

Der dreieinige Gott

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2000. "Der dreieinige Gott." In Evangelischer Erwachsenenkatechismus: glauben, erkennen, leben, edited by Manfred Kießig, Lothar Stempin, Horst Echternach, and Hartmut Jetter, 6., völlig neu bearb. Aufl., 221-32. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



Der dreieinige Gott



Kaum ein Gegenstand des christlichen Glaubens erscheint heute als so rätselhaft, ja verstiegen wie das Bekenntnis zu Gott dem Dreieinigen. Bewundern die einen die spekulative Kunst, mit der die christlichen Denker die Einheit Gottes und die Gottheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist zusammenzubringen suchten, so sind andere abgestoßen von dem paradoxen Rechenexempel $3=1$ und $1=3$ und sprechen ironisch von einem »Begriffswunder« oder »Hexeneinmaleins«. Scheint es schon schwer genug, in der modernen Welt überhaupt noch an Gott zu glauben, so erscheint die Zumutung, diesen einen Gott in der Dreigestalt von Vater, Sohn und Geist zu erkennen, vollends als verwirrend und abschreckend. Wird dadurch nicht die einfache und klare Botschaft des Jesus von Nazareth verdunkelt? Baut man dadurch nicht Hürden für ein lebendiges Gottvertrauen auf, anstatt den Menschen den Weg zum Glauben zu erleichtern? Muss man außerdem durch eine Trinitätslehre den interreligiösen Dialog so erschweren, zumal diese für Judentum und Islam immer ein Stein des Anstoßes gewesen ist, weil sie darin den Glauben an den einen Gott nicht mehr erkennen konnten?

Informationen

1. Nicht Mathematik, sondern gelebter Glaube

Viele Menschen sprechen im Gebet, das doch an Gott gerichtet ist, direkt Jesus Christus an. Und keineswegs glauben sie nur an einen fernen Gott, »der in einem unzugänglichen Licht wohnt und den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann« (1 Tim 6,16). Sie vertrauen vielmehr darauf, dass Gott sich in Jesus Christus, in dem, was er gesagt und getan hat, so in der Welt gezeigt hat, wie er wirklich ist, und dass er sich im Kreuzestod Jesu radikal auf diese Welt und ihre Abgründe eingelassen hat, statt sich vornehm fern zu halten. Und sie vertrauen darauf, dass sich auch in der Gegenwart (wie in allen Zeiten und Räumen) in vielfältigen Erfahrungen des Glaubens, des Trostes, der Erneuerung, der Gemeinschaft, der Hoffnung, der Sehnsucht nach Gerechtigkeit wirklich Gott als wirksam erweist, so wie er in Jesus wirksam gewesen ist. Solche Gottesgegenwart wird im Neuen Testament als »Heiliger Geist« bezeichnet.

Dass es wirklich Gott ist, der in dieser Weise seiner Welt nahe kommt, das versucht die Trinitätslehre auf den Begriff zu bringen.

Auch in der evangelischen Kirche hat die Anrufung des dreieinigen Gottes in der Liturgie ihren festen Platz. Gottesdienste beginnen »im Namen« des dreieinigen Gottes, und das Apostolische Glaubensbekenntnis fasst den christlichen Glauben in trinitarischer Form zusammen. Dasselbe gilt für das Nicänische Glaubensbekenntnis, das die drei großen Konfessionsfamilien (evangelische, römisch-katholische und orthodoxe Kirchen) miteinander verbindet. Besonders wichtig ist aber, dass die Taufe »im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« vollzogen wird. Wenn das keine leere Formel bleiben soll, muss ihre Bedeutung bedacht werden. Genau das geschieht in der Trinitätslehre.

2. Biblische Hintergründe

Das Neue Testament enthält keine ausgeführte Trinitätslehre. Diese ist vielmehr das Resultat eines langen Reflexionsprozesses, in dem sich die Christen der ersten Jahrhunderte darüber klar zu werden versuchten, was ihr Bekenntnis zu Jesus Christus eigentlich für ihren Glauben an Gott bedeutete. Natürlich verwendeten sie dazu die philosophischen Begriffe und Weltanschauungen ihrer Zeit. Dennoch waren sie angetrieben von Motiven, die auch heute noch Gehör verdienen. Sie konnten zurückgreifen auf folgende Ansätze trinitarischen Denkens im Neuen Testament:

