

“Würdige Wunden”-Kreuz, Trinität und Theodizee: Überlegungen anlässlich eines Beitrags von Michael Welker, am Beispiel Zinzendorfs

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2007. “Würdige Wunden”-Kreuz, Trinität und Theodizee: Überlegungen anlässlich eines Beitrags von Michael Welker, am Beispiel Zinzendorfs.” In *Gegenwart des lebendigen Christus: Festschrift für Michael Welker*, edited by Günter Thomas and Andreas Schüle, 193–206. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.



»Würdge Wunden« – Kreuz, Trinität und Theodizee

ÜBERLEGUNGEN ANLÄSSLICH EINES BEITRAGS VON MICHAEL WELKER,
AM BEISPIEL ZINZENDORFS¹

1. DIE NEUZEITLICHE KRITIK AM TRINITÄTS- DOGMA UND AM ALLMACHTSGOTT

Zwei zentrale Momente der traditionellen Gestalt des christlichen Gottesverständnisses sind in der Neuzeit zweifelhaft geworden: die Trinitätslehre und die göttliche Allmacht. Die Trinitätslehre ist ein »Glasperlenspiel«, das steht für ihre Gegner fest, ein logisch paradoxes »Begriffswunder« (Harnack), eine erkenntnistheoretisch im Sinne Kants »überschwängliche« Spekulation, ein religiös vorwitziges Eindringen in die Geheimnisse Gottes, ohne Bedeutung für die religiöse Lebensdeutung, anachronistisches Produkt der Hellenisierungsepoche des Christentums ohne Verbindlichkeit und Orientierungskraft für die Gegenwart. Und die (sei es als kompatibel mit dem trinitarischen Konzept, sei es theistisch als rationale Alternative zu diesem verstandene) Vorstellung eines Allmachtsgottes, der die Welt gut geschaffen hat und weise lenkt und regiert, ist zwar in Leibniz' »Theodizee« noch einmal ingeniös durch umfassende Integration der Erfahrungen des Übels verteidigt worden; diese Synthese hielt aber weder den theoriegeschichtlichen Entwicklungen (in Richtung auf antispekulative Erkenntniskritik) noch den mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen (Zerbrechen eines theonom fundierten Weltvertrauens angesichts »sinnlosen« Leidens) stand: Ein allmächtiger Gott, der Leiden zulässt oder gar schafft, ist entweder zynisch oder schwach.

Auffälligerweise hat diese Kritik die Agenda auch der Verteidigung des christlichen Gottesverständnisses bestimmt. Es gehört zum breiten theologischen Konsens, dass die Trinitätslehre nur dann als sachgemäß gelten kann,

¹ Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Seminare »Theodizee« und »Pietismus«, die ich im WS 2006/07 in Augsburg abgehalten habe (letzteres interdisziplinär zusammen mit dem germanistischen Kollegen Joachim Jacob im Rahmen des Elitestudiengangs »Ethik der Textkulturen«), für vielfältige Anregungen.

wenn sie nicht als spekulatives »Glasperlenspiel«, sondern als Explikation der im Glauben an Jesus Christus angelegten theologischen Konsequenzen gefasst wird. Und auch im Blick auf die göttliche Allmacht wird weithin betont, dass Gott der Welt und dem darin waltenden Leiden nicht ungerührt gegenüber steht, sondern in die Welt eingeht, sich ihr aussetzt »bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz« (Phil. 2,8). Ein Verständnis von Allmacht, das diese Ohnmacht ausblendet und ausgrenzt, erscheint in diesem Lichte als abstrakt und unangemessen.

Unverkennbar laufen die Fäden also in der *Christologie* zusammen. Die Trinitätslehre ist der begriffliche Ausdruck der Einsicht, dass alles, was es von Gott zu sagen gibt, rückgebunden sein muss an die ›Geschichte Jesu Christi‹, die ihrerseits ›in der Kraft des Geistes‹ geschah und heilswirksam ausstrahlt. Ausnahmslos alle inhaltlichen Bestimmungen über das göttliche Sein und das göttliche Handeln müssen über diesen Zusammenhang vermittelt werden. Es gibt also beispielsweise kein angemessenes Verständnis der Schöpfung ohne das Kreuz. Und es gibt kein theologisch verantwortbares Reden von der göttlichen Allmacht, das nicht die Ohnmacht des Gekreuzigten einschließt. Christologisch fokussierte Trinität und Theodizee gehören zusammen. Dies muss sich in der Entfaltung der Trinitätslehre widerspiegeln; umgekehrt muss aber auch die Frage nach der göttlichen Güte angesichts des Leides im Horizont jenes Gottesverständnisses gestellt werden, das in der Trinitätslehre thematisiert wird.

2. »DEN LANGEN ATEM DES GLAUBENS VERSTEHEN«: MICHAEL WELKERS ANSATZ EINER »BIBLISCH ORIENTIERTEN« TRINITÄTS- LEHRE IM HORIZONT DER THEODIZEEFRAGE

Michael Welker hat diesen elementaren Zusammenhang in einem neueren Beitrag als Ansatzpunkt für eine Hermeneutik eines »biblisch orientierten« trinitarischen Redens von Gott zur Geltung gebracht.² Zunächst zeigt er auf, dass eine primär an der Allverursachung orientierte Gottesvorstellung weder Anfechtungserfahrungen angesichts von Katastrophen wie dem Tsunami von Weihnachten 2004 gewachsen ist, noch den biblischen Darstellungen des schöpferischen Handelns Gottes gerecht wird. Diese Darstellungen

² Welker, Michael, »Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre«, in: Weth, Rudolf (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 110–128 (das Zitat in der Abschnittsüberschrift: 112). Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf diesen Beitrag.

