, jede Situation, jedes Glück und Leid von Gott her und auf Gott hin betrachtet, dann übersetzt er die Thora in jeden Augenblick seines Lebens. Wer die Thora, die zugleich Gabe und Aufgabe und also Ausweis eines Bundes-Geschehens zwischen Geber und Empfänger ist, „tut“, dessen Gegenwart öffnet sich der Zukunft.

Trans-  
zendenz  
und  
Immanenz

(27) Ein entscheidender Unterschied zwischen dem Gott der griechischen Philosophie und dem Gott Israels liegt in der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz. Weil die griechische Philosophie den Gedanken der „Schöpfung aus nichts“ nicht denken kann, ist „das Göttliche“ entweder „das schlechthin Eine“ in Absetzung von aller nur „relativen Einheit“ des Vielen oder „der erste unbewegte Beweger“ einer unendlichen Ursachenkette. Er ist also entweder der „ganz Andere“ oder der bloße „Initiator“. Im Vergleich dazu erscheint der Gott Israels nicht entweder als der Transzendente *oder* als der Immanente, sondern gerade *im* Geschehen seiner geschichtlichen Selbstmitteilung als der Transzendente. Israel erfährt die radikale Andersheit seines Gottes nicht in Praktiken esoterischer Weltflucht oder in den abstrakten Begriffen einer Philosophie, sondern in dem alle Konstruktionen, Ideologien und Interpretamente des Menschen durchkreuzenden Anspruch der Thora.

Die Bezeichnung Jesu Christi als Fleisch oder Person gewordene Thora wird von jüdischen Theologen als Vereinnahmung abgewiesen. Doch aus christlicher Perspektive bedeutet der Inkarnationsglaube eine Potenzierung der in der hebräischen Bibel bezeugten Untrennbarkeit von Transzendenz und Immanenz, von Einzigkeit und Universalität.

### 3. Trinitätslehre, Christologie und postmoderner Pluralismus

(28) Das Christentum hält nicht nur fest an der Einheit aller Wahrheit, sondern auch daran, dass diese Wahrheit den einzelnen Menschen in Raum und Zeit konkret beansprucht. Die christliche Zuspitzung liegt in der für postmoderne Ohren unerträglichen Behauptung, ein einzelner Mensch mit dem Namen Jesus aus dem Dorf Nazaret sei nicht einfach jemand, der von Gott spricht, sondern das Wort Gottes selbst. Das heißt: Die Worte und Taten dieses Jesus in der Zeitspanne zwischen seiner Geburt in Betlehem und seinem Kreuzestod in Jerusalem sind nicht die Einkleidung oder existentielle Interpretation einer Idee, sondern die unüberbietbare *Selbst*-offenbarung des einen und einzigen Gottes in der Geschichte. Deshalb kann auch das Bekenntnis zur Allmacht des biblisch bezeugten Gottes keine andere Allmacht beschreiben als die, die in Jesus Christus erschienen ist. Denn wer Ernst macht mit der von den ersten Konzilien beschriebenen Untrennbarkeit des Lebens Jesu von der Wirklichkeit des einen und einzigen Gottes, sucht dessen Allmacht nicht *jenseits* der Ohnmacht des Gekreuzigten, sondern gerade *in* der scheinbaren Machtlosigkeit des Jesus von Nazaret. Im Blick auf den Gekreuzigten offenbart sich Gottes Allmacht als die Macht, die sich mit keinen anderen Mitteln als denen *der wehrlosen Liebe* durchsetzt.

Der Anspruch der Wahrheit

Trinitäts-  
theologie  
um Jesu  
willen

(29) Die Frage, wie Gott der ganz Andere gegenüber allem Endlichen und doch in einem konkreten Menschen *als er selbst* „da sein“ kann, ist von den ersten Ökumenischen Konzilien mit der Trinitätslehre beantwortet worden. Aber die Trinitätslehre ist kein philosophisches Konstrukt zur Bewältigung einer theologischen Frage. Im Gegenteil: Sie ist Ausdruck einer aus der Erfahrung Israels stammenden Revolutionierung der zeitgenössischen Philosophie mit ihren Grundsätzen von der Unvereinbarkeit des Einen mit dem Vielen, des Allgemeinen mit dem Konkreten, des Absoluten mit dem Endlichen, des Ewigen mit dem Zeitlichen. Die Trinitätslehre hat ihren Ursprungsort in der konkret gelebten Geschichte der einzigartigen Beziehung Jesu zu seinem als „Abba“ bezeichneten Gott. Oder anders gesagt: Weil der Mensch Jesus in Raum und Zeit (geschichtlich) *dieselbe* Beziehung zu seinem himmlischen Vater lebt, die der innertrinitarische Logos von Ewigkeit zu Ewigkeit *ist*, muss Gott selbst der von Jesus gelebten Beziehung entsprechend – also trinitarisch – gedacht werden.

Mono-  
theismus  
gegen  
Trinitäts-  
theologie?

(30) Nachdem die ersten Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht zuletzt durch eine Wiederentdeckung der Trinitätslehre als des Grundes und der Klammer aller theologischen Einzelaussagen geprägt waren, mehren sich im Kontext der „Pluralistischen Religionstheologie“ und zuweilen auch des jüdisch-christlichen Dialogs die Publikationen, die zu einer radikalen Relativierung oder gar zur Verabschiedung der Trinitätslehre im Interesse des biblischen Monotheismus raten. Doch ganz abgesehen von der Denkform, in der die frühen Konzilien ihre Entscheidungen expliziert haben, geht es sachlich um die biblisch bezeugte *Selbstaussage* Gottes in Jesus Christus. Deshalb ist es keine Frage der Denkform, ob die Christologie an die Trinitätslehre gebunden wird oder nicht. Nur wenn der Monotheis-

mus trinitarisch verstanden wird, lässt sich erklären, warum Gott sich nach außen so auf ein Geschöpf beziehen kann, dass dieses zu ihm selbst gehört, ohne deshalb seinen Selbststand als Geschöpf zu verlieren.

Die Kirche hat im Laufe einer Jahrhunderte währenden Reflexion der biblisch bezeugten Einheit des Menschen Jesus mit seinem göttlichen Vater erkannt:

Lektionen  
der Theo-  
logie-  
geschichte

(a) Wenn Gott unitarisch (als bloße Einheit) beschrieben würde, wäre das Andere oder der Andere immer ein von Gott getrenntes Gegenüber zu Gott; Gott würde verendlicht, wenn er als Schöpfer der Schöpfung nicht in demselben Maße immanent wie transzendent sein könnte. Möglich ist dies, wenn er selbst als Beziehung gedacht wird; wenn die Andersheit zu seinem eigenen Wesen gehört, wenn seine Einheit nicht das Gegenteil der Vielheit, sondern die subsistente Beziehung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist – und also trinitarische Einheit – ist. Denn unter dieser Voraussetzung ist die Schöpfung nicht einfach das „Außen Gottes“, sondern endliche Abbildung der unendlichen Sohnschaft.

Unitaris-  
mus?

(b) Wenn sich Gott darüber hinaus in einem einzigen Geschöpf *als er selbst* mitteilt, dann ist dieses Geschöpf die geschichtlich ergangene Offenbarung derselben Beziehung, die Gott ist, nämlich der Beziehung des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist (in der Ermöglichung absoluter Einheit bei bleibender Differenz). Oder anders ausgedrückt: Die Einzigkeit Jesu Christi liegt darin, dass er als Geschöpf – als wahrer Mensch in Raum und Zeit – *dieselbe* Beziehung zum Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn *ist*.

Selbst-  
mitteilung

Pro-  
jektion?

(31) John Hick – Vordenker und Initiator der „Pluralistischen Religionstheologie“ – erklärt den Schritt der Christologie von der Aussage „Jesus ist Gottes Sohn“ zu dem Bekenntnis „Jesus ist Gott der Sohn“ als Projektion der Vaterbeziehung des historischen Jesus in das Wesen Gottes selbst hinein. Aus seiner Sicht ist das Bekenntnis „Jesus ist Gott der Sohn“ der Versuch, eine als Mythos fungierende Metapher metaphysisch auszudeuten. Er betrachtet die Aussage „Jesus ist Gott der Sohn“ als ein Bild, das Jesu Bedeutung für uns ausdrückt. Also erscheint ihm das Bemühen der frühen Konzilien um die Erfassung der Einzigkeit Jesu Christi als die Sackgasse des notwendig vergeblichen Versuches, Metaphern in deskriptive Aussagen zu überführen.

(32) Am Anfang der „Pluralistischen Religionstheologie“ steht ein von John Hick veröffentlichter Sammelband (*The Myth of God Incarnate*, London 1977), in dem verschiedene anglikanische Theologen gegen die Inkarnationslehre der Oxfordener Tradition protestieren. Deren Vertreter (von Charles Gore bis zu Geoffrey Lampe) sprechen in der Regel von der Menschwerdung Gottes, ohne zwischen Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden. Die irrige Meinung, das Geschöpf Jesus (die wahre Menschheit Jesu) sei identisch mit Gott (mit dem Absoluten), ist aber klar abzugrenzen von dem, was die ersten Konzilien als personale bzw. *hypostatische Einheit* der menschlichen Natur Jesu mit dem innertrinitarischen *Sohn* beschreiben. Statt auf die trinitätslogischen Voraussetzungen der Christologie zu verweisen und zu erklären, dass Jesus als wahrer Mensch dieselbe Beziehung zum Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn im Heiligen Geist zum Vater ist, relativiert die „Pluralistische Religionstheologie“ das kirchliche Dogma von der realen *Selbstmitteilung* des trinitarischen Gottes in Jesus Christus als Mythos.

(33) Viele Vertreter der „Pluralistischen Religionstheologie“ betonen, dass Gott sich selbst offenbart – dies aber nicht in einem einzigen geschichtlichen Ereignis! Vielmehr dehnen sie das Ereignis der Inkarnation aus auf die gesamte Geschichte. Das Zauberwort ihrer „neuen Inkarnationslehre“ heißt „Geist-Christologie“. Sie identifizieren den einen und einzigen Gott des jüdisch-christlichen Monotheismus mit dem Geist, der sich in jedem Geschöpf „inkarnieren“ kann, ohne mit einem Geschöpf oder mit der Summe aller Geschöpfe identisch zu sein. Unter dieser Voraussetzung ist Jesus wie alle anderen religiösen Genies eine wirkungsgeschichtlich besonders bemerkenswerte, aber keineswegs die einzige Inkarnation des göttlichen Geistes. Folgerichtig erklären die meisten Autoren der „Pluralistischen Religionstheologie“ die trinitarische Unterscheidung von drei göttlichen Personen im Sinne des Modalismus als die drei biblisch bezeugten Weisen der Erscheinung des Gottes, der letztlich nur eines ist: nämlich „Geist“.

Geist-  
Christo-  
logie

(34) Der Anspruch der „Pluralistischen Religionstheologie“, eine „Geist-Christologie“ an die Stelle der traditionellen „Inkarnationschristologie“ zu setzen, verlangt eine klare Differenzierung. Von der Geist-Christologie der „Pluralistischen Religionstheologie“, die das trinitarische Gottesverständnis ablehnt und Jesus als bloße „Geist-Person“ relativiert, ist jene Geist-Christologie zu unterscheiden, die ganz im Gegenteil die Einzigkeit Jesu Christi, nämlich seine personale (hypostatische) Einheit mit dem innertrinitarischen Sohn, durch den Heiligen Geist erklärt.

Uner-  
schöpf-  
liche und  
konkrete  
Wahrheit

(35) Weil die personale Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus keine Interpretation von Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst ist, sollten Christen immun sein gegen die Versuchung, Wahrheit definieren oder besitzen zu wollen. In der am 6. August 2000 promulgierten Erklärung des römischen Lehramtes über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi „Dominus Jesus“ wird anerkannt, dass wir überall etwas Neues über Christus erfahren können, wo Menschen die Wahrheit suchen. Ausdrücklich werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit ausstrecken und deshalb möglicherweise etwas über Christus sagen können, was Christen ohne sie nie erfahren würden. Das Bemühen um ein tieferes Verstehen der Person, die „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6), bleibt unabschließbar. Doch so *unerschöpflich* die eine Wahrheit ist, so *konkret* ist sie auch in Jesus Christus. Der Glaube an Jesus als den Christus ist unvereinbar mit dem Wahrheitsverständnis des durch Vertreter der „Pluralistischen Religionstheologie“ immer wieder zitierten Gleichnisses von dem Elefanten und den Blindgeborenen: *Wer die Beine betastet, spricht von einer Säule. Wer den Rüssel betastet, von einem Schlauch. Wer den Leib betastet, von einem Teppich, und also haben alle Recht und Unrecht zugleich.* Christen dürfen sich von diesem Bild nicht täuschen lassen. Richtig ist: Wir werden mit dem Verstehen der Wahrheit nie fertig. Aber wir sind nicht blind in unserer Deutung der Wirklichkeit. Denn die Wahrheit hat ein Gesicht. Sie ist offenbar geworden in dem Antlitz Jesu Christi. Wer dieses Antlitz zum Beispiel mit den Augen der vier Evangelisten betrachtet, blickt nicht mit verbundenen Augen auf etwas undefinierbares Transzendentes. Wo Menschen personal – glaubend, hoffend und liebend – mit



Christus und untereinander kommunizieren, leben sie aus der einen Wahrheit, die in Jesus Christus Fleisch angenommen hat und die von der Heiligen Schrift und den Dogmen der Kirche authentisch bezeugt wird.

## ZWEITER TEIL

### Der Glaube an den dreieinen Gott im Licht der Heiligen Schrift

Die Basis

(36) Das Neue Testament stellt im Zusammenhang mit dem Alten Testament das Bekenntnis des *einen* Gottes in den Mittelpunkt seiner Verkündigung und verbindet es von innen heraus mit dem Bekenntnis des *einen* Kyrios Jesus Christus (1 Kor 8,6). In diesem Bekenntnis zum einen Gott, dem Vater, und zum einen Kyrios, dem Sohn Gottes, verdichtet sich die Antwort auf das Evangelium Jesu Christi, das die Rettung von Juden und Heiden durch den Glauben verheißt (Röm 1,16 f.; 3,21–26). Diese Antwort wirkt der Heilige Geist. Durch ihn wird Gott, der Vater, in Jesus Christus so gegenwärtig, dass er das „Ich“ und das „Wir“ der Glaubenden bestimmt: Er schenkt ihnen seine Liebe und führt sie zur Freiheit in der Kraft des Heiligen Geistes (Gal 2,19 f.; 5,1).