a) Das Verhältnis Jesu zu Gott dem Vater: Ungewöhnlich häufig und innig spricht Jesus Gott als seinen Vater an, verwendet sogar die vertrauliche Anrede »Abba« (Mk 14,36) und stellt sich damit in eine einzigartige Vater-Sohn-Beziehung zu ihm. Diese Beziehung wird nach Jesu Taufe im Jordan von der Stimme aus dem Himmel ausdrücklich kundgetan: »Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe« (Mt 3,17) und wird angesichts von Jesu Kreuzestod sogar vom heidnischen Hauptmann erkannt: »Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen« (Mt 27,54). Vater und Sohn kennen sich gegenseitig (vgl. Mt 11,27); das Johannesevangelium spricht sogar von ihrer Einheit: »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30). In dieser besonderen Nähe zu Gott ist es begründet, dass Jesus als der exklusive, authentische und autoritative Offenbarer und Ausleger des Gotteswillens verstanden wird (Bergpredigt!). Die Nähe äußert sich aber auch darin, dass Jesus Sünden vergibt, was doch ausdrücklich Gott vorbehalten ist (Mk 2,7). So wie in der patriarchalen Großfamilie der (erstgeborene) Sohn die Autorität des Vaters repräsentiert, so vergegenwärtigt und verwirklicht Jesus Gottes Willen. Deshalb kann gesagt werden, dass mit ihm, seinem Reden und Handeln Gottes verheißene Rettung für sein Volk definitiv eingetroffen, »Gottes Reich« bzw. das »Himmelreich« angebrochen ist.

b) Jesus als »Herr« und als »Gott«: Konnte all dies noch als hymnische Steigerung von Aussagen über einen herausragenden Menschen aufgefasst werden, so gibt es im Neuen Testament Ansätze, die tendenziell darüber hinausgehen. So etwa, wenn nicht nur Jesu Empfängnis und Geburt den Charakter des Wunderbaren erhalten, sondern überhaupt seine Existenz vor seinem irdischen Leben gedacht wird, besonders eindrucksvoll im berühmten Johannesprolog, wo Jesus mit dem göttlichen »Logos« (Wort) identifiziert wird: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott« (Joh 1,1). Hier wie an wenigen anderen Stellen im Neuen Testament (Joh 1,18; 20,28; Röm 9,5; Tit 2,13; 2 Petr 1,1; 1 Joh 5,20) wird Jesus selbst ausdrücklich als »Gott« bezeichnet. Dass dieser für Juden nicht mehr akzeptable Weg in der Folge weiter beschritten wurde, ist stark gefördert worden dadurch, dass in den Evangelien, besonders bei Lukas, Jesus bevorzugt als »Herr« (kyrios) bezeichnet und angesprochen wird; denn »kyrios/Herr« war in der weit verbreiteten griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel (ebenso wie noch heute in der deutschen Lutherbibel) der Ausdruck für den Gottesnamen. → Jesus S. 189ff.

c) Der Heilige Geist als eigenständige Instanz neben Jesus: In einer heute kaum mehr vorstellbaren Weise verstanden die frühchristlichen Gemeinden sich selbst aus der Erfahrung der Gegenwart des göttlichen Geistes. Dass es dieser Geist ist, der das Bekenntnis zu Jesus als dem »Herrn« motiviert, den Glauben daran wirkt (vgl. 1 Kor 12,3) und Menschen zu einer neuen Gemeinschaft zusammenführt, wird gleichsam als Geburtsszene der Kirche erzählt im Pfingstbericht der Apostelgeschichte (Apg 2). Der entscheidende Ausgangspunkt für alle Versuche, den Geist nicht nur als eine Kraft Gottes oder Christi in der Welt, sondern als eigenständige und gleichrangige Handlungsinstanz neben Christus aufzufassen, sind aber gewiss die Aussagen über den »anderen Paraketen« (Luther übersetzt: »Tröster«), den Jesus gemäß dem Johannesevangelium kurz vor seiner Verhaftung den Jüngern für die Zeit seiner »Erhöhung« verheißt: »Wenn der Tröster kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir« (Joh 15,26) und »euch in alle Wahrheit leiten« (16,13). Der Geist vertritt also gewissermaßen Jesus, nimmt seine Stelle ein. Das kann er deshalb, weil Jesu Wirken selbst als vom Geist inspiriert und geleitet verstanden wird: Erst als nach der Taufe im Jordan der Geist auf ihn herabkommt (vgl. Joh 1,32; Mt 3,16), beginnt er seine Wirksamkeit. → Heiliger Geist S. 497ff.

d) Dreigliedrige Formeln: Freilich wäre es wohl kaum zur Ausbildung einer Trinitätslehre gekommen, wenn nicht immer wieder dreigliedrige Formeln »Vater, Sohn und Geist« in gleichrangigem Nebeneinander genannt hätten. Die wichtigste davon ist sicherlich der Taufbefehl: »Tauft sie im Namen (Singular!) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28,19). Die Bedeutung

dieses Textes ist auch deshalb kaum zu überschätzen, weil er im Zusammenhang der Taufe als des Ursprungsereignisses des christlichen Lebens steht und damals wie heute dabei rezipiert wird. So erinnert die Liturgie immer wieder an die Aufgabe, die Dreieinigkeit des einen »Namens« zu denken.