belegen freilich nicht nur ein komplexeres Verständnis der Schöpfungswirklichkeit³ (näherhin was das Verhältnis von göttlichem und kreatürlichem schöpferischem Handeln betrifft), sondern sie weisen auch insofern über sich hinaus, als sie die Schöpfungswirklichkeit von einer tiefen Ambivalenz geprägt sehen, die durch einen abstrakt schöpfungstheologischen Zugang und eine naive Allmachtsfrömmigkeit nicht aufzulösen ist. Die destruktiven Konsequenzen dieser Ambivalenz werden, so Welker weiter im Anschluss an Überlegungen Luthers und Moltmanns, am Kreuz Christi sichtbar. Die Kreuzestheologie behandelt also nicht »völlig andere Erfahrungsbereiche« (118) als die Schöpfungstheologie; vielmehr ist das Kreuz »eine Offenbarung der Mächte und Gewalten dieser Welt in ihrem höchsten Triumph und in ihrer tiefsten Trennung von Gott« (119). Welker radikalisiert diese Einsicht, indem er darauf hinweist, dass bei der Kreuzigung Jesu die »guten Mächte« Religion, Recht, Politik, öffentliche Moral und Meinung ... gegen die Gegenwart Gottes in Jesus Christus zusammen[wirken]« (120). Damit wird das destruktive Potenzial auch der guten Schöpfungskräfte erkennbar. Das Kreuz offenbart »die ›Nacht der Gottverlassenheit‹ nicht nur für Jesus selbst – sondern auch für die ganze Welt« – »in der Todesstunde Jesu, aber auch als eine beständig[e] Bedrohung für alle Zeit« (ebd.). Wegen der Ohnmacht und Pervertierbarkeit auch der »guten Absichten und besten Ordnungen« (ebd.) kann Rettung nur von Gott selbst kommen. Die Auferweckung Jesu erweist ihre »wahre Macht«, ihre »rettende Kraft«, ihre »Lebensnotwendigkeit ... erst vor dem Hintergrund des Kreuzes« (ebd.) als Gottes neuschöpferische Überwindung der der Welt innewohnenden zerstörerischen Mächte. Diese Überwindung geschieht aber »auf eine machtvoll-unscheinbare Weise, nicht durch einen großen Paukenschlag« (121). Die Auferstehung ist freilich kein isoliertes Mirakel im Sinne einer physischen Wiederbelebung, sondern sie konstituiert eine Gegenwart des Auferstandenen und Erhöhten »in alle[n] Zeiten und Weltgegenden« (122). Diese Gegenwart »verwirklicht sich« in »vielen – auch kleinen – Zeichen der Liebe, der Heilung, der Vergebung, der Zuwendung, der Annahme, der Suche nach Gerechtigkeit und Wahrheit« (ebd.).

Die Unscheinbarkeit dieser Zeichen kann jedoch die universale Bedeutung des göttlichen Rettens fragwürdig machen. »Ist das Leben und Wirken Jesu Christi nicht zu klein, um überzeugend das schöpferische und neuschöpferische Wirken Gottes prägend zum Ausdruck zu bringen?« (123). Erst auf diesem »Niveau des Fragens« ist nach Welker »die Ebene der zu entfaltenden Trinitätslehre« erreicht (ebd.). Denn es ist der Heilige Geist, in

³ Vgl. dazu schon: Welker, Michael, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995.

dessen Kraft die »Gegenwart des Auferstandenen die Schöpfung neuschöpferisch durchdringt« (ebd.). Gottes neuschöpfendes Handeln erfasst zwar die ganze Schöpfung, ist aber nicht als »ubiquitär flächendeckende Gegenwart des Geistes in jeder Raum-Zeit-Stelle des Universums« (124) zu denken, sondern als vom Geist gewirkte Durchdringung und Belebung der Schöpfung »mit dem in Christus offenbar gewordenen Leben und dem in ihm erkennbar gewordenen Heilswillen Gottes« (ebd.). Insofern dieser Heilswille (»Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen und wahre, universale Gotteserkenntnis«, ebd.) bereits in der Tora offenbart ist, »bestätigt« der Geist in seinem Wirken »die Absichten des Gesetzes« (ebd.). Mit dieser Überlegung bindet Welker die geistgewirkte Ausbreitung neuen Lebens an die in der Erwählung Israels verbürgte Schöpfertreue Gottes zurück.

Deutlich erkennbar ist Welkers Interesse, die Einheit des göttlichen Handelns nicht nur abstrakt zu postulieren, sondern als differenzierten und interdependenten Zusammenhang von Schöpfung, Errettung und Vollendung konkret zu beschreiben. Die »innere«, trinitarische Differenzierung Gottes korreliert daher mit der Komplexität des göttlichen Welthandelns. Welker steht damit in der langen Tradition neuzeitlicher Theologie, das trinitarische Dogma (wo es nicht gänzlich als »Begriffswunder« abgetan wird) als begrifflichen Ausdruck der Implikationen des göttlichen Welthandelns für das Gottesverständnis zu dechiffrieren, d. h. die sogenannte »immanente« Trinität von der sogenannten »ökonomischen« her zu entfalten. In wie auch immer unterschiedlicher Gestalt dies geschehen ist und geschieht, Konsens besteht doch weithin über die Aufgabe, Gottes Einheit so zu denken, dass die komplexe, auf Christus zentrierte Vielfalt seines Weltwirkens ihr nicht »modalistisch« äußerlich bleibt. Das Reden vom dreieinigen Gott muss mithin rückgebunden bleiben an die Offenbarungen vom Welthandeln Gottes, das sich verdichtet in Jesus Christus, dem auferweckten Gekreuzigten, an dessen Bild sich in der Kraft des Geistes der Glaube ausrichtet. Das betrifft gerade auch die *Form* dieses Redens. Prüfstein der Trinitätstheologie ist daher, zugespitzt gesagt, inwieweit sie als Gestalt einer *theologia crucis* erkennbar ist.