Die Arbeit der Exegeten

(37) Die Bibelwissenschaften beschreiben mit ihren Methoden die ursprünglichen Kontexte, die geschichtlichen Entwicklungen, die sprachlichen Formen und theologischen Intentionen der alt- und neutestamentlichen Texte, in denen sich das biblische Grundbekenntnis zu Gott Ausdruck verschafft. Die Exegese arbeitet die innere Vielfalt und geschichtliche Dynamik der biblischen Theologie heraus und unterscheidet sie von der altkirchlichen, die sich auf die kanonischen Schriften bezieht. Dadurch geben die Bibelwissenschaften dem geschichtlichen Denken in der Theologie Raum. Die Arbeit der Exegese wird allerdings häufig so verstanden, als würde durch die traditionsgeschichtliche Differenzierung das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift re-

---

lativiert und gleichzeitig die Verbindlichkeit der Konzilien in Frage gestellt. Beides ist ein Missverständnis. Die historische und philologische Arbeit der Exegese hebt die kanonische Endgestalt der Bibel nicht auf, sondern erklärt sie in ihrer Entstehung. Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung stehen nicht im Widerspruch zueinander, sondern sind aufeinander bezogen.

(38) Die Exegese hilft dazu, dass die Trinitätstheologie in ihren biblischen Ursprung zurückverfolgt und von ihm aus neu erschlossen werden kann. Dazu sollen im Folgenden einige Überlegungen vorgestellt werden. Sie zielen nicht darauf, nach heutigem Forschungsstand die Entwicklungsgeschichte des biblischen Gottesglaubens in den verschiedenen Traditionssträngen des Alten und Neuen Testaments zu rekonstruieren. Sie setzen vielmehr thematisch bei alt- und neutestamentlichen Grundaussagen an, die von der kirchlichen Trinitätstheologie seit der Antike rezipiert worden sind. Sie zielen darauf, diese biblisch-theologischen Grundaussagen in ihrem geschichtlichen und kanonischen Zusammenhang darzustellen. Auf diese Weise soll in einigen Aspekten deutlich werden, wie das Bekenntnis zu Gott, das Zeugnis vom Vater, Sohn und Heiligen Geist, das Herzstück des Evangeliums bildet, der Frohen Botschaft, die Gott „viele Male und auf vielerlei Weise einstmals zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten, in dieser Endzeit aber zu uns gesprochen hat durch den Sohn“ (Hebr 1,1).

Das  
Vorgehen  
der Studie

## *1. Gott, der Vater Jesu Christi*

Gebet  
zum Vater

(39) Das Vaterunser (Mt 6,9–13 parr. Lk 11,1–4) ist das Herzstück der Verkündigung Jesu. Die Kirchenväter haben es das „Evangelium im Evangelium“ genannt. Im Licht des Vaterunsers zeigt sich, dass für Jesus nichts wichtiger ist als Gott, der Vater: dass sein Name geheiligt werde, sein Reich komme und sein Wille geschehe „wie im Himmel so auf Erden“. Weil die ersten Bitten des Vaterunsers ganz an Gott, dem Vater, orientiert sind, können die folgenden die elementare Lebenssituation der Beter ansprechen und Gott um all das bitten, was sie wirklich brauchen: um das Brot zum Leben, um die Vergebung der Schuld, um die Erlösung von dem Bösen.

### *1.1 Das Zeugnis Israels*

Bekenntnis  
des einen  
Gottes

(40) Die Gottesverkündigung Jesu steht in der Tradition Israels. Dass Gott „einer“ ist, der „Einzige“, der „Lebendige“ und „Wahrhaftige“ (vgl. 1 Thess 1,9), ist die entscheidende, sich im Lauf der Geschichte formierende Botschaft des Alten Testaments (Dtn 6,4 f.). Es geht hier nicht in erster Linie um eine abstrakte, metaphysische Aussage über das Wesen Gottes, sondern um Israels Bekenntnis zum Liebesbündnis mit ihm: Gott ist der „eine“, der „Einzige“, der Israel zu seinem Bundesvolk erwählt hat und ihm Rettung und Heil bringt. Sein Wort „Es gibt keinen Gott außer mir“ bedeutet in dieser Hinsicht vor allem: „...außer mir gibt es keinen gerechten und rettenden Gott“ (Jes 45,21). Dieses Bekenntnis wird vom Gottesvolk Israel auf den langen Wegen seiner Geschichte entfaltet, die es als Geschichte Gottes mit seinem Volk erkennt. Die Berufung Abrahams, die Erwählung der Erzeltern, die Sklaverei in Ägypten, der Exodus, die Königszeit Davids und Salomos, die Höhen

und Tiefen der politischen Geschichte im Nord- und im Südreich, das babylonische Exil und die Rückkehr ins Land mit dem Bau des Zweiten Tempels – die schmerzlichen und hoffnungsvollen Erfahrungen, die Israel in dieser Zeit gesammelt und in den Büchern des Alten Testaments bewahrt hat, bündeln sich in der Erkenntnis und im Bekenntnis des *einen* Gottes. Nach dem Jesajabuch kann der Prophet verkünden: „So spricht der Herr, Israels König, sein Erlöser, der Herr der Heere: Ich bin der Erste, ich bin der Letzte, außer mir gibt es keinen Gott“ (Jes 44,6; vgl. 41,4; 48,12; Offb 1,8.17; 2,8; 22,13).

(41) Dem Alten und Neuen Testament gilt die Erscheinung vor Mose im brennenden Dornbusch als Schlüsselereignis der Offenbarungsgeschichte (Ex 3,1–4,17; vgl. Mk 12,26): Der „Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6) offenbart seinen Namen und damit sich selbst: zuerst vielsagend und offen im „Ich bin der ich bin da“; dann aber bei der Bundeserneuerung, die nach Israels Tanz ums Goldene Kalb notwendig geworden ist (Ex 32), wird der Name Gottes in seinem Sein für Israel als „barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6) entfaltet.

Die Offenbarung Gottes

Der Rückgang auf Offenbarung ist für die biblische Gottesrede entscheidend. Israel erfährt Gott als den, der kein Teil dieser Welt und kein Produkt menschlicher Sehnsucht ist, sondern der „ganz Andere“, der aber dennoch nicht ganz unzugänglich und unverständlich bleibt, sondern den Menschen ganz nahe kommt und sich ihnen so mitteilt, dass sie ihn erkennen und glauben können. Wie Augustinus gesagt hat, geschieht diese Offenbarung „durch Menschen nach Menschenart, weil Gott, indem er so redet, uns sucht“ (Gottesstaat XVII 6,2; vgl. Dei Verbum 12). Aber genau auf diese menschliche Weise ergeht das Wort *Gottes*, das

wir uns nicht auszudenken vermögen, auf das wir aber unbedingt angewiesen sind. In diesem Sinn gilt das Prophe-  
 tenwort des Mose: „Das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in  
 deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“  
 (Dtn 30,14; vgl. Röm 10,6–10).

Gott, der  
 Schöpfer

(42) Im Lichte der Offenbarung Gottes vermag Israel die  
 Frage zu stellen, weshalb es Himmel und Erde gibt, Leben  
 und Tod, Erwählung und Verstockung, Schuld und Sühne,  
 Verhängnis und Erlösung, Sklaverei und Freiheit, Lüge und  
 Wahrheit. Allein die Tatsache, *dass* diese Fragen gestellt  
 werden, zeigt die geistige Größe des Alten Testaments, wo-  
 rauf sich das Neue Testament bezieht. Israel vermag aber  
 diese Fragen nicht nur zu stellen, sondern auch zu beant-  
 worten. Diese Antwort gibt das Gottesvolk in seiner Bibel.

Der Kern der Antwort besteht darin, dass Israel das Gott-  
 sein Gottes bejaht. Weil im Alten Testament erkannt wird,  
 dass es keine Götzen gibt, gewinnt die Bibel Israels die  
 Kraft, der Realität insgesamt, dem Glück ebenso wie dem  
 Elend der Menschen ins Auge zu sehen. Der biblische  
 Schöpfungsglaube lehrt, dass Gott die Welt nicht zur  
 Selbstbestätigung seiner Macht braucht, sondern als „Werk  
 seiner Finger“ (Ps 8,4) zum Haus des Lebens für Pflanzen,  
 Tiere und Menschen macht (Ps 104). Weil Israel Gott als  
 den Einzig-Einen erkannt hat, beschreibt die Bibel jeden  
 Menschen, Mann und Frau, von Anfang an als „Ebenbild“  
 des Schöpfers (Gen 1,26). Daran hängen die unverlierbare  
 Würde und die unveräußerlichen Rechte aller Menschen.  
 Weil der *eine* Gott nie und nimmer ein Konkurrent des  
 Menschen ist, brauchen die Menschen keinen „Kampf ums  
 Dasein“ zu führen und – wie z. B. der Prometheus-Mythos  
 erzählt – Gott zu betrügen, um selbst leben zu können.  
 Vielmehr gewinnen sie ihre Freiheit gerade im Gehorsam  
 gegen Gott, was die Exodusgeschichte anschaulich werden

lässt; und die „Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit“, wie es im Salomo zugeschriebenen Buch der Sprichwörter heißt (Spr 9,10; vgl. 1,7; 15,33).

(43) Die Theozentrik der Bibel ruft zwar – heute nicht anders als früher, vielleicht nur etwas lautstärker – den Verdacht hervor, es solle durch Berufung auf Gottes Macht die menschliche Freiheit eingeschränkt werden. Aber die Grundbotschaft der Bibel zeigt, dass dieser Verdacht unbegründet ist. Im Gegenteil: Weil Gott der Eine ist, der Heilige und Mächtige, eben deshalb (und nur deshalb) kann das Gottesvolk bekennen, dass es ihn als vergebenden Gott erfahren hat, der sich barmherzig und gnädig erweist (vgl. Ps 103,8; 86,15; 145,8; Joel 2,13; Jona 4,2), wie er sich Israel in seinem Namen offenbart hat (Ex 34,5 ff.).

Gottes  
Einzigkeit  
und seine  
Gnade

(44) Die Einsicht Israels, dass Gott *einer* und *einzig* ist, macht die entscheidende Vorgabe auch der christlichen Gottesrede. Sowohl die Christologie und die Pneumatologie des Neuen Testaments als auch die explizite Trinitätstheologie der Alten Kirche führen nicht aus dem Grundbekenntnis des Gottesvolkes heraus, sondern tiefer in den Glauben an Gottes Einheit und Einzigkeit hinein.

Die  
Vorgabe  
Israels

## 1.2 Die Hinordnung Jesu Christi auf den Vater

(45) Jesus macht sich das Hauptgebot Israels ganz und gar zu Eigen. Auf die Frage eines Schriftgelehrten, welches das wichtigste Gebot von allen sei, zitiert er zuerst Dtn 6,4 f., das *Sch<sup>e</sup>ma Israel*: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (Mk 12,28–30 parr.). Nur in der Tradition dieses Grundbekenntnisses kann Jesus die

Das Haupt-  
gebot im  
Munde Jesu

Herrschaft Gottes als Inbegriff allen Heiles verkünden (Mk 1,14 f.), als endgültige Vollendung von „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“, wie Paulus interpretiert (Röm 14,17).

Gott, der  
Vater

(46) Bereits im Alten Testament offenbart Gott sich als Vater (2 Sam 1,7) und wird Gott als Vater angedet (Ps 89,27). Es geht dabei nicht um eine Festlegung seines Geschlechts. Das Alte Testament kennt vielmehr auch den Vergleich Gottes mit einer Mutter (Jes 49,15; 66,13; Num 11,12), wenn seine unverbrüchliche Liebe zum leidenden, bestrafte, erniedrigten Gottesvolk ausgedrückt werden soll. Die Rede von der Vaterschaft Gottes zielt auch nicht auf einen mythischen Zeugungsakt, wie vielfach in der Umwelt Israels. Vielmehr ist Gott für Israel der „Vater“ als sein Schöpfer und Ernährer, als sein Lehrer und Retter Israels, sein liebender Erlöser, dem sich das Volk zuwendet: „Du, Herr, bist unser Vater, ‚Unser Erlöser von jeher‘ wirst du genannt“ (Jes 63,16 sowie Ps 68,6; 103,13, Hos 11).

Wenn Jesus Gott als „Vater“ offenbart, liefert das sog. „Gleichnis vom verlorenen Sohn“ (Lk 15,11–32) den Interpretationsschlüssel: Die Liebe des Vaters, die auf die Liebe Gottes verweist, eröffnet dem jüngeren Sohn nicht nur die Möglichkeit der Reue und Umkehr, sondern vergibt ihm die Schuld und schenkt ihm neues Leben: „Mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,24; vgl. 15,32). Derselbe Vater, der so spricht, fragt den älteren Sohn, ob dies, die Rettung seines Bruders, nicht auch für ihn, den Gerechten, zum Grund größter Dankbarkeit und Mitfreude werden soll.



(47) Im Gott-Sein Gottes ist die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe angelegt (Mk 12,28–34 parr.; vgl. Dtn 6,4 f.; Lev 19,18): Den Nächsten zu lieben, heißt, ihn als den zu sehen und zu bejahen, den Gott liebt; und Gott zu lieben heißt, ihn als den zu sehen und zu bejahen, der den Nächsten liebt: jeden Menschen, auch den Feind (Lk 6,27–36 parr. Mt 5,38–48).

Gottes-  
und  
Nächsten-  
liebe

(48) Die Ausrichtung auf den Vater bestimmt auch die urchristliche Verkündigung des Todes und der Auferstehung Jesu. Beides wird schon von der ältesten Überlieferung als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes verstanden. Eschatologisch ist dieses Ereignis, weil es endgültig ist, unableitbar und unüberbietbar, unwiederholbar, und weil es alle Gegenwart und Zukunft, alle Zeit und Ewigkeit definitiv bestimmt.