3. Geschichtliche Entwicklung

Bis zur vollen Ausbildung einer Trinitäts-Lehre blieb noch ein weiter Weg.

a) Um ca. 200 n.Chr. gab es zwar erste Versuche, die Gottheit Jesu begrifflich näher zu bestimmen. Obwohl es aber in der jüdischen wie in der heidnischen Tradition durchaus nicht ungewöhnlich war, eine Mehrzahl von »Instanzen« in der einen Gottheit zu denken (etwa die göttliche »Weisheit« oder der göttliche »Name«), waren diese Versuche noch geprägt von dem Interesse, aus Gottes innerem Wesen eine Pluralität strikt fern zu halten. Im Wesentlichen gab es zwei Modelle:

- Der »Adoptionismus« sah Jesu besondere Würde darin begründet, dass er bei der Taufe von Gott zum Sohn »adoptiert« worden sei.
- Nach dem »Modalismus« sind Vater, Sohn und Geist hingegen nur verschiedene Erscheinungsweisen Gottes in der Welt. In Wirklichkeit ist Gott aber ununterscheidbar Einer. Manche dachten sogar, dass sich Gott gewissermaßen aus der Vatergestalt in die Sohngestalt und schließlich in die Geistgestalt verwandelt habe. Wie konnte dann aber Jesus zu seinem »Vater« gesprochen haben?

Beide Versuche hatten gemeinsam, dass sie Gott streng als *einen* dachten und Sohn und Geist durch Unterordnung letztlich von ihm unterschieden. Das Bild von der Adoption konnte zwar die besondere Würde des Menschen Jesus erklären, aber nicht, wie er als unüberbietbarer und endgültiger Offenbarer der göttlichen Wahrheit zu verstehen ist.

b) Die Christusgestalt schillerte zwischen Göttlichkeit und Geschöpflichkeit. Der entscheidende Streit brach aus, als am Anfang des 4. Jahrhunderts in Alexandria der Priester Arius die Göttlichkeit Jesu bestritt: Jesus ist zwar ein einzigartiges Geschöpf, das von Gott vor der Schöpfung der Welt geschaffen ist und ihm als Vorbild für die Erschaffung der Menschen diente, aber er ist eben Geschöpf – und nicht Gott. Dann aber kann er – so schlossen Arius' Gegner sofort – auch Gott nicht vollkommen erkennen, und wir können nie gewiss sein, dass uns in Jesu Wort und Werk wirklich Gott begegnet. Im Jahr 325 wurde Arius' Lehre deshalb auf dem Konzil von Nicäa (nahe Konstantinopel, dem heutigen Istanbul) verworfen und feierlich erklärt, Jesus Christus sei mit Gott »wesenseins«. Damit begann jedoch erst der eigentliche Streit. Denn hatte man damit jetzt nicht zwei Götter? Oder verschmolzen jetzt nicht umge-

kehrt Vater und Sohn zu einer ununterscheidbaren Einheit? Die Lage wurde noch komplizierter, als etwa drei Jahrzehnte später einige libysche Bischöfe zwar die volle Gottheit des Sohnes zu akzeptieren bereit waren, den Heiligen Geist aber nur als unselbständige göttliche Kraft verstehen wollten.

c) Die religiöse Sprengkraft solcher Überlegungen brachte der Kirchenvater Athanasius auf die Formel: »Wenn uns in der vom Heiligen Geist bewirkten Begegnung mit Christus nicht wirklich und wesentlich Gott begegnet, wie er in sich selber ist, dann werden wir im Glauben nicht wirklich Gottes teilhaftig, dann sind wir nicht wirklich erlöst«. Die Ausbildung der Trinitätslehre verdankt sich also nicht einer Lust an paradoxen Rechenexempeln, sondern einem tief empfundenen religiösen Interesse. Schwierig war es aber, Gott in sich dreifaltig zu denken, ohne seine Einheit zu zerstören. Dies gelang durch die Formel: Gott hat *ein* »Wesen«, das sich in drei ewigen »Seinsweisen« oder »Personen« verwirklicht. Jede dieser Personen ist ganz (also nicht etwa nur zu einem Drittel) Gott, sie unterscheiden sich aber voneinander darin, wie sie einander gegenüberstehen: Der Vater ist »ungezeugt«, er »zeugt« den Sohn und lässt den Geist »hervorgehen«. Das göttliche Heilswerk von der Schöpfung bis zur Vollendung bewirken aber alle drei »Personen« gemeinsam: So wie alles, was ist, »durch das Wort« (also Christus) entstanden ist (Joh 1,3) und schon vor dem ersten Schöpfungstag »der Geist Gottes über den Wassern schwebte« (1 Mose 1,2), so ist auch der Weg Jesu von Anfang an bis zum Kreuz und zur Auferstehung vom Heiligen Geist begleitet, und wir können nicht an Christus glauben außer durch den Heiligen Geist. → Hl. Geist S. 497ff.