Diesen doppelten Zusammenhang zwischen Trinität und Kreuz sowie zwischen Sprachform und Inhalt will ich im Folgenden durch einen Seitenblick auf ein besonders extremes (und darum besonders aussagekräftiges) Beispiel illustrieren, nämlich Zinzendorfs zweite, der Trinität gewidmete Homilie über die Herrnhuter »Wundenlitaney«. Dabei will ich zeigen, dass gerade die (damals wie heute) besonders anstößigen Aspekte dieser Texte – namentlich ihre grelle, ungehemmte Körperlichkeit, ihr fast obszönes, befremdlich freudiges Ausleuchten der körperlichen Leiden Jesu – Ausdruck einer hoch reflektierten Inkarnations-, Kreuzes- und Erlösungstheologie ist, die noch in der Sprachform jene Scham- und Standesgrenzen niederreißt, die von der Gemeinschaft mit dem Heiland trennen können.

3. »DU HEILIGE DREYEINIGKEIT / SEY FÜR DAS LAMM GEBENEDEYT« – ZINZENDORFS AUSLEGUNG DER »WUNDENLITANEY«

Die »Litaneey zu den Wunden des Mannes« der Herrnhuter Brüdergemeine gehört sicherlich zu den ungewöhnlichsten Dokumenten nicht nur der Liturgie-, sondern überhaupt der Christentumsgeschichte.⁴ Der 1747 entstandene, wohl nicht ausschließlich auf Zinzendorf zurückgehende, aber von ihm im Entscheidenden geformte Text ist ein herausragendes Zeugnis der sogenannten »Sichtungszeit«, d. h. jener Phase in der Formierungszeit der Brüdergemeine, die durch emotionale, sprachliche und lebensweltliche Radikalisierung der für die Herrnhuter Bewegung typischen Christusfrömmigkeit charakterisiert war, von deren extremsten Ausprägungen sich Zinzendorf selbst und mehr noch seine Nachfolger im Rückblick distanzieren, ohne freilich die Grundintention preiszugeben.

Die »Wundenlitaneey« hat die Gestalt eines im Wechselgesang vorzutragenden Lobpreises der Kreuzeswunden Jesu. Nach einem – Kyrie, Gloria und Agnus Dei eigentümlich verschränkenden – Anfangsruf (»AVE, AGNUS DEI. Christe, Eleison! Gloria, PLEURAE [= Seitenwunden]!«), der am Ende der Litanei wiederholt wird und diese also rahmt, und einer trinitarischen, durch Liedverse unterbrochenen Anrufung Gottes, die in den Lobruf mündet »Du heilige Dreyeinigkeit! Sey für das Lamm gebenedeyt«, wird in der Folge das Lamm selbst angesprochen und zunächst um Bewahrung vor diversen Anfechtungen – u. a. »vor aller eigenen Gerechtigkeit«, aber namentlich auch »vor der unblutigen Gnade, vor unbebluteten Herzen, vor aller Schönheit ohne Blut-Strich« – gebeten, ehe in einer langen Sequenz von Wechselgesängen durch den ersten Chor jeweils Aspekte des Leidens Christi aufgerufen werden, denen der zweite Chor mit inhaltlich korrespondierenden Gebetsrufen antwortet. Dabei wechselt die Perspektive von der persönlichen Adressierung Jesu (»Deine schmerzliche Erstgeburt«, »Deine heilige erste Wunde«) über die direkte Anrede an die vom Leiden gekennzeichneten Körperteile Jesu (»Ihr Ritzen von der Dornen-Kron«, »Blasse Lippen«, »Speicheltrieffender Mund«, »Du großes Seiten-Loch«) bis hin zur allgemeinen, durch Epitheta vielfältig variierten Anrufung der »Wunden JESU« (z. B. »klare«, »funkelnde«, »saftige Wunden JESU«), die in die eschatologische Bitte mündet: »Am Ende aller Noth / Ölt uns ein, ihr Wunden roth.« Daran schließt sich ein Bekenntnis zu »der Augen [Christi] Todten-

⁴ Abgedruckt in: Zinzendorf, Nikolaus L. von, *Hauptschriften Bd. 3: Reden während der Sichtsungszeit in der Wetterau und in Holland*, hg. von Beyreuther, Erich/Meyer, Gerhard, Hildesheim 1963, o. S.

Strich, des Mundes Speichel-Trauffe, des Leichnams Feuer-Tauffe« etc. an, mit der Aussicht, dermaleinst »den Leib[,] für mich verwundt, ... in meinem Fleisch [zu] schauen, und in der Nähe [zu] grüssen die Maal an Händ und Füßen.« Die Antwortrufe des zweiten Chores beziehen teilweise im Stichwortanschluss biblische Worte auf die evozierten physiologischen Details des Leidens Jesu (»Speicheltriessender Mund, / Dass du niemand ausspeyen müssest« [vgl. Offb. 3,16]), teilweise bitten sie in eigentümlicher Vermengung von allegorischer Auslegung und drastischer Konkretion um die heilsame Applikation dieser Leidensdetails (»Dein Schweiß im BußKampfe / Dünst uns über Leib und Seele«; »Blasse Lippen, / Küßt uns aufs Herz«; »Blutiger Schaum vom Rücken, / Wasch uns unsre Füße. // Zerschwitzte Haare, / Troknet sie!«; »Du grosses Seiten-Loch, / Beherbergt die ganze Welt!«); im weiteren Fortgang formulieren sie (häufig in Ich-Form) kommentarhaft diesen Gnadeneffekt (»Funkelnde Wunden JESU, / Ihr macht mein Herze zu einer blendenden Gnaden-Kerze vor Strahl und Blitz. // Hohle Wunden JESU, / In euren Horten sitzen geräumlich viel tausend Sorten von Sünderlein.«).