Gottes  
Handeln in  
Tod und  
Auferste-  
hung Jesu

Der *Tod Jesu* ist ein Erweis der bedingungslosen Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16), auch wenn die Menschen sich als seine Feinde aufführen (Röm 5,1–8); denn um sie aus dem Tod zu retten, geht er zum Äußersten und enthält ihnen Jesus, seinen geliebten Sohn, nicht vor, sondern gibt ihn bis in den Tod dahin (Röm 8,31 f.) – so wie Jesus selbst sich aus Liebe in den Tod dahingibt, um die Menschen zu retten (Gal 1,4; 2,20). Die *Auferstehung Jesu* ist eine eschatologische Tat Gottes „wegen unserer Gerechtmachung“ (Röm 4,25). Der Sinn der Auferweckung besteht nicht darin, dass Gott am Beispiel Jesu nur seine Macht über den Tod demonstrieren wollte, er offenbart vielmehr in Jesus, dem „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20–28), die unendliche Verheißung, die alle Zukunft für die ganze Menschen-Welt in sich trägt.

Der Glaube an den Tote erweckenden Gott

(49) Paulus blickt, um das Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu verständlich zu machen, auf den Glauben Abrahams (Gen 15,6; 18,14) an den zurück, der „die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17). Darin ist Abraham das Urbild aller Glaubenden: „Er zweifelte nicht im Unglauben an der Verheißung Gottes, sondern wurde stark im Glauben und erwies Gott die Ehre, fest davon überzeugt, dass Gott die Macht besitzt, zu tun, was er verheißen hat“ (Röm 4,20 f.). In dieser Deutung des Glaubens Abrahams nimmt der Apostel ein Grundmotiv Jesu auf. Als seine Jünger ihn fragen: „Wer kann dann noch gerettet werden?“, antwortet er: „Für Menschen ist das unmöglich, aber nicht für Gott; denn für Gott ist alles möglich“ (Mk 10,27; vgl. Gen 18,14; Ijob 42,2; Lk 1,37).

Die Vollendung

(50) Die Gottesverkündigung Jesu von Nazaret bestimmt ebenso den Blick auf die Vollendung. Jesus sieht im Streitgespräch mit den Sadduzäern den „Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs“ als den Gott „nicht der Toten, sondern der Lebenden“ (Mk 12,26); denn er weckt die Toten auf und schenkt ihnen das ewige Leben. Nach Paulus besteht die Vollendung darin, dass der erhöhte Kyrios die „Herrschaft (Basileia)“, die der Vater ihm verliehen hat, ihm wieder zuordnet, „damit Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15,28). Darin kommt nicht nur die ureigene Intention Jesu zur Geltung; es wird auch erfüllt werden, was nach dem Alten und dem Neuen Testament verheißen ist: „Er wird in ihrer Mitte wohnen und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,3–4; vgl. Lev 26,11 f.; Ez 37,27; Sach 2,14; Jes 8,18; 25,8; 35,10).

(51) Zusammen mit dem Grundbekenntnis Israels bildet die Ausrichtung Jesu Christi auf Gott, den Vater, ein Strukturmoment sowohl der Christologie und Pneumatologie als auch der Trinitätslehre. Sie zeigt ihre innere Dynamik in der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn, der Quelle allen Heiles.

Die  
Theozen-  
trik Jesu

## 2. Jesus Christus, der Sohn des Vaters

(52) Das Vaterunser ist das Gebet, das Jesus seinen Jüngern gibt. Seine Jünger bitten *ihn*, und *er* lehrt sie. Er lehrt sie, zu Gott „Vater“ zu sagen („Abba“), wie er selbst zu Gott „Vater“ gesagt hat (Mk 14,32–42 parr.). Er lässt sie teilhaben an seinem eigenen Gottesverhältnis und an seinem Dienst für das Heil der Welt. Der Hebräerbrief zeichnet Jesus, sein Beten vor Augen, mit kräftigen Farben als den Mensch gewordenen Gottessohn, der „mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht [hat], der ihn aus dem Tod retten konnte“ (Hebr 5,7).

Gebet des  
Sohnes

### 2.1 Der Anspruch Jesu in der Reich-Gottes-Verkündigung

(53) Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft ist ganz an sein Wort und seine Tat, an seine Sendung, seine Vollmacht, seinen Dienst und sein Geschick, letztlich an seine Person gebunden. *Er* verkündet, dass die Gottesherrschaft nahe gekommen ist (Mk 1,14 f.); *er* ist es, der die Armen selig preist (Lk 6,20 ff. parr. Mt 5,3–12); *er* ist es, der in den Antithesen die Erfüllung des Gesetzes lehrt (Mt 5,17–48); *er* ist es, der im Namen Gottes Sünden vergibt (Mk 2,6–10 parr.); *er* ist es, der in die Nachfolge ruft (Mk 1,16–20 parr.; Lk 9,57–62 parr. Lk 8,18–22); *ihm* muss man glauben, dass seine Gleichnisse wahre Reich-Gottes-Ge-

Der Bote  
der Gottes-  
herrschaft

schichten sind (Mk 4,1–34 parr. u. ö.) und dass er nicht „im Namen des Obersten der Dämonen“, sondern „mit dem Finger Gottes“ (Matthäus: „mit dem Geist Gottes“) die Dämonen austreibt (Lk 11,14–23 parr. Mt 12,22–30; vgl. Mk 3,22–27).

Der  
Anspruch  
Jesu

(54) Der Anspruch, den Jesus erhebt, ist unerhört. Es ist der Anspruch, nicht nur neue Seiten an Gott entdecken zu lassen, sondern ihn *definitiv* zu offenbaren und nicht nur auf einen weiteren Aspekt seines Willens hinzuweisen, sondern umfassend zu verwirklichen, worauf er von Anfang an aus ist (Mt 11,27–30 parr. Lk 10,21 f.). Jesus erhebt diesen Anspruch im Namen einer unendlichen Hoffnung für die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 10,6; 15,24; vgl. Mk 6,34), die ohne ihn zugrunde gegangen wären, und für die Völker „aus dem Osten und dem Westen“, die ohne ihn nicht den Weg zur Gottesherrschaft fänden (Mt 8,11 parr. Lk 13,28 f.). Die Universalität des Evangeliums entspricht der Unbedingtheit der Liebe Gottes zur Welt und spiegelt sich wider in der Eindeutigkeit der Heilverkündigung und der Glaubensforderung Jesu.

Der Wi-  
derspruch  
gegen  
Jesus

(55) Die Größe, die Unglaublichkeit und Anstößigkeit dieses Anspruchs, den Jesus im Namen Gottes erhebt, löst den Widerspruch gerade derer aus, denen es – wie Jesus – ernst ist mit der Heiligkeit Gottes. Dieser Widerspruch beruht nicht auf Neid oder Engstirnigkeit, sondern auf einem „Eifer für Gott“ (vgl. Röm 10,2), der sich nicht vorstellen kann, dass der Eine Gott, der Gott Israels, jetzt durch diesen einen Menschen, den Juden Jesus von Nazaret, endgültig zum Heil aller Menschen handelt. Der Widerspruch bedarf einer Antwort, die zeigt, dass Jesus nichts wichtiger ist als die Heiligkeit Gottes und dass es nach christlichem Glauben der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, der durch Jesus Christus seine Verheißungen erfüllen wird.

Diese Verheißung zielt auf die Gemeinschaft mit Jesus in seiner Gemeinschaft mit dem Vater. Deshalb ist Jesus Christus nicht nur ein Funktionär des Heilsplanes Gottes, gleichsam ein Mittel zum Zweck, sondern steht als er selbst, als der Messias, in vollkommener Einheit mit Gott, dem Vater.

(56) Den Widerspruch gegen Jesus und die Antwort Jesu hat im Neuen Testament die johanneische Überlieferung besonders betont. Im österlichen Rückblick auf den Irdischen erkennt sie, dass sein Heildienst und sein Anspruch, sein Wesen und seine Geschichte in dem Satz kulminieren: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Einerseits sagt Jesus nach dem Johannesevangelium: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45; vgl. 14,9). Andererseits sagt er: „Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe; denn der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28). Die Spannung ist nicht aufzulösen. Sie ist kein Widerspruch, sondern Ausdruck der dynamischen Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn.

Die Einheit  
von Vater  
und Sohn

## *2.2 Die christologische Dimension des Todes und der Auferweckung Jesu*

(57) Das Wirken Jesu in Wort und Tat löst den Evangelien zufolge die Frage nach seiner Messianität aus (Lk 7,18–23 parr. Mt 11,2–6) – und die Erkenntnis, dass mit dem Bekenntnis: „Du bist der Christus“ (Mk 8,29) nicht schon alles gesagt ist. Vielmehr beginnt erst das neue, schmerzliche Lernen, dass es gerade der Gekreuzigte und Auferstandene ist, der die messianischen Hoffnungen Israels zum Heil aller Völker erfüllt. Das Leiden Jesu zeigt nicht nur die unendliche Größe der Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16; Röm 8,31–39), sondern auch die Liebe Jesu zu den Seinen

Der Tod  
Jesu

(Joh 13,1 f.; Gal 2,19 f.). Am Kreuz scheint die Einheit zwischen Gott und Jesus zu zerbrechen; denn das Gesetz (Dtn 21,23) sagt, dass „verflucht“ sei, „wer am Holze hängt“ (vgl. Gal 3,13). Tatsächlich aber – so erkennt und bekennt der Christusglaube – zeigt sich am Kreuz die denkbar größte Einheit zwischen Jesus, der in der Konsequenz seiner Sendung den Tod auf Golgota stirbt, und Gott, dem Vater, in dessen Namen Jesus gewirkt hat und dem Tod ausgeliefert worden ist.

Getsemani  
und  
Golgota

Diese Einheit ist eine von Jesus menschlich erlittene, in aller Anfechtung bejahte, wie das Getsemani-Gebet zeigt (Mk 14,32–42 parr.). Sie ist zugleich eine von Gott, dem Vater, nie aufgekündigte, sondern vollendete. In seinem Klageschrei am Kreuz nach Mk 15,34: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,1), kommt beides zum Ausdruck: das Leiden Jesu und sein Festhalten an Gott, seinem Vater (vgl. Lk 23,46). Im urchristlichen Bekenntnis, dass „Gott den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht“ hat, „damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,21), kommt gleichfalls beides zum Ausdruck: die unbedingte Identifizierung Gottes mit Jesus und seine radikale Unterscheidung von ihm, die ihn zum Heil der Sünder den Kreuzestod sterben lässt.

Die Aufer-  
weckung  
Jesu

(58) *Die Auferweckung Jesu* und die Erhöhung, die Jesus „zur Rechten Gottes“ erhebt, gehören – wie der Glaube erkennt – zusammen (Mk 12,36 parr.; Apg 2,34; Hebr 1,13; 8,1; 10,12; 12,2; vgl. Ps 110,1), damit Jesus von dort aus in der Kraft Gottes für die Menschen eintritt. Kein Evangelium verschweigt die Schwierigkeiten, den Gekreuzigten *als den Messias und den Auferstandenen* zu erkennen. Aber die österlichen Erscheinungen offenbaren den Jüngern die Auferweckung Jesu; sie werden vom Auferstandenen zur Verkündigung des Evangeliums ausgesandt (1 Kor 15,3–5;

vgl. Gal 1,15 f.). Im Licht des Ostergeschehens geschieht die Erinnerung an den Irdischen (vgl. Joh 2,22; 13,7; 16,2) – so wie umgekehrt Jesu Tod und Auferweckung nicht ohne den Kontext seines Lebens und Wirkens für die Gottesherrschaft verstanden werden können (vgl. Mk 14,22–25 parr.; Apg 1,2 f.).

(59) Wenn in der ältesten Überlieferung sowohl der Evangelien als auch der Apostelbriefe und der Apostelgeschichte von „Erscheinungen“ des Auferstandenen die Rede ist, fällt das Licht nicht nur auf die Jünger, die ihn gesehen haben (1 Kor 9,1 f.), sondern auch auf Jesus selbst, der in Erscheinung tritt (1 Kor 15,3–5). Das urchristliche Credo wählt die Sprache alttestamentlicher Theophanieberichte (Ex 3). Wenn Jesus als Auferstandener „erscheint“, setzt dies voraus, dass er aus dem innersten Geheimnis Gottes heraus sich in der Vollmacht Gottes selbst offenbart (Mt 28,16–20).

Die österlichen Erscheinungen

Auch dies ist keine pure Machtdemonstration Gottes. Es ist vielmehr sein Handeln zur Rettung der Welt (Röm 4,25; 8,31–39). Das lässt sich schon daran ablesen, dass Jesus Christus nach 1 Kor 15,3–5, dem ältesten Bekenntnis, mit „Kephas und den Zwölfen“ gerade denen erscheint, die er schon vorösterlich in seine Nachfolge gerufen und als Repräsentanten des vollendeten Gottesvolkes erwählt hat, die ihn aber in der Passion verlassen (Mk 14,50 parr.) und verleugnet (Mk 14,66–72 parr.) haben und die er nun neu in seine Nachfolgemeinschaft aufnimmt (vgl. Joh 21,15 ff.).

Das johan-  
neische  
Oster-  
evange-  
lium

(60) Welche christologischen Dimensionen der Tod und die Auferweckung Jesu haben, bringt das Johannesevangelium besonders klar zur Sprache. Der Auferstandene, der die Wundmale trägt, verweigert sich Thomas nicht, der erst glauben will, wenn er sehen und berühren kann – und führt seinen ungläubigen Jünger dadurch zum Glaubensbekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). In dieses Bekenntnis sollen auch diejenigen einstimmen, die „nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29).

### 2.3 Präexistenz und Inkarnation

Die Glau-  
bens-  
einsicht im  
Urchris-  
tentum

(61) Unter dem Eindruck nicht nur des Wirkens und Leidens, sondern auch der Auferstehung Jesu bricht in der Urkirche sehr bald die Einsicht in die Präexistenz Jesu Christi auf: dass er nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt (Geburt, Taufe, Auferstehung) Gottes Sohn *wird*, sondern es von allem Anfang an *ist*. Diese Glaubenseinsicht ist stimuliert durch Israels Wahrnehmung der Weisheit als Mittlerin, Prinzip und Urbild der Schöpfung (Spr 8 f.; Weish 7–9; Sir 24; Bar 3,9–4,4). Sie ist aber vor allem eine Konsequenz der Glaubenseinsicht, dass durch Jesu Wirken, Tod und Auferstehung „ein für allemal“ (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10) Gottes Heilswille verwirklicht ist. Umfassendes, universales, eschatologisches Heil kann durch Christus und in Christus deshalb verwirklicht werden, weil der Gottessohn nicht auf die Seite der Schöpfung, sondern des Schöpfers gehört und dennoch durch seine Menschwerdung „in allem seinen Brüdern gleich geworden ist, um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu sein und die Sünden des Volkes zu sühnen“ (Hebr 2,17; vgl. 2,10).