d) Der große lateinische Kirchenvater Augustinus war sogar der Überzeugung, dass sich in der Schöpfung »Spuren der Trinität« finden lassen. Besonders im menschlichen Geist entdeckte er Strukturen, die ihm eine Art Abbild der Dreieinigkeit darzustellen schienen: Gedächtnis, Intellekt und Wille sind drei unterschiedliche Vermögen, die aber die Einheit des Geistes nicht aufheben. Die Gottebenbildlichkeit, die die besondere Würde des Menschen ausmacht, ist dann eine Trinitätsebenbildlichkeit. Mit solchen Überlegungen wollte Augustinus verdeutlichen, dass »Dreieinigkeit« kein in sich widersprüchlicher, sondern durchaus ein vernünftiger Gedanke ist. Augustinus legte auch den Satz »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,16) trinitarisch aus: So wie zur Liebe ein liebendes und ein geliebtes Wesen und das Geschehen der Liebe selbst gehören, so ist der Heilige Geist die Liebe, mit der Vater und Sohn sich wechselseitig lieben.

e) Die Reformatoren haben das altkirchliche Bekenntnis zum dreieinen Gott ausdrücklich übernommen, haben sich aber gegen die immer subtiler gewordenen trinitätstheologischen Spekulationen gewandt: »Die Geheimnisse der Gottheit sind besser anzubeten als zu erforschen« (Melanchthon). Die Trinitäts-

lehre ist ganz der reformatorischen Kernfrage der »Rechtfertigung allein aus Glauben um Christi willen« zugeordnet und soll zeigen, dass Gott sich rückhaltlos und bedingungslos für das Heil der sündigen Menschen entschieden hat: Weil es wirklich Gott war, der sich am Kreuz für uns hingegeben hat, darum müssen wir nicht mehr einen anderen, gnadenlosen Gott befürchten, gleichsam hinter dem Gott, der sich in Christus als liebender offenbart hat, sondern können darauf vertrauen, dass die Liebe Gottes letztes Wort ist.

f) Schon im Reformationsjahrhundert gab es radikale Kritik an der Trinitätslehre: Sie zerstöre die Einheit Gottes und mache aus dem vorbildhaften Menschen Jesus ein bizarres gott-menschliches Mischwesen. Noch lauter wurden kritische Stimmen in der Aufklärung: Die Trinitätslehre erschien als Teil einer antiquierten Dogmatik, die nur auf kirchlicher Autorität beruhe und sich auf dem unparteiischen Forum der Vernunft nicht verteidigen lasse. Auch sei sie für die Orientierung im Leben völlig nutzlos: »Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen« (Immanuel Kant). Ganz ähnlich hatten auch einige Vertreter des Pietismus die Bedeutung der Trinitätslehre für das individuelle Glaubensleben sehr gering veranschlagt.

g) Wenn im 20. Jahrhundert die Lehre vom dreieinen Gott eine überraschende Wiederbelebung erfuhr, so geschah das nicht, um das Rad der Geschichte hinter die Moderne zurückzudrehen. Auf ihre Weise wollten alle neuen Versuche, Gott als Drei-Einen zu denken, etwas »fürs Praktische machen«. Sie wollten helfen, die religiösen Erfahrungen als von Gott selbst bewirkte Begegnungen mit dem Gott zu deuten, der sich in Jesus Christus zugänglich gemacht hat, und sie wollten die abstrakte Vorstellung von einem erhabenen, aber fernen Gott »überm Sternenzelt« (Schiller) verhindern, der aus sicherer Distanz die Geschicke der Menschen wie mit Marionettenfäden lenkt und an ihnen nicht wirklich Anteil nimmt.

4. Was ist das für ein Gott?

Was bedeutet es aber für unser Gottesverständnis, wenn wir Gott nicht abstrakt als Gott (oder auch: als Vater), sondern konkret als Vater, Sohn und Geist erfahren und bekennen? Was ist das für ein Gott, der Vater, Sohn und Geist ist?

a) Gott der Vater: Wenn Jesus Gott als seinen »Vater« anspricht und die Jünger lehrt, dasselbe zu tun, dann erscheint Gott nicht als neutraler Urgrund alles Seienden oder in gleichsam nackter Allmacht als jemand, der willkürlich über seine Geschöpfe verfügt. Das Bild des Vaters – kulturgeschichtlich ver-

standen im Sinne des Oberhauptes einer patriarchalen Großfamilie und nicht im Sinne des erwachsenen männlichen Mitglieds einer modernen Kleinfamilie – offenbart Gottes umfassende Fürsorge für seine Geschöpfe, seine innere Verbundenheit mit ihrem Wohlergehen. Nicht dass die Menschen damit der Verantwortung für ihr Leben beraubt wären, es nimmt sie im Gegenteil der Vater-Gott so ernst, dass sie sich vor ihm verantworten müssen. Sie können dieser Verantwortung aber ohne Angst entgegenblicken; denn sie dürfen auf seine väterliche Güte und seine Vergebung vertrauen, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden ist.