Die detailverliebte Inbrunst, mit der diese Litanei die deformierenden körperlichen Umstände des Todeskampfs Jesu geradezu »heranzoomt«, um aus ihrer Anschauung religiöse Erbauung zu gewinnen, mag obszön, abgeschmackt, schamlos erscheinen, und in der Rezeption war lange Zeit peinliche Berührtheit vorherrschend. Erst neuere Forschung hat den Weg gebahnt zu einer weniger voreingenommenen Wahrnehmung. Wichtig ist etwa der Hinweis, dass Zinzendorf seit seiner Amerikareise 1742, wo er mit der indianischen Urbevölkerung in Kontakt trat, sich zunehmend von der verkünstelten Kultur der barocken Höfe abwandte und ein konventionsfreies, »natürliches« Leben propagierte.⁵ Auch verdient Beachtung, dass in der frühen Neuzeit Schmutz, Krankheit, Tod, Verwesung etc. die alltägliche Lebenserfahrung noch ungleich stärker prägten als in der durch hohe Hygienestandards und Konzentration der Erfahrung physischen Leidens auf Heil- und Pflegeinstitutionen gekennzeichneten Gegenwart, so dass auch die religiöse Semantik diese Phänomene nicht aussparen konnte. Komplementär dazu ist das gegenläufige Argument, dass im 20. Jh. die Erfahrungen der Kriege und Verfolgungen die physischen Versehrungen menschlicher Existenz wieder neu ins kulturelle und individuelle Bewusstsein gehoben haben, so dass Zin-

⁵ Vgl. im genannten Band von Zinzendorfs *Hauptschriften* die »Einführung in die Sichtungszeit« von: Meyer, Gerhard, VI–XXV, hier: VII: »Die gewaltige Natur [Amerikas] wie die eingeborenen Indianer befanden sich noch in dem Zustande ungebrochener Natürlichkeit. Hier war noch nichts von Europas »übertünchter Höflichkeit« zu finden.«

zendorfs drastischer Wundenrealismus geradezu modern erscheint und beispielsweise den »Morgue«-Gedichten Gottfried Benns zur Seite gestellt werden könnte.⁶

Diese Beobachtungen sollen allerdings Zinzendorfs Anstößigkeit nicht abschwächen oder gar historisierend »entschuldigen«. Dagegen spricht ja schon, dass die Frömmigkeitspraxis der »Sichtungszeit« selbst wohlmeinenden Zeitgenossen (also nicht nur präventösen Adelskreisen) als schamlos und skandalös erschien. Vielmehr kommt es darauf an, genauer zu verstehen, warum denn diese Texte auf gegenwärtige Leser einerseits faszinierend, andererseits teils abgeschmackt, teils obszön, teils unfreiwillig komisch wirken. Die offene Darstellung von Leiden allein kann es ja nicht sein, da Gewalt in der Gegenwart in hohem Maße medial präsent ist. Zur Irritation erheblich beitragen dürfte allerdings die – man muss fast sagen: farbenprächtige – Ausmalung der Leiden des Heilands, die die Grenzen der religiösen Schicklichkeit zu überschreiten scheint. Der Vergleich mit Mel Gibsons Film »The Passion of Christ« liegt nahe, der in unerbittlicher Nahaufnahme die ganze Entsetzlichkeit der Folterungen Jesu und die Erbärmlichkeit seines Kreuzestods zur Darstellung bringen will, um die Zuschauer mit existenzieller Dringlichkeit damit zu konfrontieren, welches Leid Jesus auf sich nehmen musste, um uns mit Gott zu versöhnen.⁷ Doch gerade dieser Vergleich macht auf das eigentliche Spezifikum der Wundenlitanei aufmerksam. Im Unterschied zum bitteren, verbissenen – man ist versucht zu sagen: humorlosen – Ernst Gibsons ist Zinzendorfs Wundenrealismus eingebettet in eine heitere, ja fröhliche Atmosphäre, in der die Leidensmale mit einer fast zärtlichen Innigkeit angesprochen werden, bei der trotz der prononcierten Kindlichkeit der Haltung eine erotische Komponente kaum zu übersehen ist. Zwar sprengt schon die antispiritualistisch radikale Verbindung von Religion und deformierter Leiblichkeit, die Fokussierung auf die üblicherweise abgeblendeten oder allegorisch überhöhten abstoßenden Dimensionen des Sterbens Jesu den Rahmen konventioneller Frömmigkeit; die eigentliche Verstörung geht aber von der fröhlichen Gestimmtheit aus, in der dies geschieht. Genau diese Verbindung von Leidensdrastik und Herzensheiterkeit ist bei Zinzendorf nun aber keine zeitgeistbedingte Geschmacksverirrung. Sie ist vielmehr begründet in – oder jedenfalls begleitet von einer hochreflektierten Theologie, wie die Homilien zeigen, in denen Zinzendorf

⁶ Benn, Gottfried, »Morgue (1912)«, in: ders., *Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke*, hg. von Hillebrandt, Bruno, Frankfurt a. M., 1982, 21–25.

⁷ Nicht von ungefähr wird dem Film als Motto Jes. 53 (»Fürwahr, er trug unsere Schuld ...«) vorangestellt.

die Wundenlitaney auslegt.⁸ Diesen Homilien will ich mich jetzt zuwenden und mich dabei auf die zweite konzentrieren, die den Satz interpretiert: »Du heilige Dreyeinigkeit! / Sey für das Lamm gebenedeyt.«⁹

Der Satz enthält, so Zinzendorf, »zwey Ideen« (alle Belege dieses Absatzes: 16): Er preist zunächst allgemein die Menschwerdung Christi als »Coup de Maitre der heiligen Dreyeinigkeit« (ohne freilich das Wirken der Trinität »christomonistisch« darauf zu beschränken)¹⁰, und er hebt durch den Begriff des »Lammes« die Bedeutung der – um einen Begriff Michael Welkers aufzugreifen – *Unscheinbarkeit* des Auftretens des Menschgewordenen hervor, ist doch »der Eine« aus der Trinität, »der ein Mensch worden, kein König, Fürst, Krieger-Held oder Philosoph worden ..., sondern ein ordentlicher, simpler, schlechter [d. h. schlichter] Mensch, auf den man so wenig Attention gemacht, sich für Ihn [sc. vor ihm] zu fürchten« – und für einen solchen Menschen verwende auch »heutigen tages« die Alltagssprache den Ausdruck: »es ist ein Schaaf«.