(62) Die Präexistenzchristologie stößt an die Grenzen menschlicher Vorstellungskraft – so wie die Kreuzigung und die Auferstehung und die Proklamation der nahe kommenden Gottesherrschaft auch. Die Vorstellung der ewigen Gottessohnschaft gilt vielen als unnötige Komplikation, auf die man ohne Schaden verzichten könnte. Tatsächlich aber hält die Präexistenzchristologie fest, dass die Heilssendung Jesu nicht etwa ein Experiment ist, das Gott anstellt, sondern seinem Wesen entspricht und nicht nur eine Sache seines Willens ist, sondern seiner radikalen Anteilnahme am Leidensgeschick der Menschen und der Mitteilung seiner Gnade. Jesus muss sich weder erst mühsam die Würde der Gottessohnschaft erarbeiten noch wird er zu seiner Sendung von Gott fremdbestimmt. Beides hätte verheerende Folgen für die Heilshoffnung der Menschen. Denn Jesus wäre dann nicht derjenige, der in seiner Person, seiner Sendung und seinem Geschick die unbedingte Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16) offenbarte.

Die Bedeutung der Präexistenzchristologie

Die Präexistenzchristologie klärt hingegen in aller Konsequenz, dass der Sohn immer schon mit dem Vater zusammengehört und als solcher den Menschen die volle Gemeinschaft mit Gott schenken kann, sodass „sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10).

(63) Die große Aufgabe einer „Christologie von oben“ ist es, das wahre Menschsein Jesu nicht unklar werden zu lassen. Die urchristlichen Hymnen und Bekenntnisse finden viele Bilder und Sätze, um die Radikalität der Hingabe Jesu in seiner Menschwerdung zum Ausdruck zu bringen. Er, der „Gott gleich war, ... entäußerte sich und ... erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod“ (Phil 2,6–8); er, „der reich war, wurde um euretwillen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen“ (2 Kor 8,9); er, „das Wort“, das „bei Gott war“ und durch das „alles geworden ist“, ist

Die Menschwerdung

„Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,1.3.14). Dass der Gottessohn rückhaltlos Mensch geworden ist, hält Johannes am intensivsten im „Ecce homo“ (Joh 19,5) fest. Das Bild des Schmerzensmannes mit der Dornenkrone, das Generationen von Christen tief berührt, zeigt die Teilhabe des Gottessohnes an der menschlichen Leidensgeschichte und steht zugleich für die unverlierbare Würde jedes leidenden Menschen und mehr noch für die Verheißung ewigen Lebens, die das Evangelium gibt. Der Hebräerbrief, der bei der Präexistenz Jesu ansetzt, um die radikale Gottzugehörigkeit des Erlösers aussagen zu können (Hebr 1), betont mit gleichem Nachdruck: „Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat“ (Hebr 4,15).

Christo-  
logie „von  
oben“  
und „von  
unten“

(64) Im Neuen Testament lässt sich kein Widerspruch zwischen einer „Christologie von unten“ und einer „von oben“ konstruieren. Die Heilsbedeutung des Menschseins Jesu bis zu seinem Tod am Kreuz erschließt sich von Gott her im Lichte sowohl seiner Präexistenz und Inkarnation wie auch seiner Auferweckung und Erhöhung. Und umgekehrt: Das Wirken Jesu, „angefangen von der Taufe durch Johannes“ (Apg 1,22), offenbart die Heilsbedeutung seiner ewigen Gottessohnschaft vor aller Zeit und in alle Ewigkeit, weil Jesus in der Vollmacht Gottes wirkt und die Gottesherrschaft durch seine Verkündigung in Wort und Tat verwirklicht.

## 2.4 Jesus, der Christus: Gottessohn und Kyrios

(65) Mit der Menschwerdung, dem Wirken, dem Tod und der Auferstehung ist das urchristliche Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu und zu seinem Kyrios-Sein verbunden. Es entsteht nicht erst spät, sondern sehr früh, auch wenn es einige Zeit braucht, bis die Dimensionen und Konsequenzen des Bekenntnisses sichtbar werden. Die Entwicklung ist nicht einheitlich, sondern vielschichtig und nicht ohne Spannungen verlaufen, aber doch so, dass es ein neutestamentliches Gesamtzeugnis gibt, das dem Christusglauben scharfe Konturen und reiche Facetten gibt.

Das Bekenntnis der Gottessohnschaft

(66) Im Kern des Bekenntnisses zur Gottessohnschaft Jesu steht seine qualitativ einzigartige, nämlich ganz vom Gottsein Gottes bestimmte Beziehung zum Vater. Mit dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu nimmt die frühe Kirche wahr, dass seine universale Heilsbedeutung in seiner ewigen Beziehung zum Vater gründet: „Er war schon vor der Erschaffung der Welt dazu ausersehen, und eurentwegen ist er am Ende der Zeiten erschienen. Durch ihn seid ihr zum Glauben an Gott gekommen, der ihn von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat, so dass ihr an Gott glauben und auf ihn hoffen könnt“ (1 Petr 1,19 f.). Im Johannesevangelium wird deutlich, dass die Beziehung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn, eine Beziehung vollkommener wechselseitiger Liebe ist, die keinen Anfang und kein Ende hat. Dies ist der Grund aller Hoffnung für die Menschen. Weil „Gott Liebe ist“ (1 Joh 4,8.16), ist ihnen nichts Geringeres verheißen als die Anteilgabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21).

Die Beziehung des Sohnes zum Vater

Die Beziehung des Sohnes zu den Menschen

(67) Mit der unlösbaren Beziehung des Sohnes zum Vater ist auch seine unlösbare Gemeinschaft mit den Menschen verbunden. Vor allem der Apostel Paulus hat diesen Zusammenhang gesehen und ins Zentrum seiner Heilsverkündigung gerückt. Im Römerbrief summiert er die Verheißung, die das Evangelium gibt, im Blick auf den Gottessohn Jesus, den Gott „sandte in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde“ (Röm 8,3). Diese Sendung Jesu erlöst die Menschen nicht nur aus der Sklaverei der Sünde und des Todes, sondern eröffnet ihnen auch die rettende Gemeinschaft mit sich und die durch ihn vermittelte Gemeinschaft mit Gott. Hier spielt die Gottessohnschaft Jesu die entscheidende Rolle: „Alle, die Gott im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (Röm 8,29).

„Jesus ist der Herr“

(68) Das Bekenntnis „Jesus ist der Herr (Kyrios)“ (1 Kor 12,3) gehört zum Grundbekenntnis des Urchristentums (vgl. Röm 10,9, Phil 2,11). Nach Paulus wird es immer dann, wenn es im Glauben gesprochen wird, „aus dem Heiligen Geist“ gesprochen (1 Kor 12,13). „Marána tha – Unser Herr, komm!“ (1 Kor 16,22) ist eine der ältesten Bitten urchristlicher Liturgie. Im Weihnachtsevangelium heißt es: „Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr“ (Lk 2,11).

(69) Die Anrede Jesu als Kyrios kann in den synoptischen Evangelien als ein Ausdruck großer Ehrerbietung gemeint sein (Mk 7,28; Lk 5,12; 7,6; 9,54.61; Joh 4,11 u. ö.); sie verbindet sich charakteristischerweise mit der göttlichen Vollmacht, die Jesus eignet (Mk 2,28 parr.). Im urchristlichen Glaubensbekenntnis ist die Kyrios-Anrede nicht zu deuten ohne Berücksichtigung der Septuaginta, die das he-

bräische JHWH regelmäßig mit *Kyrios* (vgl. *adonai*) wiedergibt. Auch im Neuen Testament ist „Kyrios“ ein Prädikat Gottes, und zwar sowohl im Rückgriff auf das Alte Testament (vgl. Dtn 6,4 f. in Mk 12,29 parr.) als auch in Jesusworten (Lk 10,21 parr.), in Angelophanien (Lk 1,21.38) und Hymnen (Lk 1,68).

Mit dem Bekenntnis zu Jesus als Kyrios bekennt das Urchristentum seine „Erhöhung zur Rechten Gottes“ (Ps 110,1), d. h. die vollkommene Einheit des Sohnes mit dem Vater, die sich in seiner vollkommenen Teilhabe an der Allmacht Gottes erweist. Mk 12,35 ff. überliefert die messianische Deutung von Ps 110 im Munde Jesu und verbindet die Kyrioswürde des Christus indirekt mit seiner Gottessohnschaft. An der Herrschaft Jesu Christi, die nach 1 Kor 15,20–28 dem Sohn vom Vater übertragen ist, hängt die Wirksamkeit seiner Liebe in der Vergebung der Sünden, der Versöhnung der Feinde, der Heiligung der Gläubigen und der Auferstehung der Toten.

Die  
Erhöhung

(70) Johannes macht diesen Zusammenhang in seinem Bericht von der Fußwaschung anschaulich (13,1–20). Wenn Jesus seinen Jüngern die Füße wäscht, leistet er ihnen den Dienst eines Sklaven. Dies verweist auf seinen Kreuzestod. Da er ihnen diesen Dienst aber als der Kyrios leistet, vermag er durch seine radikale Hingabe die Jünger und alle, für die er sein Leben hingibt, von der Sünde und vom Tode zu befreien: „Ihr sagt zu mir Meister und Herr, und ihr nennt mich mit Recht so; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen“ (13,13 f.).

Die Fuß-  
waschung

### 3. Der Heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes

Gebet im  
Geist

(71) Im Römerbrief beschreibt Paulus das rettende Wirken des Heiligen Geistes: Wer „in Christus“ ist, braucht keine Angst vor Gottes Gericht zu haben, weil der Geist ihn „frei gemacht hat vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2). Dies wirkt sich sowohl in einer neuen Form der Nächstenliebe aus, deren primärer Ort die Gemeinde ist, die aber auch über die Kirche hinaus ausstrahlt (Röm 12,9–21). Es wirkt sich jedoch in einer neuen Form der Gottesliebe aus, die durch die Christusgemeinschaft geprägt ist. „Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so dass ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater“ (Röm 8,15; vgl. Gal 4,4–6). An dieser Stelle greift Paulus Jesus-Traditionen auf, die mit dem Vaterunser zusammenhängen. Er weiß, dass die Anrede Gottes als „Vater“ alles andere als selbstverständlich ist. Sie ist vielmehr ein Gnadenprivileg der Glaubenden. Er weiß auch, dass Jesus nicht nur dazu einlädt und auffordert, zu Gott als Abba zu beten, sondern dass er an seinem eigenen Beten Anteil gibt. Dies geschieht durch den Geist. Wer das Vaterunser betet, betet nicht nur *zu* Gott und *mit* Jesus Christus, sondern auch *im* Heiligen Geist.

#### 3.1 Schöpfergeist – Erlösergeist

Das  
Zeugnis  
des Alten  
Testa-  
ments

(72) Die neutestamentliche Rede vom Heiligen Geist basiert auf dem Zeugnis des Alten Testaments. Der Geist ist Schöpfer (Ps 33,6) und macht lebendig (Ez 37,1–14); er reinigt und heiligt das Gottesvolk und jeden Menschen (Jes 32,15–20), er richtet und rettet (Jes 4,2–6), er unterscheidet die Geister, er inspiriert Menschen, Gottes Wort zu sagen

(Jes 6,1–11), und öffnet sie, es zu verstehen (Ez 11,19 f.; 39,26 f.); er schafft das endzeitliche, vollendete Gottesvolk, dem sich alle Völker anschließen (Jes 42,1–4; Joel 3,1–5). Dass vom *Geist* die Rede ist, zeigt, dass Israel die Frage vor Augen steht, wie es sein kann, dass der eine, heilige, wahre und lebendige Gott in der Schöpfung und in der Geschichte durch Menschen handeln kann und dass Menschen dies überhaupt – wenigstens ansatzweise – erfassen, verstehen und bezeugen können, ohne dass Gott verweltlicht oder die Welt vergöttlicht würde und ohne dass nur unklare, undeutliche, unsichere Eindrücke von Gott entstünden. Dass vom *Heiligen Geist* die Rede ist, zeigt, dass die Antwort ganz im Wesen und Wirken, allein in den Möglichkeiten *Gottes* gesucht wird. Dass es der Heilige Geist ist, der wirkt, hält im Horizont des Alten Testaments fest, dass es *Gott selbst* ist, der auf eine Weise, die nur ihm zu Gebote steht, in der Schöpfung und in der Geschichte seinen Willen offenbart und zum Tun dieses Willens führt.

(73) Im Neuen Testament wird das Wirken des Geistes Gottes an die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus gebunden. Die Beziehungen sind komplex – nicht nur weil die verschiedenen neutestamentlichen Schriften verschiedene Seiten beleuchten, sondern auch weil die Relationen selbst differenziert sind.

Das Zeugnis  
des Neuen  
Testaments

(74) Vom Heiligen Geist ist die Rede, wenn es um die Beziehung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus, dem Sohn Gottes, geht. Die Pneumatologie zielt an dieser Stelle immer zugleich auf die Relation zwischen beiden *und* auf die Heilswirkung, die von ihr ausgeht. Matthäus (1,18–25) und Lukas (1,26–38) überliefern, dass die Empfängnis und die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria ein Werk des Heiligen Geistes ist. Alle Synoptiker stellen an den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu die Taufe im Jordan. Das entschei-

Vater und  
Sohn im  
Heiligen  
Geist

dende Geschehen ist eines des Geistes. Aus dem geöffneten Himmel kommt der Geist auf Jesus herab, parallel zum Gotteswort aus dem Himmel (vgl. Ps 2,7; Jes 42,1): „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Mk 1,11 parr.). Nach Lukas beginnt Jesus sein öffentliches Wirken mit der Antrittspredigt in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazaret, in der er die Prophetie von Jes 61,1 f. auf sich bezieht: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe“ (Lk 4,18). Indem Jesu Vollmacht auf den Geist zurückgeführt wird, wird sie als die Vollmacht Gottes selbst identifiziert. Diese Tradition schreibt Johannes fort, wenn nach 6,63 Jesus den Zwölfen sagt: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben“. Paulus (Röm 1,3 f.; 8,11; vgl. 1 Tim 3,16) und Lukas (Apg 2,33) geben auch die Auferstehung Jesu als Geist-Geschehen zu verstehen, weil sie die Dimensionen der Neuen Schöpfung, der Überwindung des Todes, des Angeldes der Vollendung betonen (2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23).