b) Gott der Sohn: Dass Gott nicht nur Vater, sondern auch Sohn ist, hat für das Gottesverständnis kaum zu überschätzende Konsequenzen. Wort, Werk und Schicksal Jesu sind nicht nur die Geschichte eines Menschen, sondern von Gott selbst kann ohne diese Geschichte nicht angemessen gesprochen werden. Was etwa Gottes Allmacht bedeutet, kann nicht mehr unabhängig davon verstanden werden, dass Jesus die radikale Ohnmacht des Kreuzes erduldet hat. Gottes Allmacht bedeutet dann nicht, dass ihn die Abgründe und Schrecken der kreatürlichen Existenz unberührt lassen, sondern dass er fähig und willens ist, sich diesen Schrecken selbst auszusetzen und seinen Geschöpfen in diesen Abgründen solidarisch nahe zu sein. Nicht einmal der Tod, schreibt Paulus (Röm 8,38f.), kann uns von der Liebe Gottes trennen. Ebenso wenig erschließt sich Gottes Gerechtigkeit abgesehen davon, dass Jesus am Kreuz die verheerenden Folgen der menschlichen Sünde auf sich genommen und die Menschen dadurch mit Gott versöhnt hat. Weil Gott Sohn ist, tritt uns – mit Luthers entscheidender reformatorischer Einsicht gesprochen – Gottes Gerechtigkeit nicht nur als der Spiegel unseres Versagens gegenüber. Im Spiegel des Angesichts Christi erkennen wir vielmehr, dass Gott uns seine Gerechtigkeit nicht strafend vorhält und vorenthält, sondern sie uns schenkt, indem er uns trotz unserer Sünden annimmt. Deshalb geht es nicht zu weit, Jesus als das menschliche Antlitz Gottes zu bezeichnen. Dieses Antlitz ist keine bloße Maske, hinter der sich der eigentliche Gott verbirgt. Es offenbart Gott so, wie er ist. Das heißt aber nichts anderes, als dass von Gott unabhängig von seiner menschlichen Gestalt nicht angemessen geredet werden kann. Umgekehrt bedeutet das für die Menschen, dass sie durch Christus in einer unüberbietbaren und unverbrüchlichen Weise Gott nahe sind. Dies ist zum Ausdruck gebracht, wenn etwa Bachs Weihnachtsoratorium, das die Menschwerdung Gottes feiert, mit den Worten endet: »Bei Gott hat seine Stelle das menschliche Geschlecht«.

c) Gott der Heilige Geist: Das Neue Testament sieht Gott im Heiligen Geist den Menschen so nahe, dass sie in ihrem Herzen das in Christus erschiene Heil individuell erfahren. Dieser Geist öffnet die Augen und Herzen der

Menschen für Jesus als den Offenbarer Gottes und füreinander als »Kinder Gottes«. Paulus beschreibt die Gemeinschaft der Christen einmal (1 Kor 12) als einen vom Geist Gottes durchdrungenen und belebten sozialen »Leib Christi«, den Menschen mit den verschiedensten Begabungen gemeinsam bilden, wobei die üblicherweise gering geachteten Fähigkeiten genauso »Gaben des Geistes« sind wie die hoch angesehenen. Dass Gott selbst Heiliger Geist ist, heißt dann, dass er nicht nur Gemeinschaft schenkt, sondern auch Gemeinschaft ist. Gott öffnet sich für andere, weil er gleichsam in sich selbst gesellig ist. Gott ist keine »absolute Persönlichkeit«, die einsam in sich selber ruht, sondern ein Beziehungsgeschehen, das über sich hinausdrängt und immer neue Beziehungen sucht. Gott ist Geist (Joh 4,24), das heißt dann auch: Gott erschließt sich jedem und jeder einzelnen in einer besonderen Weise. Wie Gott bei uns ankommt, wie wir Gott subjektiv erfahren, das ist nicht zweitrangig gegenüber der (vermeintlich) objektiven Lehre. Das in Jesus erschienene neue Leben breitet sich »im Geist« in die verschiedensten Bereiche aus und nimmt eine große Vielfalt der konkreten Gestalten an. Wenn der Geist es ist, der »lebendig macht« (1 Kor 15,45), dann ist dieses »Leben im Geist« durch einen Reichtum an Formen und eine Offenheit für vielfältige Beziehungen gekennzeichnet. Das »Reich Gottes« kann dann keine Monokultur sein. Die Vielfalt der individuellen Gotteserfahrungen stellt keinen Mangel dar, dem man durch Reglementierung abhelfen muss, sondern einen Reichtum, aus dem immer wieder neue Gotteserfahrungen erwachsen können. In dieser Perspektive ist auch die ökumenische Vielfalt der Konfessionen (und der verschiedenen Gruppen innerhalb der Konfessionen) eine »Gabe des Geistes«.