Beide »Ideen« erläutert Zinzendorf, indem er jeweils zunächst fragt, was geschehen wäre, wenn das in ihnen Ausgesagte *nicht* eingetreten wäre. »Wäre Gott nicht Mensch geworden« (17), er der Menschheit »ein unbekannter Mann, und nur Gott geblieben« (18), dann wäre die »Gottheit« entweder Gegenstand haltlosen menschlichen Spekulierens geworden, das in die Verzweiflung oder den Wahnsinn treibt, oder aber die Menschen hätten unter der vermeintlich demütigen, tatsächlich aber frivolen Maxime, sich bescheiden von Gott fern zu halten, »Ihm nicht zu nahe [zu] kommen«, weil er »zu vornehm für uns« Kreaturen sei (17), ihr Leben ohne Gott geführt. Angesichts der trostlosen Alternative »zwischen der speculativen Philosophie, darüber man zum Narren wird«, und der »Unbekümmerniß um die Gottheit« sind dann alle Formen der (von den Philosophen als »Thorheit« verachteten) »Superstition« geradezu »ein Glück, das Gott zum besten des menschlichen Geschlechts hat aufkommen lassen«, »eine heilsame PferdeKur«, da der Aberglaube doch immerhin ein Bewusstsein für die Nähe Gottes bewahrt habe und in seiner »kindlichen Gottesdienstlichkeit« (19) gewissermaßen als Platzhalter fungierte bis zur wahren Menschwerdung Gottes. Dabei wirkte das alttestamentliche Bilderverbot als Korrektiv gegen die allzu wild wuchernde Produktion von Gottesvorstellungen. Dieses Verbot ist aber jetzt

⁸ Zinzendorf, Nikolaus L. von, »Vier und Dreyzig Homiliae über die Wunden-Litaney der Brüder, gehalten auf dem Herrenhaag in den Sommer-Monathen 1747«. Fotomechanischer Nachdruck der 1. Auflage 1747 in: ders.: *Hauptschriften* Bd. 3, a. a. O.

⁹ *Hauptschriften* Bd. 3., a. a. O., 16–26. Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁰ »Für die andern grossen Sachen, ohne welche wir nicht hätten bestehen können, loben wir die Heilige Dreyeinigkeit ein andermal« (16).

aufgehoben, da »der Mann, das Original, die Person« erschienen ist, »die das einige Object unserer gegründeten Imagination seyn und bleiben soll, in Zeit und Ewigkeit« (20).

Genau deshalb kommt aber alles darauf an, dieses »Original« in seiner Konkretion anzuschauen. Es genügt noch nicht, das bloße Faktum, dass Gott (irgendein) Mensch geworden ist, abstrakt zu konstatieren; es geht vielmehr um *diesen* Menschen Jesus. Entscheidend ist nun, dass Gott sich nicht als »ein König oder ein grosser Held ..., ein blosser Wunderthäter oder ein Prophet« inkarniert hat; denn dann »wäre allemal noch eine Scheidung geblieben« zwischen dem Inkarnierten und »denjenigen Leuten, die sich nicht hätten nach gleicher Gradation messen können« (20), und diese hätten die »andere menschliche Beschaffenheit« des Inkarnierten »zu hoch über sich gesehen, und sie nicht erreichen, aber auch nicht recht lieben können« (ebd.). Zinzendorfs Intention zeigt sich auch darin, wie er die Propheten charakterisiert, von denen er Jesus unterscheidet: »der *Prinz* Jesaias, ... der *Hoffmann* Daniel, ... der *Ober-Hof-Prediger* Nathan« (20; Herv. von mir). Selbst bei Johannes dem Täufer fehlt der Hinweis nicht, dieser sei »aus priesterlichem Geschlecht« gewesen (ebd.). Zur Überwindung der »Scheidung« zwischen sich und der Menschheit kam »der Schöpfer aller Creatur« (ebd.) daher anders als sie alle »unters gemeine Volk« in Gestalt »eines Kindes, und zwar so bettelarm, so nackt, es mocht' einen Stein erbarm'n, so fremde, dass ein Findel-Kind noch ehe seinen Bekannten fünd« (21; unter Aufgreifen eines Liedverses). Während seines gesamten Lebens war »keine äusserliche Schöne, noch einige Qualität an Ihm zu sehen ..., die einen Menschen hätte attachiren und ihre Attention auf Ihm figiren können« (21). Aber durch »diese schlechte geringe Gestalt« war er »dem Gros der Menschen ähnlich«, zu deren »ewige[m] Behuf« er gekommen und deren »Camerad und College« er »durch sein ganzes Leben gewesen« war (ebd.). Dem »tiefen Verstand der heiligen Dreyeinigkeit« gilt es zu danken für die spezifische »Modification« des Inkarnationsbeschlusses, den Sohn »einen lammhaften Menschen, ein wahres Schaaf« werden zu lassen, »eine solche *simple naturelle* Person, die sich in alle menschliche Schwachheiten, Unbequemlichkeiten, Drangsale und Geringschätzigkeiten, und endlich auch in alle menschliche Unglücks-Fälle, Ungerechtigkeiten, Drangsale, Marter und Tod, ohne grosse Reflexion und Gemüths-Gewalt rangiren können« (22). Diese »inconsiderable« Gestalt senkt im Übrigen auch die Hemmschwelle, »ihn zu misshandeln«; dies ermöglicht »ändern seines gleichen« die Identifikation mit ihm, denen es »auch so geht, dass ... niemand auftritt, der ihre gerechte Sache vertreten will« (ebd.).