Das Heils-  
handeln  
des Vaters  
durch  
Christus  
im Geist

(75) Es ist auch vom Heiligen Geist die Rede, wenn von Gottes Handeln zum Heil der Menschen gesprochen wird, das ihnen durch Jesus Christus vermittelt wird. Paulus formuliert, seine Rechtfertigungslehre zusammenfassend: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). Der Epheserbrief singt das Lob Gottes, indem er die entscheidenden Dimensionen der pneumatischen Heilswirksamkeit nennt: „Durch ihn habt ihr auch das Wort der Wahrheit gehört, das Evangelium von unserer Rettung; durch ihn habt ihr das Siegel des verheißenen Geistes empfangen, als ihr den Glauben annahmt. Der Geist ist der erste Anteil des Erbes, das wir erhalten sollen, der Erlösung, durch die wir



Gottes Eigentum werden zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,13 f.). Durch die Taufe wird den Glaubenden der Geist verliehen, der ihnen ihre Schuld vergibt, sie „in Christus“ zu neuen Menschen macht und in den Leib Christi eingliedert (vgl. Joh 3,3 ff.; 1 Kor 12,13; Gal 3,1–5). Der Geist erweist sich aber auch als fortdauernd wirksam im Leben der Christen, die er zum Glauben, zur Hoffnung und zur Liebe führt (1 Kor 13,13). Gleichermaßen prägt der Geist das Leben der ganzen Kirche. Er führt sie zur Einheit und Gemeinschaft des Glaubens; er schenkt ihr die Charismen, Dienste und Ämter, damit das Evangelium zu jeder Zeit und an jedem Ort in Wort und Tat und wirksamen Zeichen verkündet werden kann (1 Kor 12–14; Eph 4). Die johanneische Tradition sieht den Parakleten, den „Beistand“, als das große Geschenk Gottes an diejenigen, die nach dem Hinübergang (Joh 13,1 f.) Jesu zum Vater zurückbleiben, aber nicht aus der rettenden Gemeinschaft mit Jesus herausfallen, sondern vom Geist so an die Geschichte Jesu erinnert werden, dass sie ihre Wahrheit verstehen und bezeugen können (Joh 14,16 ff.; 15,26; 16,7–15).

(76) Das johanneische Osterevangelium erzählt vom Auferstehenen, der den Zwölfen erscheint, er habe sie angehaucht und ihnen gesagt: „Empfangt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert“ (20,22 f.). Damit ist unter pneumatologischem Blickwinkel nicht nur die Verbindung zwischen Jesus und der Sendung der Kirche geknüpft, es wird auch deutlich, *wie* die Liebe zwischen Vater und Sohn sich in der Zeit als heilschaffend erweist: durch die geistgewirkte Anteilgabe an der Sendung des Erlösers.

Die Sendung

### 3.2 Der Heilige Geist in Relation zum Vater und zum Sohn

„Gott ist Geist“

(77) Nach Joh 4,24 sagt Jesus im Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen: „Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“. Jesus richtet den Blick auf Gott, den Vater. Dass er diesen „Geist“ nennt, besagt zweierlei: dass er wahrhaft *Gott* ist, kein Mensch, keine Idee, kein Ding dieser Welt, und dass er *als Gott* den Menschen nahe kommt als der, der sie durch Jesus Christus als Gotteskinder erwählt hat und rettet. Hier ist die pneumatologische Grundlinie des Alten Testaments vorausgesetzt und christologisch gebündelt. Im Blick auf Christus wird deutlich, dass Gott nicht nur den Geist schenkt, sondern Geist *ist*, weil er sich in Christus eschatologisch als der offenbart, dessen Liebe Anteil gibt am ewigen Leben des Vaters und des Sohnes.

„Der Herr ist Geist“

(78) Nach 2 Kor 3,17 schreibt Paulus: „Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“. Mag man an dieser Stelle noch streiten, ob mit dem „Herrn (Kyrios)“ der Vater oder der Sohn Gottes gemeint ist, ist die Parallele 1 Kor 15,45 eindeutig: „Der letzte Adam wurde lebendig machender Geist“. Dies ist im Blick auf Jesus Christus gesagt, der als der „Erste der Entschlafenen“ von den Toten auferweckt worden ist (1 Kor 15,20). In seinem eschatologischen Heilswirken ist Jesus Christus insofern „Geist (Pneuma)“, als Gott ihm zum Heil der Welt alle Herrschaft übertragen hat (1 Kor 15,20–28) und die Vollendung dadurch wirkt, dass er den Menschen nicht seinen Heilswillen aufzwingt, sondern sie in absoluter Freiheit „nach dem Bild des Himmlischen“ gestaltet, so „wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden“ (1 Kor 15,49; vgl. Röm 8,28; Gen 5,3).

(79) Nach Joh 14,16 sagt Jesus seinen Jüngern beim Abschied: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll“. Dieser Paraklet, der Geist der Wahrheit, ist nicht nur Medium oder Energie, sondern – wie im Blick auf Jesus Christus selbst gesagt wird – „der andere Beistand“. Dass er „für immer bei euch bleiben“ soll, entspricht der Verheißung des Immanuel; im Geist ist Gott „mit uns“. Der Geist-Paraklet ist, in der Sprache späterer Theologie ausgedrückt, „Person“. Seine Personalität steht dafür, dass sich in ihm Gott selbst zum Heil der Welt offenbart, und zwar so, dass die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus eschatologisch zur Wirkung kommt.

„Der andere Beistand“

(80) Nach Joh 15,26 verheißt Jesus den Jüngern: „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen.“ Zeuge für Jesus ist der Geist, weil er die Jünger in das Geheimnis der ewigen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn einführt, der Quelle allen Lebens und allen Heiles. Der Geist „geht vom Vater aus“, weil Jesus, der durch seinen Tod und seine Auferstehung „aus dieser Welt zum Vater hinübergeht“ (Joh 13,1 f.), selbst von Gott kommt und in seinem ganzen Wirken den Vater offenbart (Joh 1,18). Der Auferstandene aber ist es, der „vom Vater aus“ den Geist „sendet“, weil er zur Rechten des Vaters erhöht ist und in der Macht Gottes wirksam ist.

„der vom Vater ausgeht“

(81) Die johanneische und paulinische Pneumatologie erkennt die essentielle Zugehörigkeit des Geistes zum Geheimnis Gottes, des Vaters und des Sohnes, weil – auf verschiedene Weise – jeweils die Frage radikalisiert und vom Evangelium Jesu beantwortet wird, wie von Gott her vollkommenes Heil in Teilhabe am göttlichen Leben möglich

wird, ohne dass die essentielle Differenz zwischen Gott und Mensch relativiert wird. Das Geheimnis der Erlösung heißt Liebe. Diese Pneumatologie begründet dieses Geheimnis. Deshalb können Paulus (Röm 5,5 ff.; 8,31–39) wie der Erste Johannesbrief (1 Joh 4,8.16) sagen, dass Gott nicht nur Liebe schenkt, sondern Liebe *ist*.

#### 4. Die Einheit von Vater, Sohn und Geist im Spiegel des Neuen Testaments

Trinitarische  
Formeln

(82) Die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes erschließt sich den ersten Christen in ihren gottesdienstlichen Gebeten, aber auch in ihrer Erinnerung an das Jesusgeschehen, ihrer Wahrnehmung der Heilsgegenwart in der Kirche und ihrer Hoffnung auf die Heilszukunft im vollendeten Gottesreich. Die Taufe geschieht nach Mt 28,19 „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (vgl. Didache 7,3). Paulus weiß, dass die Fülle der Gnadengaben (Charismen) auf den *einen* Geist, den *einen* Herrn und den *einen* Gott zurückzuführen ist: „Er bewirkt alles in allen“ (1 Kor 12,4–6). Im Schlussgruß des Zweiten Korintherbriefes, der auf seine Verlesung im Gottesdienst abgestimmt ist, schreibt Paulus: „Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2 Kor 13,13). Die trinitarischen Formeln des Neuen Testaments können in ihrem Sinn nur dann erschlossen werden, wenn das ganze Evangelium von der Schöpfung bis zur Erlösung und Vollendung erzählt wird; umgekehrt bringen sie prägnant zum Ausdruck, welche Geschichte die Bibel erzählt und welche Verheißung ihr innewohnt.

---

(83) Die neutestamentliche Trinitätstheologie ist ohne den Monotheismus und die Schöpfungstheologie des Alten Testaments, ohne die Heilsgeschichte des Gottesvolkes und die Vollendung des Reiches Gottes jenseits des Gerichts nicht zu verstehen. Im Neuen Testament kommt zum Ausdruck, dass die Rede von Gott „in Christus“ auf das Heil der Welt ausgerichtet ist. Die Heilsbotschaft der ganzen Bibel ist im Wesen und Handeln Gottes begründet, des Vaters, der durch den Sohn im Heiligen Geist seine Herrschaft antritt.

Der  
biblische  
Horizont

Das Neue Testament zeigt, dass die Basis der später sich entfaltenden Trinitätstheologie in der Geschichte der Menschwerdung, des Wirkens, Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi liegt. Zugleich wird im Neuen Testament deutlich, welche existentielle, spirituelle und ethische Dimension die Rede von Gott Vater, dem Sohn Gottes und dem Heiligen Geist von ihrem Ursprung her hat: Im Glauben an den dreieinen Gott wird dankbar die Liebe bejaht, die der Vater durch die Sendung des Sohnes im Heiligen Geist ein für allemal zum Heil der Welt erwiesen hat (Joh 3,16). Der Glaube an den dreieinen Gott findet zum Gebet, das sich mit den Worten Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes an Gott, den Vater, richtet (Röm 8). Und der Glaube an den dreieinen Gott führt zu einem Leben in der Gemeinschaft des Glaubens, die aus der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn gespeist wird und deshalb auf die Welt ausstrahlt (Joh 17).

## DRITTER TEIL

### Der Glaube an den dreieinen Gott im Licht der Dogmen- und Theologiegeschichte

- Der eine Gott (84) Beim biblischen Bekenntnis zum *einen* Gott geht es um mehr als um eine quantitative, numerische Aussage, es geht vielmehr um eine qualitative Aussage: Der eine Gott ist wesentlich der *einzige* Gott. Aus dem Wesen Gottes als der alles bestimmenden und alles umfassenden Wirklichkeit folgt Gottes Einmaligkeit mit innerer Notwendigkeit.
- Der Sohn Gottes Die Mitte des neutestamentlichen Offenbarungsgeschehens ist Jesus Christus, der Gott als seinen Vater offenbart hat. Er steht zu ihm in einem einmaligen Verhältnis als der Sohn, der in das ewige Wesen Gottes hineingehört. Die Sohnesaussagen des Neuen Testaments und der kirchlichen Christologie sind Explikationen des Verhältnisses Jesu Christi zu seinem himmlischen Vater. In diesem einmaligen Verhältnis wird zugleich die Gotteskindschaft der Glaubenden erschlossen und ermöglicht. Der glaubende Mensch tritt durch den Glauben in dieses Verhältnis ein.
- Der Heilige Geist Nach Ostern wird die Hineinnahme der Gläubigen in die Beziehung Jesu zum Vater und das Anteilerhalten an der göttlichen Macht des Vaters dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben. In ihm sind wir Söhne und Töchter des Vaters. Das Offenbarungsgeschehen selber und die es bezeugende Botschaft des Neuen Testaments erweisen sich also als trinitarisch strukturiert. Die ausdrückliche trinitarische Explikation ist davon die notwendige Folge.

(85) Die eminente Bedeutung des trinitarischen Bekenntnisses wird allein schon daran ersichtlich, dass es seinen zentralen Ort in der gelebten Praxis der Kirche hat, vor allem in der Feier der Taufe und der Eucharistie. Das zeigt sich an der trinitarischen Struktur der Taufformel wie des eucharistischen Hochgebetes. Die Trinitätslehre, wie sie auf dem I. Konzil von Konstantinopel (381) sowohl in der Form des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (‘Credo’) als auch in einem Lehrschreiben verbindlich formuliert wurde, ist kein unter Umständen zur Disposition stehender theologischer Überbau, sondern eine folgerichtige Reflexion des gelebten und gebeteten Glaubens. Sie ergibt sich aus dem aufmerksamen Hinhören auf Gottes Offenbarung und dient gleichzeitig als Schlüssel, um diese Offenbarung adäquat zu verstehen. Die Trinitätslehre ist, in der Sprache der alten Kirche ausgedrückt, die Glaubens- und Wahrheitsregel schlechthin. Sie ist maßgeblich für die Auslegung der Heiligen Schrift und zugleich die Summe des christlichen Glaubens.

Der Stellenwert des Trinitätsglaubens

### *1. Die Herausbildung der Trinitätslehre in der alten Kirche*

(86) In den ersten Jahrhunderten der Kirche hat sich, unter der Vorarbeit einer relativ überschaubaren Gruppe von Theologen und lehramtlich formuliert auf den ersten beiden Reichskonzilien in Nizäa (325) und Konstantinopel (381), die Trinitätslehre herausgebildet, welche die Kirche in den nachfolgenden Jahrhunderten bis heute, bei aller theologischen Weiterarbeit an diesem Thema, als grundlegend betrachtet. Diese Formulierung entstand nicht aus Lust an abstrakter Spekulation, sondern getrieben von der Notwendigkeit, die Frage zu beantworten: Wer ist Gott, wer ist Je-

Die Notwendigkeit der Trinitätstheologie

sus Christus für uns? Die Trinitätslehre der alten Kirche ist deshalb wesentlich Soteriologie.