Hintergründe

1. Drei göttliche »Personen«?

Fast selbstverständlich spricht man in der Regel von den drei göttlichen »Personen«. Dies ist aber, wie schon die Theologen der Alten Kirche wussten, keineswegs unproblematisch; denn damit wird eine Analogie zu menschlichen Individuen fast unvermeidlich, und es entsteht der Eindruck von drei eigenständigen göttlichen Aktzentren. Auch abgesehen davon, dass der Geist sich diesem Modell schlecht einfügen will, wird dadurch die Einheit Gottes fraglich. Deshalb bevorzugen viele Theologen den abstrakteren Ausdruck »Seinsweisen«. Das besagt zwar mehr als die (oben geschilderte) »modalistische« Unterscheidung dreier göttlicher »Existenzweisen« in der Welt, da es eine Dif-

ferenzierung in Gott selbst bezeichnet, aber es lässt doch tendenziell die Eigenständigkeit von Vater, Sohn und Geist unbestimmt. Hier zeigen sich Grenzen des begrifflich Aussagbaren, die etwa Augustinus dazu bewogen haben, den Person-Begriff zwar zu verwenden, aber nur, »um überhaupt etwas zu sagen und nicht gänzlich zu verstummen«. Wenn freilich schon menschliche Personen in der neueren philosophischen Anthropologie nicht als voneinander unabhängige Substanzen, sondern (unbeschadet ihrer unverlierbaren Eigenwürde) als Beziehungswesen verstanden werden, die zu sich selbst kommen über ihre und in ihren Beziehungen zu anderen, dann könnte auch Gottes Einheit als ›Beziehungsgeschehen‹ (Gemeinschaft) dreier ›Personen‹ gedacht werden, die ihre Wirklichkeit in diesen ihren wechselseitigen Beziehungen haben. Mindestens eine Schwierigkeit bleibt dabei aber: Im strengen Sinne können wir uns nur den Sohn, das menschliche Antlitz Gottes, nach Analogie einer menschlichen Person vorstellen.

2. Ein »persönlicher Gott«?

Wenn heute Meinungsforschungsinstitute herausfinden wollen, inwieweit die religiösen Vorstellungen der Zeitgenossen noch christlich geprägt sind, fragen sie nach dem Glauben an einen »persönlichen Gott«. Stillschweigend unterstellt ist dabei die Überzeugung: Der christliche Gott ist Person (Singular!). Bis weit in die Neuzeit hinein hat die christliche Theologie aber diese Formulierung bewusst vermieden und nur von den drei göttlichen »Personen« (im Plural!) gesprochen. Damit sollte vermieden werden, dass die Rede von Gott als Person gleichsam eine vierte, die anderen überbietende ›Super-Person‹, eben den einen Gott, einführt und damit die Dreiheit der göttlichen ›Personen‹ entwertet. Gegen diesen Gedanken wurde schon bald auch von philosophischer Seite eingewandt, dass Gott unzulässig verendlicht werde, wenn er als eine den menschlichen Personen nur gegenüberstehende einzelne ›Super-Person‹ gedacht wird. Auch ein wirkliches Eingehen Gottes in die irdische Realität, wie sie die Lehre von der Gottheit des gekreuzigten Christus zum Ausdruck bringt, ist so kaum aussagbar. Die Rede vom »persönlichen Gott« kann also missverstanden werden im Sinne eines allmächtigen Über-Vaters, der die Welt aus sicherer Ferne leitet – ein Bild, gegen das sich die neuzeitliche Religionskritik mit Recht gewandt hat. Gleichwohl enthält diese Rede ein Wahrheitsmoment, das festgehalten zu werden verdient: Sie betont gegenüber Gottesbildern, die in Gott nur ein namen- und gestaltloses Numen (Heiliges) zu erkennen vermögen, dass Gott uns persönlich begegnet, dass er sich kenntlich, benennbar und ansprechbar macht. Angesichts dessen spricht man besser von ›persönlichen Zügen‹ Gottes, wie sie namentlich in der Gestalt Jesu zur Anschauung kommen.

3. »Vater« und »Sohn« – ein Männergott?