Wenn Gott in der Menschwerdung Christi alle Standes- und Ansehensschranken niedrigerissen hat, die uns in einer Distanz zu Christus halten könnten, dann »liegt lediglich nur an uns« (23), »wenn wir uns nun nicht können mit unserm Verstande, mit unserer Liebe, und unserm ganzen Vertrau-

en in den Mann hineingeben« (22 f.). Eigentümlicherweise bezeichnet Zinzendorf diese für an reformatorischer Theologie geschulte Ohren mindestens semipelagianisch klingende Formel als »die grosse, letzte und unaussprechliche Gnade der heiligen Dreyeinigkeit« (22). Dies erklärt sich indes so, dass Gott uns durch die Art seiner Menschwerdung »so nahe« gerückt ist, dass weder »Schwierigkeiten ... im menschlichen Gemüth« noch andere Menschen noch gar der Teufel den Zugang zu ihm versperrern können (23), und Zinzendorf ist der Überzeugung, dass wir, weil Christus »in allen Theilen so zu uns gerückt«, »von Ihm und für Ihn eingenommen werden, so bald wir unsern Mann nennen hören« (ebd.). »... wer nur die Ohren aufmacht zu hören, wer nur die geringste Reflexion darüber macht, der wird gleich hingerissen von dem blossen Gedanken: *dass sein Schöpfer sein Heiland ist*« (ebd.).

Allerdings wird durch die Anschauung, »wie er Heiland ist, dass es ihn sein Blut und Leben gekostet hat« (ebd.; Herv. von mir), »die Freude ein wenig gestöhrt« (23 f.). Der »sündige[] Mensch« »will selig seyn, dass Gott ein Mensch ist, und will gerne gleich Cameradschaft mit ihm machen, ... schön mit ihm thun« (24), aber wenn er dann sieht, dass Christus in der Welt nicht »behandelt worden« ist, »wie sichs für den Schöpfer der Welt geschickt hätte«, und wenn er gleichzeitig erkennt, dass er selbst, für den doch Christus auch »sein Leben ... gelassen« hat, Christus ebenfalls bisher nicht entsprechend »behandelt« hat, »da wird's einem vor Creuzes-Schaam weinerlich, so Sünder-Schamroth inniglich, da wird man melancholisch« (ebd.). So wird die Anschauung Christi zur »Gesetzes-Predigt kat' *exochen*«, sie wird »Predigt zur Busse« (ebd.). Dies ist jedoch nur ein »Wölkgen«, das sich bald »verzieht« (ebd.), denn »die herzlichkeit seiner Bundes-Wunden schiebt alle andere Gedanken wieder auf die Seite« (24 f.). Die »Meditation« über »das ewige Leben, das uns erworben ist, die Theilhaftigkeit an seinem Leichnam, an seiner Seele, und an seinem unendlichen und unsterblichen Geiste, der die *athanasian*, die Ur-Unsterblichkeit hat«, macht »der eigenen Busse auf einmal ein Ende« (25). Dass die abgeleitete Unsterblichkeit der Gläubigen am Kreuz ihren beglückenden Ursprung hat, verdeutlicht Zinzendorf durch das mystische Bild der »Hochzeit«, die Christus »am Stamm des Creuzes ... mit meiner Seele« gehalten hat, und diese »Eheschließung« begründet die eschatologische Hoffnung auf einen »Zeit-Punkt ..., da mich mein Schöpfer Jesus Christ ... an sein Herz drücken, und in sein Ehe-Bett einnehmen wird« (ebd.). Angesichts dessen wird einem jetzt nicht mehr vor »Creuzes-Schaam«, sondern »vor Creuzes-Freuden weinerlich« (ebd.) und »Brustblatt-Jüngermäßiglich«, da »ein ieder Bruder und eine iede Schwester« wie der johanneische Lieblingsjünger nun das »Recht« hat, »der Favorite, der Jünger an der Brust [sc. Jesu] zu seyn« (ebd.).

Diese Erlösungsrührung verdankt sich nichts anderem als der schlichten Anschauung Jesu. Sie muss nicht durch »Künste und Praeparation ..., Schu-

len und Exercitia« hervorgerufen werden, sondern stellt sich »natürlich und simple« »von sich selbst« ein, »durch das historische Evangelium, durch den kurzen glaubhaften Verlauf der Umstände« (ebd.). Deshalb ist Zinzendorf überzeugt, »dass heutigen Tages, nicht selig werden, und in dem blutigen Lichte nicht kindlich vor Ihm spielen, eine viel grössere, künstlichere Sache ist, als selig werden« (ebd.). Und es ist dann gleichsam eine natürliche Folge dieser beglückenden Erfahrung, dass die Gemeinde in der Wundenlitanei, auf die Zinzendorf abschließend zurücklenkt, »der heiligen Dreyeinigkeit, dem Vater, der Mutter und sonderlich dem Sohne, der sich sein Ehe-Recht mit seinem Blute erworben, einen Dank-Psaln über den andern singt« (26).