Mono-  
theismus  
und  
Christo-  
logie

(87) Indem das Urchristentum den Auferstandenen Jesus Christus als den „*kýrios* (Herr)“ (vgl. u. a. Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11) bekennt und somit *das* Gottesprädikat der Septuaginta anklingen lässt, stellt sich das theologische Problem, wie sich dies mit dem vom Alten Testament und dem Judentum selbstverständlich vorausgesetzten und ausdrücklich festgehaltenen Monotheismus verträgt. Nach Paulus haben die Christen „nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1 Kor 8,5 f.).

### *1.1 Das Ringen um ein adäquates Gottesverständnis im 2. und 3. Jahrhundert*

Sub-  
ordination

(88) Das Verhältnis Gottes und des „Herrn“ wurde in den ersten Jahrhunderten – auch unter dem Einfluss des Mittelplatonismus, der die Transzendenz Gottes in besonderer Weise betonte – vielfach mehr oder weniger subordinatianisch, d. h. im Sinne einer ontologischen Unterordnung des „Herrn“ unter Gott, verstanden. Dies gilt auch für Versuche, die biblisch bezeugte Bezeichnung Christi als Logos (vgl. Joh 1,1–18) mit stoischen oder mittelplatonischen Logos-Vorstellungen zu verbinden.

Irenäus  
von Lyon

(89) Nur vordergründig subordinatianisch erscheint auch die Trinitätstheologie des Irenäus von Lyon (gest. Ende des 2. Jh.), der – gegenüber allen die Gebildeten seiner Zeit faszinierenden gnostischen Spekulationen – an der „Glaubensregel“ festhielt, nämlich an dem in der Kirche bezeugten apostolischen Glauben an den einen Gott, den allmächt-



tigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes Sohn, und an den Heiligen Geist. Zugleich versuchte er, diesen überlieferten Glauben theologisch zu vertiefen, indem er die Einheit von Vater und Sohn und deren Gleichewigkeit betonte und den Heiligen Geist als die Gabe Jesu Christi interpretierte, durch welche sich Gott den Menschen offenbart und ihnen Gemeinschaft mit sich schenkt. So gelang es ihm, die gleiche Göttlichkeit von Vater, Sohn und Geist herauszustellen. Der Hintergrund dieses Denkens ist letztlich kein abstrakt-spekulativer, sondern ein konkret-soteriologischer. Irenäus argumentiert von der Erlösung her. Diese wäre nicht wirklich vollzogen, wenn sie nicht durch den ewigen Sohn Gottes und den Heiligen Geist gewirkt wäre. Gegenüber dem gnostischen Dualismus vermag Irenäus somit die Einheit Gottes ebenso wie die Einheit der Schöpfung und der Erlösung zu denken und zu verteidigen.

(90) Eine Form des „Monarchianismus“ (Betonung einer einzigen Herrschaft Gottes) versuchte den mit der Logoslehre anscheinend unweigerlich verbundenen Subordinatianismus dadurch zu überwinden, dass er ausgehend vom Gedanken der Inkarnation behauptete, in Jesus sei Gott selber Mensch geworden, der Sohn sei mithin eine Erscheinungsform (*modus*) des Vaters. Deshalb wurde diese Auffassung in der Neuzeit als „Modalismus“ bezeichnet. Besondere Wirkung entfaltete Sabellius (Anfang 3. Jh.), der im Rückgriff auf den in der Theaterpraxis und der Exegese gebräuchlichen Begriff der „Rolle“ bzw. der „Person“ (*prósôpon*) die Auffassung entwickelte, Gott habe sich in der Heilsgeschichte zunächst in der Person des Vaters als Schöpfer, dann in der Person des Sohnes als Erlöser und schließlich in der Person des Geistes als Lebensspender offenbart. Es gab freilich nicht nur diesen häretischen, sondern auch einen orthodoxen Monarchianis-

Modalis-  
mus

mus, der die Lehre des Konzils von Nizäa von der Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes vorbereitete.

Tertullian

(91) Der juristisch und rhetorisch geschulte nordafrikanische Theologe Tertullian (ca. \*160 ca. †220) hat sich gegen die häretischen Monarchianer gewandt und ihnen seinerseits eine durchdachte Trinitätskonzeption entgegengestellt. Dadurch hat er die theologische Sprache des lateinischen Westens um die entscheidenden Grundbegriffe bereichert. Tertullian hielt an der in der Heilsgeschichte offenbarten Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist als konkreten Gestalten (*personae*) fest, die dieselbe göttliche Substanz (*una substantia*) gemeinsam haben, sich aber dem „Grad“ (*gradus*), der „Form“ (*forma*) und der Erscheinungsweise (*species*) nach unterscheiden (Adversus Praxean 2,4; Fontes Christiani 34,106). Auf diese Weise konnte er Einheit und Verschiedenheit in Gott zusammen denken. Mit kaum zu übertreffender Präzision hat er formuliert: „Diese drei sind eins, nicht einer“ (*Qui tres unum sunt, non unus* [ebd. 25,1; Fontes Christiani 34,224]). Der bei Tertullian in seiner spezifischen Bedeutung erstmals belegte Begriff *trinitas* (ebd. 2,4; Fontes Christiani 34,106 u. ö.) soll die Unterschiedenheit in der Einheit zum Ausdruck bringen. Auf dieser Basis hat die westkirchliche Theologie die Formel *una substantia, tres personae* (eine Substanz, drei Personen) geprägt, die sich hier allgemein durchsetzte. Um ein sabellianisches Missverständnis des Personbegriffs zu vermeiden, hat der zum Christentum übergetretene Rhetor Marius Victorinus (\* um 280/90 † um 363) diese Formel umgeprägt und statt von Personen von „Subsistenzen“ gesprochen: *una substantia, tres subsistentiae* (eine Substanz, drei Subsistenzen). Mit dem von ihm geschaffenen Begriff „Subsistenz“ hat er den in der griechischen Trinitätstheologie seit Origenes gebräuchlichen Begriff „Hypostase“ ins Lateinische übersetzt.

(92) Die Bedeutung, die Tertullian für die theologische Entwicklung des Westens hat, kommt für den Osten dem in Alexandrien lehrenden Origenes (\* um 184 † um 254) zu. Er unterscheidet den Vater als Quelle der Gottheit und den gleichfalls ewigen, von diesem gezeugten Sohn als eigenständige existierende „Hypostasen“, wobei er Letzteren durch die Bezeichnung als „zweiter Gott“ (Contra Celsum 5,39) dem Vater, der allein ursprungslos ist, nachordnet. Auch der Heilige Geist, der die Rückkehr der gefallenen Menschen zu Gott bewirkt, wird als göttliche Hypostase verstanden. Die seinsmäßige Einheit von Vater, Sohn und Geist ist für Origenes deshalb so wichtig, weil nur sie die Einheit des Erlösungsgeschehens wirklich begründen kann: Obwohl Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist sich in ihrem Wirken unterscheiden, insofern der Vater für Origenes das Sein, der Logos das Vernünftig-Sein und der Heilige Geist das Heilig-Sein der vernünftigen Kreatur bewirkt, zielt dieses Wirken doch auf Eines hin, die Verähnlichung des Menschen mit Gott (De principiis 1,3,7).

Origenes

### *1.2 Die Formulierung der Trinitätslehre auf den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel*

(93) In die entscheidende Krise geriet die altchristliche Gotteslehre durch den alexandrinischen Priester Arius zu Beginn des vierten Jahrhunderts. Dieser ging von der absoluten Transzendenz Gottes sowie einem grundsätzlichen Dualismus von Gott und Welt aus, den er durch die Vorstellung eines Zwischenwesens, des Logos, zu überbrücken versuchte. In Auseinandersetzung mit ihm kam es nun nicht nur zu theologischen, sondern auch zu dogmatischen Klärungen. Die beiden Reichskonzilien des 4. Jahrhunderts, das von Nizäa (325) und das I. von Konstantinopel

Arianismus

Konzil von  
Nizäa

(381), haben in Auseinandersetzung einerseits mit dem Arianismus die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater wie andererseits mit den an Arius sich anschließenden „Pneumatomachen“ (Geistbekämpfern) die Göttlichkeit des Heiligen Geistes definiert. Die Aussage, dass der Sohn Gott ist und dass der Heilige Geist Gott ist, stellte aber nur die eine Seite der Trinitätslehre dar. Es war auch zu klären, wie sich die Göttlichkeit des Sohnes zur Göttlichkeit des Vaters und die Göttlichkeit des Heiligen Geistes zur Göttlichkeit beider verhält. Das Konzil von Nizäa hat sich nur im Hinblick auf das Verhältnis von Vater und Sohn geäußert und deren Wesenseinheit („Homousie“) gelehrt. Um den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater zu beschreiben und jegliche Vorstellung eines Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf abzuwehren, hat es auf die – wegen ihrer Konnotationen keineswegs unproblematische – biblische Rede von der Zeugung (vgl. Ps 2,7 in Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5) zurückgegriffen und gelehrt, der Sohn sei „gezeugt, nicht geschaffen“ (DH 125). Eine umfassende Klärung geschah erst auf dem I. Konzil von Konstantinopel. Sie setzt ihrerseits wieder eine intensive theologische Begriffsarbeit voraus, die sich zwischen diesen beiden Konzilien vollzog und vor allem mit den Namen der drei Kappadokier: Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa verbunden ist.

Basilius  
von  
Cäsarea

(94) Der Beitrag des Basilius von Cäsarea (ca. \*330 †379) besteht darin, dass er im Anschluss an Origenes die Dreiheit der Hypostasen und im Anschluss an Nizäa die Einheit des Wesens (*usia*) festhielt und zugleich den Unterschied von Einheit und Dreiheit in Gott zu denken ermöglichte. Das eine Wesen Gottes verwirklicht sich in drei Hypostasen. Diese Hypostasen werden durch Eigentümlichkeiten (*idiômata*) konkretisiert: Eigentümlichkeit des Vaters ist,

sein Sein niemandem zu verdanken, Eigentümlichkeit des Sohnes, vom Vater gezeugt zu sein, Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes, dass er aus dem Vater hervorgeht und nach dem Sohn und mit ihm erkannt wird. Auf diese Weise gelingt es, Einheit und Unterschiedenheit in Gott kohärent zu denken.

(95) Gregor von Nazianz (ca. \*330 †390), den die Ostkirche bis heute „den Theologen“ nennt, hat vor allem in seinen sog. Fünf Theologischen Reden (Fontes Christiani 22) seine Trinitätstheologie entwickelt. Noch stärker als für Basilius stand für ihn die Einheit Gottes im Vordergrund. Die Unterschiedenheit der drei Hypostasen erklärte er als erster ausschließlich aus dem Unterschied ihrer Ursprungsbeziehungen, die sich aus der Offenbarung Gottes ergeben: Der eine Gott differenziert sich demnach in Ungezeugtsein (*agennésia*), Gezeugtsein (*gennésia*) und Hervorgebrachtsein (*ekpóreusis*).

Gregor von  
Nazianz

(96) Gregor von Nyssa (ca. \*331/9 †394), der jüngere Bruder des Basilius, hat vor allem in seinen drei Büchern ‚Gegen Eunomius‘ einen Beitrag zur Klärung der Begrifflichkeit geleistet. Eunomius hatte im Rückgriff auf den Arianismus die Ungleichheit des Sohnes mit dem Vater behauptet, da er das Wesen Gottes als absolute Unbedingtheit auffasste und mit dem Begriff der *agennésia* vollständig definiert zu haben glaubte. Dadurch war aber die Gleichheit von Sohn und Geist, die nicht als nicht empfangen gedacht werden können, mit dem Vater ausgeschlossen. Im Gegenzug definierte Gregor das Wesen Gottes als in jeder Hinsicht unbegrenzt und unendlich und für menschliche Erkenntnis unausschöpflich.

Gregor von  
Nyssa

Das  
I. Konzil  
von  
Konstan-  
tinopel

(97) Das I. Konzil von Konstantinopel hat im Hinblick auf die Trinität ein Zweifaches getan. Zum einen hat es die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes ausgesprochen, indem es das nizänische Glaubensbekenntnis entsprechend erweiterte, zum anderen hat es durch ein Lehrschreiben die trinitätstheologische Begrifflichkeit geklärt. In der in das Nizänium eingefügten Passage verwandten die Väter ausschließlich biblische und nicht metaphysische Begriffe wie *homoúsios*: „und an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater (später eingefügt: und dem Sohn) hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten“ (DH 150). Der Heilige Geist wird zunächst mit dem alttestamentlichen Gottesprädikat als „Herr“ und als Lebensspender bezeichnet, um sein Gottsein und sein machtvolles göttliches Wirken auszusagen. Das Verhältnis von Vater und Geist wird im Anschluss an Joh 15,26 als „Hervorgehen“ des Geistes aus dem Vater beschrieben; der Geist steht wie der vom Vater „gezeugte“ Sohn in einer eigenen Ursprungsrelation zum Vater, die hier mit dem eher unbestimmten, aber biblischen Wort „Hervorgehen“ zum Ausdruck gebracht und an anderer Stelle als „Hauchung“ bezeichnet wird.

Doxologie

Das doxologische Motiv kommt in der Formulierung „der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird“ zur Geltung: Da dem Heiligen Geist die gleiche Anbetung und Verherrlichung wie dem Vater und dem Sohn gebührt, kommt ihm dieselbe göttliche Würde zu wie diesen. Mit dem Hinweis, dass der Geist durch die Propheten gesprochen hat, wird seine heilsgeschichtliche Stellung und zugleich die Einheit von Altem und Neuem Testament verdeutlicht.

(98) Das Konzil von Konstantinopel hat zugleich die Auseinandersetzungen um die adäquate Begrifflichkeit der Trinitätslehre abgeschlossen, indem es die unterschiedliche Terminologie der Griechisch sprechenden Ostkirche und der lateinischsprachigen Westkirche als übereinstimmend betrachtet hat. Dies geschah in einem umfangreichen Lehrdekret, dessen Text nicht erhalten, aber in seinen entscheidenden Passagen in einem Brief der Konstantinopler Synode an Papst Damasus und die Bischöfe des Westens von 382 bezeugt ist. Ursprünglich dürfte es so gewesen sein, dass das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis den Anhang zu diesem Lehrdekret des Konzils bildete. Während dieses für die Theologen bestimmt war und entsprechend technisch formuliert, richtet sich das Bekenntnis an die Gläubigen insgesamt. Nach dem Lehrdekret unterscheidet das Konzil das eine Wesen (*usia, substantia*) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und die drei vollkommenen Hypostasen (*hypostáseis, subsistentiae*) oder Personen (*prósôpa, personae*) Vater, Sohn und Heiliger Geist (vgl. Conciliorum oecumenicorum decreta/ Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1, Paderborn 1998, 28).