Mit Recht wird häufig betont, dass wir als Menschen auf Bilder aus unserer menschlich-keatürlichen Erfahrungswelt zurückgreifen müssen, wenn wir von dem überweltlichen Gott sprechen wollen. Ein solches Reden ist ebenso unzureichend wie unvermeidlich, jedenfalls dann, wenn nicht das mystische Schweigen als das einzig angemessene religiöse Verhalten übrig bleiben soll. Derartige Aussagen bringen dann zwar etwas Wirkliches über Gott zur Darstellung, aber immer nur in metaphorischer Form. Besonders prekär wird dies, wenn von Gott in Bildern aus dem personalen Bereich die Rede ist. Denn von menschlichen Personen kann immer nur unter den Bedingungen der Geschlechterdifferenz gesprochen werden: Sie sind männlich oder weiblich. Diese Differenz wird dann unweigerlich auch in das Reden von Gott eingetragen. Nun sind die für das Christentum maßgeblichen (biblischen und theologiegeschichtlichen) Texte aber in einer Zeit entstanden, in der das Geschlechterverhältnis ohne Zweifel patriarchalisch, d.h. im Sinne männlicher Dominanz gestaltet war. Deshalb wundert es nicht, dass von Gott bevorzugt in männlichen Bildern gesprochen wurde. Gewiss ist immer wieder betont worden, mit dem Vater-Namen sei keineswegs die Annahme verbunden, dass Gott männlichen Geschlechts sei. Aber besonders feministische Theologinnen haben in den vergangenen Jahrzehnten den Nachweis geführt, dass patriarchale Strukturen sehr viel tiefer im Fundament der christlichen Gottesrede und Theologie verwurzelt sind, als dass sie mit der bloßen Versicherung von Gottes Übergeschlechtlichkeit entfernt werden könnten. Das gesamte Sprach- und Vorstellungsfeld von Gottes »Herr«-schaft etwa wurde als patriarchal kritisiert. Erinnert wurde aber auch daran, dass die Eignung von Frauen für das ordinationsgebundene kirchliche Amt lange Zeit nicht nur deshalb bestritten worden ist, weil Jesus eben nur Männer zu Aposteln eingesetzt habe, sondern vor allem deshalb, weil Gott notwendigerweise in Gestalt eines Mannes Mensch geworden sei.

Höchst umstritten ist, welche Konsequenzen aus dieser Einsicht in die patriarchale Prägung der religiösen Sprache gezogen werden sollen. Manche fordern, das Reden von Gott um weibliche Metaphern zu erweitern, um so das Ungleichgewicht auszugleichen. So wird etwa von Gottes »Mütterlichkeit« gesprochen oder darauf verwiesen, dass das hebräische Wort für »Geist« weiblichen Geschlechts sei und der Geist im Alten Testament deutlich weibliche Züge aufweise. Andere warnen vor diesem Schritt, weil dadurch in das Gottesbild verstärkt sexuelle Züge eingetragen werden, und plädieren stattdessen dafür, bei der Übertragung der als verbindlich erachteten traditionellen »männlichen« Metaphern auf Gott dafür Sorge zu tragen, dass deren patriarchale Anklänge abgestreift werden. Wieder andere weisen darauf hin, dass solche Probleme die Grenzen eines personalen Redens von Gott sichtbar machten, und bringen »unpersönliche« Formeln wie »Sein-selbst« oder »Seinsgrund« ins Gespräch.

Für diese Diskussion kann die Trinitätslehre an mindestens einer Stelle von Bedeutung sein. Wenn Gott nämlich nur als trinitarisches Beziehungsgeschehen gedacht werden kann, dann ist damit jedenfalls der Gedanke eines patriarchalen Allmachtsgottes, der alles andere schafft und seiner Macht bedingungslos unterwirft, ebenso ausgeschlossen wie die Vorstellung einer unpersönlichen Kraft.

4. Ein ökumenischer Streit: das »Filioque«

Da sich evangelische und römisch-katholische Theologie in der Trinitätslehre kaum unterscheiden, ist es wenig bekannt, dass einer der wichtigsten Gründe der Trennung zwischen den westlichen und den östlichen (orthodoxen) Kirchen in der Trinitätslehre liegt. Im ursprünglichen griechischen Text des »Nicäno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses« (NC) von 381 heißt es nämlich vom Heiligen Geist, dass er »vom Vater ausgeht«. Nun betonte der lateinische Kirchenvater Augustinus, dass der Geist »der Geist des Vaters und des Sohnes« sei und Vater und Sohn in Liebe verbinde; deshalb müsse er auch in Ewigkeit »von beiden hervorgehen«. In den folgenden Jahrhunderten gelangte dann nach und nach die Formel »der vom Vater und vom Sohn (lateinisch: »filioque«) ausgeht« in den lateinischen Text des NC (päpstlich endgültig anerkannt im Jahr 1014). Als das in der Ostkirche bekannt wurde, protestierte diese sofort gegen die einseitige Veränderung des gemeinsamen Bekenntnisses und gegen die ihres Erachtens unstatthafte Unterordnung des Geistes unter den Sohn. Seit dem Patriarchen Photios im 9. Jahrhundert wird bis heute immer wieder vorgebracht, dass dadurch die geistliche Wirklichkeit der Kirche gering geachtet werde. Die römische Überordnung des Klerus über die Laien, aber auch ein protestantischer Individualismus wird auf das »Filioque« zurückgeführt. Umgekehrt wurde im Westen immer wieder moniert, dass in der ostkirchlichen Frömmigkeit und Theologie der Geist Christus überstrahle und in den Schatten stelle. Hinter diesem Konflikt steht eine sehr tief reichende Differenz im Blick auf die Gotteserkenntnis: Betonte der Westen die Erschlossenheit des Wesens Gottes in der Heilsgeschichte, so dass Jesu Sendung des Geistes an die Jünger (vgl. Joh 20,22) den Rückschluss auf den ewigen Hervorgang des Geistes aus dem Sohn notwendig machte, so hielt der Osten am Geheimnischarakter des Wesens Gottes inmitten seiner Offenbarung fest, der es verbietet, mehr über die Trinität zu sagen, als die Heilige Schrift selber wissen lässt, und Joh 15,26 heißt es eben nur: »der Geist, der vom Vater ausgeht«.