Wozu braucht Zinzendorf für seine christozentrische Inkarnations- und Kreuzestheologie die Trinitätslehre, und wie setzt er sie ein? Dies fragt sich um so mehr, als Zinzendorf, wie Peter Zimmerling¹¹ gezeigt hat, in höchst eigenwilliger Umkehrung und Zuspitzung der traditionellen Trinitätstheologie Christus mit dem im Alten Testament bezeugten Jahwe identifiziert. Die Aussage, dass der *Schöpfer* Mensch geworden sei, ist nicht primär über die Schöpfungsmittlerschaft Christi vermittelt, die der Schöpferschaft des Vaters zu- bzw. untergeordnet wäre, sondern spricht das Werk der Schöpfung explizit dem Sohn zu. In gewisser Weise offenbart dann erst der inkarnierte Schöpfer-Sohn den Vater (und den Geist).¹² Denn für Zinzendorf ist schlechterdings entscheidend, dass die Universalität Gottes sich *im Sohn* realisiert, und diese Universalität artikuliert sich eben nicht nur in der erlösenden Selbsthingabe für die Welt, sondern schon in der Weltschöpfung selbst; dass Gott Vater und Mutter ist, ist dann eine Spezialoffenbarung Christi an seine Gemeinde. Entgegen dem ersten Anschein ist auch die »soziale« Trinitätslehre, für die Zinzendorf bekannt ist (»Papa, Mama und ihr Flämmlein, Bruder Lämmlein«), weder als immanent-trinitarisches Ordnungsverhältnis noch gar als unterordnende »Ableitung« des Sohnes aus Vater und Geist-Mutter konstruiert, sondern sie ist radikal christozentrisch am Erlösungswerk des Sohnes orientiert: »Vater« und »Mutter/Geist« stehen nicht für den ewigen Ursprung des Sohnes, sondern sie bezeichnen Dimensionen des Göttlichen, die durch den Sohn-Jahwe-Christus der Gemeinde offenbart worden sind. Zugespitzt gesagt: Christus offenbart im Vater- und Geist-Namen weniger seine eigene ewige »Herkunft« als die Väterlichkeit und Mütterlichkeit Gottes für die Gemeinde. Mit der »klassischen« Gestalt der Trinitätslehre, die ein ewiges Gefüge

¹¹ Zimmerling, Peter, *Gott in Gemeinschaft. Zinzendorfs Trinitätslehre*, Gießen/Basel 1991; 2., unveränderte Aufl., Hildesheim u. a. 2002 (Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2, Bd. 32).

¹² Ganz von ferne erinnert dies an Harnacks Diktum, dass der Inhalt des Evangeliums Jesu die Offenbarung des liebenden Vatergottes sei – wenngleich bei Zinzendorf der christologische Kontext ein völlig anderer ist.

innergöttlicher Abkunftsverhältnisse thematisiert, hat das nicht mehr viel zu tun; Zinzendorf kritisiert sie denn auch scharf. Er nimmt auch lieber konzeptionelle Inkonsistenzen, sogar eklatante Spannungen zu biblischen Aussagen (etwa den johanneischen Selbstzeugnissen Jesu, in denen dieser sich ganz vom Vater her definiert; vgl. exemplarisch Joh. 6,38) in Kauf, wenn dadurch eine Abschwächung der radikalen christologischen Konzentration vermieden werden kann. Im Grunde entwickelt Zinzendorf keine Trinitäts-»Lehre«; vielmehr ist »Trinität« eine kreative Entfaltung der Implikationen der Sohnschaft Christi für den Gottesglauben der Gemeinde. In der familiären Gemeinschaft Christi mit Vater und Mutter/Geist spiegelt sich die konkrete Gemeinschaft der Christen untereinander und mit Christus. Die familiäre Intimität des Bildes hat auch die Funktion, gegenüber der kalten Ferne des Gottes der theistischen Spekulation die fürsorgliche Nähe des Gottes Christi – oder genauer: des Gottes Christus – zu imaginieren.

4. CHRISTOZENTRIK UND TRINITÄT

Möglicherweise ist der Preis für die radikale Orientierung an der allen Stolz zurücklassenden, alle Hemmschwellen abbauenden ›Selbsthumanisierung‹ Gottes ein ebenso radikaler Verzicht auf die Entwicklung einer konzeptionell konsistenten Gotteslehre. Überraschend ist jedenfalls, dass Zinzendorfs trinitarischer Ansatz kaum weniger konsequent mit der trinitätstheologischen Tradition bricht als die aufgeklärt-theistischen Kritiker des Trinitätsdogmas. Angesichts dessen wundert es nicht, dass Zinzendorfs im eigentlichen Sinne trinitätstheologische Überlegungen sich als ungleich weniger anschlussfähig erwiesen als die christologisch-soteriologische Konzentration, zu deren Explikation sie entwickelt worden waren.

Bekanntlich verdankt sich die radikale, auch radikal ›diesseitige‹ Christozentrik von Zinzendorfs Gottesverständnis der Negativerfahrung einer abgründigen Sinnleere und Gottferne, die Zinzendorf angesichts des Bildes vom theistischen Weltverursacher- und Weltlenkergott erlitt. Insofern steht die Hypostasierung des Gekreuzigten zum Schöpfergott in einem denkbar engen Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem. Nur wenn die Schöpfung im Innersten, in der Struktur und Bestimmung ihres Seins, von dem bestimmt ist, der sich am Kreuz rückhaltlos den destruktiven Konsequenzen der Schöpfungswirklichkeit ausgesetzt hat, lässt sich dem Eindruck begegnen, Gott stehe seiner Schöpfung gleichgültig-unbeteiligt gegenüber oder instrumentalisiere das Leiden für seine vermeintlich ›höheren Zwecke‹. Das irritierend fröhliche Timbre der Darstellung der Kreuzesleiden Jesu ist dann Ausdruck der Dankbarkeit dafür, dass die Schöpfung selbst in ihren tiefsten Abgründen nicht gottfern ist. Indem Zinzendorf den Sohn zum Schöpfer

erklärt, kann das Allmachts-Attribut nicht mehr gleichsam aus der konkreten Welt abgezogen und dem Leiden der Welt souverän-unbetroffen gegenüber gestellt werden, sondern Allmacht – was immer sonst über sie zu sagen sein mag – realisiert sich heilsam in der Ohnmacht des Kreuzes. Im Spiegel dieser Einsicht werden dann sowohl die Deus-ex-machina-Erwartungen eines machtvollen Eingreifens Gottes in das Weltgeschehen als auch das gotteskritische Einklagen einer leidfreien Existenz als abstrakt und illusionär erkennbar.