Ein Wesen – drei Personen

### *1.3 Augustinus als Abschluss der altkirchlichen westlichen Trinitätstheologie*

(99) Für die abendländische Theologie kommt über die geschilderte Entwicklung hinaus vor allem der Trinitätstheologie Augustins (\*354 †430) grundlegende Bedeutung zu, die dieser am ausgereiftesten in den fünfzehn Büchern seines Werkes „*De trinitate*“ entfaltete, an dem er etwa zwanzig Jahre gearbeitet hat. Die Absicht, die ihn dabei leitete, war es, die innere Stimmigkeit des biblischen Zeugnisses und des kirchlichen Dogmas nicht nur gegenüber

De trinitate

den Bestreitungen durch Häretiker, sondern auch für die nach Verständnismöglichkeiten suchenden Christen aufzuzeigen.

essentia

Zur Bezeichnung der Einheit Gottes hat er statt des seit Tertullian in der westlichen Theologie favorisierten Begriffs der Substanz (*substantia*) den des Wesens (*essentia*) vorgezogen. Denn nach der aristotelischen Kategorienlehre ist mit dem Begriff der Substanz notwendig derjenige der Akzidentien verbunden, der aber auf Gott keine Anwendung finden kann. Gottes Eigenschaften wie Absolutheit und Ursprünglichkeit, Herrlichkeit und Ewigkeit, Wille und Werk treten nicht zu seinem Wesen hinzu, sondern konstituieren es. Auf dieser Basis betont Augustinus die Einheitlichkeit des göttlichen Handelns: „Vater, Sohn und Geist, die von ein und derselben Substanz sind, der Schöpfer Gott, die allmächtige Trinität handelt unzertrennbar (*inseparabiliter*)“ (De trinitate 4,30). Diese Aussage hat in der Trinitätstheologie eine große Wirkung entfaltet, aber auf die Dauer die Gefahr heraufbeschworen, die Trinität heilsökonomisch funktionslos erscheinen zu lassen: Wenn immer nur gesagt wird, dass Gott in Schöpfung und Geschichte handelt, verblasst die differenzierte Sicht auf das unterschiedliche Wirken von Vater, Sohn und Geist.

relatio

(100) Augustinus hat aber nicht nur die Einheit Gottes neu zu bestimmen versucht, sondern auch die Dreiheit. Den missverständlichen Person-Begriff hat er nur zurückhaltend verwendet. Stattdessen hat er im Anschluss an Gregor von Nazianz den Begriff der Beziehung (*relatio*) vorgezogen, die aber nicht als Akzidents verstanden werden darf. Vater und Sohn bezeichnen eine ewige Beziehung, der Heilige Geist wird als das beide einende Band der Liebe interpretiert. Damit hat Augustin die spätere lateinische Trinitätstheologie maßgeblich befruchtet.



Darüber hinaus hat er versucht, durch kreatürliche Analogien das Ineinander von Einheit und Dreiheit in Gott als denkmöglich zu erweisen. Er griff zu diesem Zweck auf anthropologische Analogien zurück, wie sie sich der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes präsentieren. Bereits in seinen Bekenntnissen hat er auf den Zusammenhang von Sein (*esse*), Wissen (*nosse*) und Wollen (*velle*) hingewiesen und diesen als Analogie für die Trinität interpretiert (Confessiones 13,11). In „*De Trinitate*“ beschäftigt er sich ausführlich in den Büchern IX–XV mit solchen Ternaren. Im Vordergrund stehen Gedächtnis (*memoria*), Einsicht (*intelligentia*) und Wille (*voluntas*; z. B. *De trinitate* 10,1–12) oder Geist (*mens*), Erkenntnis (*notitia*) und Liebe (*amor*; z. B. *De trinitate* 9,5), die nach Augustinus zeigen, wie Einheit und Dreiheit wesensmäßig zusammengehören.

Analogien

#### 1.4 Die Bedeutung der altkirchlichen Trinitätslehre

(101) Beim Blick auf diese hier kurz und schematisch dargestellte Geschichte des Trinitätsdogmas in der alten Kirche dürfte deutlich geworden sein, worum es eigentlich geht. Es ging den großen Theologen des 3. bis 5. Jh. wie den Konzilien, die mit lehramtlicher Autorität zur Klärung beitrugen, nicht darum, Gottes Wesen in abstrakten philosophischen Begriffen auszusagen, sondern mittels der von ihnen aufgegriffenen und in spezifischer Weise umgebildeten philosophischen Begrifflichkeit das geschichtlich offenbarte trinitarische Wesen Gottes zu wahren.

Die  
Leistung  
der  
Trinitäts-  
theologie

offene  
Fragen

Freilich darf die Gefahr der Verselbständigung der abstrakten Begrifflichkeit nicht unterschätzt werden. Die Trinitätspekulation mittels philosophischer Begriffe könnte dazu führen, dass die so genannte immanente Trinität ein Eigenleben entwickelt und heilsökonomisch wie soteriologisch funktionslos wird. Vergleicht man die Schwierigkeit der Fragestellung und die Komplexität der verschiedenen Lösungsansätze, kann man nur erstaunt sein über die relativ kurze Frist, in der die alte Kirche zu einer endgültigen Klärung der Trinitätslehre gelangte. Entscheidend ist, dass die Trinitätslehre in der alten Kirche nie abstrakt betrachtet, sondern immer von der Erlösungslehre her entfaltet wurde.

## *2. Gegenwärtige Trinitätstheologie in ökumenischer Übereinstimmung*

reforma-  
torische  
Trinitäts-  
theologie

(102) Die Trinitätslehre, wie sie in der alten Kirche formuliert und in der mittelalterlichen Theologie weiterentwickelt wurde, bildet die selbstverständliche Basis auch der reformatorischen Theologie. Dies schloss freilich nicht aus, dass einzelne Strömungen der Reformation, die – anders als Luther und Calvin – die altkirchliche Lehrentwicklung in dieser Frage nicht akzeptierten, die Trinitätslehre ablehnten.

Hegel

(103) Während die Theologie der Aufklärung in Anpassung an den Zeitgeist das Trinitätsdogma teilweise wegzudeutieren suchte, hat Georg Friedrich Wilhelm Hegel (\*1770 †1831) dieses, freilich in spezifischer, in manchen Aspekten durchaus problematischer Umdeutung, zur Grundlage seiner Philosophie gemacht. Einer Hegel-Renaissance im 20. Jahrhundert ist es denn auch mit zu verdanken, dass die Trinitätstheologie einen neuen Aufschwung erlebt hat, und zwar in ökumenischer Breite. Eine mehr oder weniger selbstverständlich tradierte und, vor allem für die Glaubensvermitt-

lung, als schwierig betrachtete theologische Aussage wurde, wie in der Zeit der alten Kirche, als die Grundaussage der christlichen Theologie anerkannt.

Der reformierte Theologe Karl Barth (\*1886 †1968) hat die Trinitätslehre programmatisch in den „Prolegomena“ seiner „Kirchlichen Dogmatik“ entfaltet und deutlich gemacht, was trinitarische Selbstmitteilung Gottes bedeutet: „Gott selbst [ist] in unzerstörter Einheit, aber auch in unzerstörter Verschiedenheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein“ (Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zollikon-Zürich <sup>6</sup>1952, 310). Michael Schmaus (\*1897 †1993) hat als erster katholischer Theologe der neueren Zeit die Gotteslehre im ersten Band seiner „Katholischen Dogmatik“ (München 1938 u. ö.) konsequent trinitarisch angelegt. Karl Rahner (\*1904 †1984) hat später das „Axiom“ geprägt: „Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt“ (Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 115; ders., Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 328). Das Rahnersche Grundaxiom der Trinitätslehre bringt einen breiten Konsens gegenwärtiger Trinitätstheologie zum Ausdruck. Es geht davon aus, dass das Heil des Menschen im Letzten nichts anderes ist und sein kann als Gott selbst und nicht nur eine von Gott verschiedene geschaffene Gabe (*gratia creata*). Das Handeln Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist ist nur dann Gottes Heilshandeln, wenn die Menschen es dabei mit Gott selbst zu tun bekommen, wenn hier Gott selbst als der, der er an sich ist, für sie da ist. Die ökonomische Trinität würde jeden Sinn verlieren, wenn sie nicht zugleich die immanente Trinität wäre. Das entspricht letztlich dem soteriologischen Ansatz, der die Trinitätstheologie der Kirchenväter insgesamt ge-

Karl Barth

Michael  
SchmausKarl  
Rahner

prägt hat. Das schließt freilich ein, dass Gottes Gnade „nicht leer zu ihm zurückkehrt, sondern bewirkt, was er will, und all das erreicht, wozu er sie ausgesandt hat“ (vgl. Jes 55,11), also im Menschen wirksam ist und diesen innerlich verändert.

Hans Urs  
von  
Balthasar

(104) Von Kritikern wie etwa Hans Urs von Balthasar (\*1905 †1988) wurde an der Formulierung des Rahnerschen Axioms vor allem das „und umgekehrt“ insofern als problematisch empfunden, als diese Wendung die immanente Trinität mit ihrem ökonomischen Wirken zu identifizieren und die unableitbare Freiheit Gottes aufzuheben scheint. Gegen ein solches Missverständnis gilt es die Unableitbarkeit der göttlichen Selbstmitteilung zu betonen. Die immanente Trinität darf, nachdem Karl Rahner sie wieder heilsgeschichtlich zu verankern versuchte, nicht zu einem bloßen Anhängsel der ökonomischen Trinität werden. Damit stünde letztlich die soteriologische Bedeutung der ökonomischen Trinität auf dem Spiel. Denn diese gründet darin, dass Gott in der Heilsgeschichte als Vater, Sohn und Geist anwesend ist, der er von Ewigkeit ist. Die immanente Trinität ist keine nachträgliche logische Deduktion aus der ökonomischen Selbstmitteilung Gottes, sondern deren reale Voraussetzung, die freilich in Gottes heilsgeschichtlicher Selbstmitteilung erfahrbar geworden ist.

imma-  
nente und  
ökono-  
mische  
Trinitäts-  
theologie

(105) *Karl Rahners Grundaxiom trifft offenbarungsgeschichtlich zu: Die immanente Trinität ist nur in ihrer ökonomischen Selbstmitteilung erfahrbar.* Die immanente Trinität darf nicht in die ökonomische aufgelöst werden, ohne dass letztere ihre theologische Verankerung verlöre. Deshalb dürfen ökonomische und immanente Trinität nicht einfachhin identifiziert werden. Sie sind bei aller von Karl Rahner herausgearbeiteten Einheit mit Recht zu unterscheiden.

(106) Im Hinblick auf die Bestimmung des Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist hat es in den Ostkirchen und der Westkirche unterschiedliche Entwicklungen gegeben. Im ursprünglichen Text des I. Konzils von Konstantinopel (vgl. Nr. (97)) wird noch nichts über das Verhältnis des Geistes zum Sohn ausgesagt.

Um dieses näher zu bestimmen, hat die Westkirche in einem langwierigen Prozess das „Credo“ um die Aussage, dass der Geist aus dem Vater und dem Sohn (*filioque*) hervorgeht, erweitert. Dies führte zu einem erbitterten Konflikt mit der Ostkirche, die darin einen ungebührlichen Eingriff in den überkommenen Bekenntnistext sah.

filioque

Bis heute stellt diese Formulierung einen Unterschied zu den orthodoxen Kirchen dar. Während die Orthodoxen mit der Formulierung „aus dem Vater durch den Sohn“ besonders hervorheben wollen, dass Gott allein Ursprung und Quelle ist, soll mit dem „filioque“ besonders hervorgehoben werden, dass der wesensgleiche Sohn dem Vater gleichgestellt ist.

Dieses Grundanliegen wird in Ost und West trotz unterschiedlicher theologischer Begriffe und Denkmodelle gleichermaßen vertreten. Einen kirchentrennenden Unterschied bedeutet dies nicht.

(107) Wir stehen hier vor dem Geheimnis des unergründlichen Heilsratsschlusses Gottes, der sich uns in seinem Sohn geschenkt und uns im Heiligen Geist als seine Kinder angenommen hat. Das Geheimnis der Selbstmitteilung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist ist die zentrale Mitte des christlichen Glaubens. Es ist nicht a priori ableitbar aus dem menschlichen Denken, sondern nur a posteriori theologisch zu reflektieren und zu erschließen. Dabei wird der Geheimnischarakter nicht aufgehoben, sondern im

Gottes  
Geheimnis

Gegenteil verdeutlicht. Analogien aus der geschöpflichen Wirklichkeit, wie sie in der Theologie vor allem seit Augustinus immer wieder zur Erklärung der göttlichen Dreifaltigkeit herangezogen worden sind, können die Trinität nicht begründen, sondern nur nachträglich versuchen, zu einem Verstehen des Geheimnisses zu verhelfen.

### 3. Probleme gegenwärtiger Trinitätstheologie

Der Begriff  
der Person

(108) Bei allen Übereinstimmungen über die traditionellen Konfessionsgrenzen hinweg in der Neubewertung der Trinitätslehre zeigen sich – wiederum unabhängig von diesen Konfessionsgrenzen – zwei unterschiedliche Grundausrichtungen, die mit dem trinitätstheologischen Personbegriff zusammenhängen.

Der antike  
Begriff

(109) In der alten Kirche und in der scholastischen Theologie des Mittelalters verstand man unter Person bzw. Hypostase einen letzten Träger von Sein bzw. Tun („*principium quod*“). Als Wesen bzw. Natur hingegen wurde das bezeichnet, wodurch die Person bzw. Hypostase ist und tätig ist („*principium quo*“). Die Person bzw. Hypostase ist eine nicht mehr weiter zurückführbare und an andere nicht mitteilbare Wirklichkeit, eine von jedem anderen unterschiedene *Subsistenzweise*: dieser da, jener dort. Wendet man diesen ontologischen Personbegriff auf Gott an, dann wird damit zum Ausdruck gebracht, dass die eine göttliche Natur in drei verschiedenen Subsistenzweisen existiert.