Nach langen Jahrhunderten der Polemik haben erst die verstärkten ökumenischen Kontakte seit etwa einhundert Jahren wieder Bewegung in die Frage gebracht. Erleichtert wurde dies dadurch, dass in der westlichen Theologie die Trinitätslehre auf neue Grundlagen gestellt wurde; dabei konnten auch die eigenen Traditionen kritisch überprüft werden. Manche westliche Kirchen, so die Altkatholiken und z.T. die Anglikaner, verzichteten mittlerweile auf die Rezipierung des »Filioque«; in der römisch-katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen ist die Diskussion noch nicht abgeschlossen. Da die unterschiedlichen Positionen bereits in der ungeteilten Kirche bestanden und akzeptiert wurden, brauchen sie auch heute kein Grund zur Kirchentrennung mehr zu sein.

Erfahrungen

Trinitarisches Lob im Gottesdienst: Wogegen sich der Verstand wehren möchte, das geht oftmals in Gebeten und Liedern wie selbstverständlich über die Lippen: Christen rufen ihren Gott als dreieinigen an. Wie sein Dank und seine Bitte immer zu neuen Aussagen drängen, so sucht der Christ nach immer neuen Zugängen zu Gott und anderen Wegen, seine Gotteserfahrung auszudrücken. In vielen Gebeten wechselt die Anrufung Gottes beinahe wahllos ab zwischen ›Vater, Sohn und Geist‹. Diese Erfahrungen des Gebetes, die manchen Menschen Schwierigkeiten machen, zeigen, wie sehr Gott und Jesus austauschbar werden und sich in ihrem Gegenüber zu uns nicht trennen lassen. Viele Gebete, an Gott Vater gerichtet, werden beschlossen mit den Worten »durch Jesus Christus, unseren Herrn«.

Trinität in der Kunst: Es liegt nahe, für die Trinität im Gottesbild des Christentums symbolische Darstellungen zu suchen.

Besondere Verbreitung fand das gleichseitige Dreieck, meist umgeben von einem Strahlenkranz: die Drei, die doch Eines sind. Neben Bilder der Einheit treten solche der Dreiheit. Besonders bekannt wurde die Ikone des russischen Malers Rubljew (um 1410). Sie zeigt drei Engel mit jugendlichem Aussehen, die bei Abraham zu Tisch sitzen (1 Mose 18), vor sich Brot und Kelch, die Gaben des Sakramentes. So kommt Gott ›dreifaltig‹ zu den Menschen und führt – wie damals bei Abraham – heraus aus der Ausweglosigkeit.

Im Westen haben sich zwei andere Arten der Bilder gefunden: Gott Vater als gekrönter alter Mann umfängt von oben her das Kreuz, an dem der Sohn hängt. Über beiden schwebt in Gestalt der Taube der Geist. Dieses Bild – »Gnadenstuhl« genannt nach Hebr 9,5 – macht besonders deutlich, mit welcher Liebe sich Gott ›der Vater‹ der Welt zuwendet, und das auch in Leid und Tod.

Am häufigsten zeigt das Mittelalter die Trinität als zwei nebeneinander sitzende bärtige Männer. Vom Betrachter her der rechte und ältere ist der Vater; »zu seiner Rechten«, also vom Betrachter her links sitzt der Sohn. Über beiden schwebt die Taube.

Literatur

Forte, B.: Trinität als Geschichte, 1989.

Koller, D.: Trinitarisch glauben, beten, denken, 1999.

Marti, K.: Die gesellige Gottheit, 1989.

Moltmann, J.: In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 1991.

Mühling-Schlapkohl, M.: Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott, 2000.

Panikkar, R.: Trinität, 1993.