Es gibt gute Gründe, die konzeptionellen Konsequenzen, die Zinzendorf aus dieser christologischen Konzentration für die Gotteslehre gezogen hat, nicht vorbehaltlos mitzuvollziehen. Die unmittelbare (d. h. nicht trinitätstheologisch vermittelte) Identifikation Christi mit Jahwe lässt sich kaum mit den alttestamentlichen Messias-Konzepten, die eine klare Unterscheidung des Messias von Jahwe erkennen lassen, und der entsprechenden Selbstzuordnung Jesu zum göttlichen Vater ausgleichen und widerspricht zudem elementar den eingespielten frömmigkeits- und theologiegeschichtlichen Evidenzen. Auch sind die theorieinternen Probleme beträchtlich. Dass etwa der Schöpfer am Kreuz leidet, ist zwar kein »Patrippassianismus«, impliziert aber einen spiegelbildlichen »Christokreatianismus«, der ebenfalls innergöttliche Differenzierungen nivelliert.

Dies ändert allerdings nichts an der Einleuchtungskraft des Zinzendorfs Konzeption zugrunde liegenden Motivs. Ja, man kann geradezu sagen, dass sich dieses Motiv in den neueren trinitätstheologischen Entwürfen weithin durchgesetzt hat. Die Kritik am »Apathie-Axiom«, das Gott für leidensunfähig erklärt, die Abkehr von einer abstrakten Allmachtsvorstellung, die die Ohnmacht des Kreuzes allein der menschlichen Natur Christi zuzuschreiben erlaubt, die strikte Bindung von Aussagen über die »immanente« Trinität an die »ökonomische« Trinität – dies alles lässt sich lesen als elaboriertere, differenziertere, konsistentere Entfaltung des Motivs, das christliche Gottesbild konsequent von der Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes in Christus aus zu entwickeln.

Zinzendorfs kreativer, nicht-schulgemäßer Umgang mit dem Trinitätsdogma regt allerdings dazu an, nochmals nach Status und Form eines angemessenen trinitarischen Redens von Gott zu fragen. Die Frage, welchen Theoriestatus trinitätstheologische Aussagen und Konzeptionen haben, ist natürlich nicht neu, stellt sich aber seit der neuzeitlichen »Krise der Metaphysik« mit besonderer Schärfe. Formulieren sie »nur« hermeneutische Regeln für die Auslegung des göttlichen Welthandelns? Repräsentieren sie »doxologisch« die überbordende Fülle des göttlichen Seins, die sich in Gottes komplexem Wirken in der Welt abbildet? Oder sind sie nicht doch propositionale (mindestens »quasi-propositionale«¹³) Aussagen über Gottes Sein »an sich«? Die neuere Theologiegeschichte hat – gleichsam zwischen Schleiermachers erkenntniskritisch begründetem Verzicht auf »direkte« Aussagen über Gott,

wodurch die Trinitätslehre in den Rang einer metatheoretischen Vergewisserung der Identität der (vollen) Gottesgegenwart in Christus und im »Gemeingeist« der Kirche rückte, und Hegels spekulativer ›Aufhebung‹ der Trinitätslehre in eine Theorie der Selbstentwicklung des »absoluten Geistes« – ein breites Spektrum möglicher Lösungen entwickelt. Dies ist ein Indikator dafür, dass das trinitarische Reden von Gott spezifischen Schwierigkeiten unterliegt, die sich weder durch mystischen Redeverzicht oder fromme Theorieabstinenz umgehen noch durch ›definitive‹ Konzeptualisierungen befrieden lassen. Bei aller Reserve gegenüber »Glasperlenspielen« wird man jedoch sagen können, dass eine elaborierte Gotteslehre auf die Entwicklung von anspruchsvollen konzeptionellen Modellen, die (formal gesprochen) Einheit und Differenz in Gott zusammendenken, kaum wird verzichten können und sich davon durch den (seinerseits abstrakten) Vorwurf der ›Abgehobenheit‹ nicht abschrecken lassen darf.

Allerdings steht eine dezidiert ›theorieförmige‹ Entfaltung des trinitarischen Gottesverständnisses in der Tat in der Gefahr, sich loszulösen von dessen hermeneutischem Kontext und zum Moment einer gleichsam neutralen Metaphysik zu gerinnen. Das spricht noch nicht (um eine Formulierung Otto Hermann Peschs aufzugreifen) gegen eine »sapientiale« (den Glaubensgehalt ›objektivierend‹ explizierende) im Gegenüber zu einer »existentiellen« (am subjektiven Glaubensvollzug orientierten) Theologie.¹⁴ Aber es macht darauf aufmerksam, dass weder die traditionellen Ausformungen des Trinitätsdogmas noch dessen gegenwärtige Entfaltungen eine gleichsam in sich selbst ruhende Geltung beanspruchen können, sondern – über die formale Minimalbedingung der inneren gedanklichen Konsistenz hinaus – der je neu vergewissernden hermeneutischen Fokussierung auf die in Christus kulminierende Offenbarungsgeschichte und der Ausrichtung auf die Deutung der Glaubenserfahrungen gegenwärtiger Christen bedürfen. In ganz unterschiedlicher Weise dokumentieren sowohl Zinzendorfs eigenwillige Umformung des Trinitätsdogmas als auch Michael Welkers Überlegungen zu einer »biblisch orientierten« Trinitätstheologie ein lebendiges Bewusstsein für die Virulenz dieser Aufgabe.

¹³ So Ernstpeter Maurer kritisch gegen die trinitätstheologischen Überlegungen in meiner Untersuchung zum Filioque-Problem (Filioque, Göttingen 2001): »Monographien zur Lehre von Gott«, in: *Theologische Rundschau* 71 (2006), 219–246, hier: 225.

¹⁴ Pesch, Otto H., »Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Überlegungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin«, in: *ThLZ* 92 (1967), Sp. 71–742. Pesch stellt Thomas von Aquins »sapientialem« Luthers »existentielles« Theologieverständnis gegenüber, in der Intention, die Unterschiede zwischen beiden nicht primär auf inhaltliche Differenzen, sondern auf unterschiedliche hermeneutische Ansätze, die sich nicht notwendig wechselseitig ausschließen, zurückführen zu können.