(110) Von diesem klassischen ist der neuzeitliche Personbegriff zu unterscheiden, der freilich aus jenem hervorgegangen ist. Er bezeichnet ein selbstbewusstes, freies Aktzentrum, eine individuelle Persönlichkeit, ein Subjekt. Der Gedanke von drei so verstandenen Personen in einer göttlichen Natur kann sowohl logische als auch psychologische Probleme bereiten. Bedeutet die Übertragung des neuzeitlichen Personbegriffs in die traditionelle christliche Rede von den drei Personen im einen Wesen Gottes, dass es in Gott drei unterschiedliche Aktzentren und dementsprechend Selbstbewusstseine gibt?

Neuzeitliche  
Begriffe

(111) Auf diese Problematik versuchten Theologen des 20. Jahrhunderts eine Antwort zu geben. Sie taten es in unterschiedlicher Weise. Karl Barth etwa wollte, um die Vorstellung dreier Subjekte in Gott zu vermeiden, an Stelle von trinitarischen „Personen“ von göttlichen „Seinsweisen“ sprechen. Karl Rahner, der in diesem Vorschlag die Gefahr des Modalismus gegeben sah, zog es deshalb vor, unter Anerkennung des Barthschen Anliegens, von „drei distinkten Subsistenzweisen“ zu reden.

Die  
Diskussion  
im 20. Jh.

Andere Theologen sahen bzw. sehen jedoch kein Problem in der Verwendung des Personbegriffs und in der Betrachtung der göttlichen Personen als drei Subjekte. Sie werfen der anderen Position Modalismus vor und berufen sich für ihr Personverständnis auf den Personbegriff des philosophischen Personalismus, der Person nicht als in sich abgeschlossenes Subjekt versteht, sondern darauf abhebt, dass Person nur in Relation existiert, dass es Personalität nur in Inter-Personalität, Subjektivität nur in Inter-Subjektivität gibt.

Com-  
munio

Einige, die die Trinität als *communio* (Gemeinschaft) interpretieren und diese als gleichursprüngliche Einheit von Unterschiedenen verstehen, sehen darin ein Modell für das Miteinander der Menschen, vor allem in der als „Abbild der Trinität“ gedeuteten Kirche. Kritiker dieser Position berufen sich ebenso auf die altkirchliche Lehrentwicklung wie auf Karl Rahner und heben darauf ab, dass diese Sicht der Trinität den Vorrang Gottes des Vaters vor dem Wort und dem Geist verkenne und letztlich in einen Tritheismus münde.

Notwen-  
dige Dis-  
kussionen

(112) Es ist nicht das Anliegen dieses Textes, diese Probleme zu lösen. Er möchte vielmehr auf die große Bedeutung der Trinitätstheologie in der neueren Theologie hinweisen und die Diskussion über die unterschiedlichen Ansätze und Sichtweisen der Trinitätstheologie der theologischen Auseinandersetzung überlassen. Die Trinitätstheologie arbeitet notwendigerweise mit einem abstrakten Vokabular, dessen primäre Zielsetzung allerdings nicht die präzise Bestimmung Gottes ist, sondern vielmehr der Korrektur missverständlicher oder falscher Vorstellungen über Gott, letztlich also der Wahrung des göttlichen Geheimnisses dienen soll. Jede begriffliche Aussage trifft nur einen Aspekt des unbegreiflichen Geheimnisses und bedarf daher – unbeschadet der darin ausgesagten Wahrheit – der Ergänzung.

#### 4. Monotheismus christlich – jüdisch – islamisch

(113) Das Christentum weiß sich mit dem Judentum und, ohne das geistliche Band mit dem Stamme Abrahams (vgl. NA 4) dadurch zu relativieren, mit dem Islam einig im Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, wie sie in Dtn 6,4 („Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig.“) bzw. in Sure 112 des Koran („Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der



Undurchdringliche ...“) zum Ausdruck kommt. Jedoch hat die Anerkennung Jesu Christi als „Herr“ (kýrios) und die konsequente Herausbildung des trinitarischen Bekenntnisses den christlichen Glauben von Seiten des Judentums dem Verdacht ausgesetzt, in ein polytheistisches Gottesverständnis zurückgefallen zu sein. Die scharfe Ablehnung des christlichen Trinitätsglaubens durch den Islam geht möglicherweise darauf zurück, dass Muhammad diesen Glauben in einer stark tritheistisch geprägten Form kennen gelernt hat. In der zitierten Sure 112 wird jegliche „Zeugung“ und jegliches „Gezeugt-Werden“ in Gott abgewiesen. Auch wenn sich diese oder ähnliche Formulierungen ursprünglich gegen den vorislamischen Polytheismus richteten, so wurden sie doch später und werden noch heute als auch gegen den trinitarischen Glauben der Christen gerichtet verstanden.

(114) Im Dialog mit Judentum und Islam wird die christliche Theologie herausstellen, dass das trinitarische Bekenntnis nach christlichem Selbstverständnis die allen drei Religionen gemeinsame monotheistische Grundüberzeugung keineswegs verlässt, sondern die spezifisch christliche Ausprägung des Monotheismus darstellt. Sie wird darauf hinweisen, dass die Trinitätslehre nicht primär auf einer abstrakten Spekulation gründet, sondern auf dem Glauben an die Auferweckung und Erhöhung Jesu sowie auf dem Bekenntnis zu ihm als dem „Herrn“ und zu seiner bleibenden Gegenwart im Heiligen Geist, die das Gottesverständnis entscheidend vertieft haben. Sie wird schließlich daran erinnern, dass dem Christentum diese Gemeinsamkeit mit den monotheistischen Religionen so wichtig war und ist, dass es Deutungen des Glaubens an den dreieinen Gott in Richtung eines Drei-Götter-Glaubens (Tritheismus) immer abgelehnt hat und ablehnt. Sie wird aber auch nicht ver-

hehlen, dass es auf der anderen Seite ein Verständnis von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist lediglich als Erscheinungsweisen des einen Gottes als ungenügend und verkürzend empfunden hat und empfindet.

(115) Ob es für Juden und Muslime Anknüpfungspunkte für ein trinitarisches Gottesverständnis gibt, etwa in den alttestamentlich-jüdischen Aussagen von der göttlichen Weisheit und der Einwohnung Gottes (Schekina) oder in der ausgeprägten muslimischen Engellehre bzw. in dem Gedanken des unerschaffenen Koran, kann die christliche Theologie nicht entscheiden. Sie kann mit dem Hinweis auf solche Phänomene vielleicht zeigen, dass auch diese Religionen Ansätze zu einem „konkreten Monotheismus“ aufweisen.

Schließlich wird die christliche Theologie deutlich machen, dass das trinitarische Gottesverständnis kein anderes Ziel hat, als den Glauben an den einen Gott, den das Christentum mit Judentum und Islam teilt, zu vertiefen. Nach christlicher Auffassung ist die Trinitätslehre die Voraussetzung dafür, dass die Menschen in Jesus Christus Gott dem Vater begegnen und dass das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn nicht von ihnen, sondern von Gottes Geist gewirkt ist.

Da christliches Gebet sich immer an den dreieinen Gott richtet, stößt gemeinsames Beten von Christen, Juden und Muslimen auf grundsätzliche Schwierigkeiten. Diese machen es unumgänglich, dass bei multireligiösen Feiern – nach dem Modell des Friedensgebetes in Assisi – die Vertreter der verschiedenen Religionen zwar am gleichen Ort, aber nicht gemeinsam, sondern jeweils für sich aus ihren eigenen Traditionen heraus beten (vgl. Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe [Arbeitshilfen 170], Bonn 2003, 19).

## AUSBLICK

### Zur systematischen Entfaltung der Trinitätslehre

(116) Nach dem hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh 17) ist die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater und die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn die Vollendung des Heilswerkes Jesu Christi. Jesus betet zum Vater: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast. Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war“ (Joh 17,3–5). In diese gegenseitige Verherrlichung werden die Gläubigen durch den Heiligen Geist einbezogen (vgl. Joh 16,13–15). Er ist und wirkt die konkrete Vergegenwärtigung der Verherrlichung von Vater und Sohn in der Kirche und in der Welt. Der Zielpunkt des trinitarischen Bekenntnisses ist also nicht eine Lehre *über* Gott, sondern die Verherrlichung Gottes. In der Liturgie findet dies vielfältigen Ausdruck, im „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“ ebenso wie in der Formel, mit der die Orationen abgeschlossen werden, und in der Doxologie am Ende des Eucharistischen Hochgebets: „Durch ihn [Jesus Christus] und mit ihm und in ihm ist dir, Gott, allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Herrlichkeit und Ehre jetzt und in Ewigkeit. Amen.“ Diese Verherrlichung des dreieinen Gottes verleiht der zuversichtlichen Hoffnung auf das in Jesus Christus angebrochene und durch den Heiligen Geist vermittelte Heil und das Leben der Welt Ausdruck.

Das ewige  
Leben

Verherr-  
lichung  
Gottes

Mensch-  
liche  
Freiheit

(117) Die Anerkennung der Herrlichkeit Gottes durch den Menschen bedeutet keine Demütigung des Geschöpfes. Sie setzt den Menschen vielmehr zu wahren Menschsein frei, das nicht von seiner Leistung abhängig ist, und vollendet ihn. Die Ankunft der Gottesherrschaft in Jesus Christus bedeutet keine Entfremdung und Unterdrückung des Menschen, sondern befreit ihn zu echter Liebe. Die Trinitätslehre erweist sich als die Aufdeckung der Voraussetzungen der Botschaft Jesu vom Anbruch der Gottesherrschaft.

Konkreter  
Monothe-  
ismus

(118) Es ist die Einheit und Einzigkeit Gottes, die sein Wesen ausmacht. Die Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes umfasst freilich auch die Erkenntnis dessen, den der Vater gesandt hat und der mit dem Vater eins ist. Sie ist nur möglich durch die Hineinnahme in diese innergöttliche Einheit, die der Heilige Geist, die göttliche Liebe in Person, ermöglicht und bewirkt, der zugleich auch die Einheit der Menschen untereinander eröffnet und schafft. Die Offenbarung des dreifaltigen Gottes ist die Offenbarung des tiefsten, der Welt verborgenen Wesens der Einheit und Einzigkeit Gottes, die ihrerseits die Einheit der Kirche und durch sie die Einheit der Menschheit begründet. Der christliche Glaube bekennt also nicht einen abstrakt-einen und einzigen Gott, sondern den dreieinigen Gott. Im Anschluss an den Tübinger Theologen Johann Evangelist Kuhn (\*1806 †1887) bezeichnet man die Trinitätslehre in Anlehnung an Hegel deshalb als „concrete[n] Monotheismus“ (Katholische Dogmatik, Bd. 2, Tübingen 1857, 498).

Gottes  
Liebe

(119) Der Blick auf das hohepriesterliche Gebet Jesu ermöglicht es auch, die unterschiedlichen Verwirklichungsweisen des einzigen göttlichen Wesens verstehend nachzuvollziehen. Es unterscheidet in der Bewegung der Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht, drei verschiedene Relationen: Der Vater ist der Gebende und Sendende, der ur-

sprungslose Ursprung der Liebe. Der Sohn ist der Empfangende, der alles vom Vater empfängt. Aber er empfängt nicht, um zu besitzen, sondern um weiterzuschicken. Er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Im Heiligen Geist schließlich werden die Gläubigen in diese Dynamik hineingenommen. Er ermöglicht und verwirklicht die Annahme der göttlichen Liebe. „Im Heiligen Geist als dem Gott in uns können wir den Gott über uns, den Vater, als denjenigen erkennen, der im Sohn der Gott unter uns ist“ (Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 276).

(120) Insofern Liebe nicht anders verstanden werden kann denn als ursprüngliches Geben (Vater), vermittelndes Weitergeben (Sohn) und dankbares Empfangen (Geist), hat das trinitarische Bekenntnis für den christlichen Glauben eine innere Plausibilität. Es bleibt freilich ein Geheimnis, insofern das freie Geschenk der Liebe nicht im Vorhinein abgeleitet, sondern nur als Geschehenes in seiner inneren Logik eingesehen werden kann. „Die Logik der Liebe hat gerade in ihrer unableitbaren und unergründlichen Freiheit ihre innere Stimmigkeit und Überzeugungskraft“ (W. Kasper, a.a.O., 375).

(121) Dieses Verständnis Gottes bleibt nicht ohne Folgen für das Wirklichkeitsverständnis. Wenn Gott keine monolithische Einheit ist, sondern Leben in Fülle, liebendes Sichverströmen, dann kann dieses Gottesverständnis nicht ohne Konsequenzen für das Wirklichkeitsverständnis bleiben. Die Befürchtung, jedes Einheitsverständnis sei totalitär und führe notwendig zur Unterdrückung von Unterschieden, und die daraus abgeleitete Forderung, um der Freiheit willen müsse jedes Denken der Einheit abgelehnt werden, geht deshalb an dem Wirklichkeitsverständnis vorbei, das durch die trinitarische Gotteslehre eröffnet wird. Der Glaube an den dreieinen Gott eröffnet vielmehr eine Sicht der Wirk-

Das  
Verständ-  
nis der  
Wirklich-  
keit

lichkeit, für die Einheit und Unterschiedenheit sich nicht ausschließen, sondern wechselseitig bedingen.

„Gott ist  
Liebe“

(122) Der „Katholische Erwachsenenkatechismus“ (Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985, 85) fasst dies treffend zusammen: „Letztlich ist das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Auslegung des Satzes: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16b). Dass Gott von Ewigkeit her in sich Leben und Liebe ist, bedeutet seine Seligkeit und begründet für uns Menschen inmitten einer Welt des Todes und des Hasses unsere Hoffnung. Wir dürfen im Glauben wissen, dass die letzte und tiefste Wirklichkeit Leben und Liebe ist und dass uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist Anteil an dieser Wirklichkeit geschenkt ist“.