

selbst aufscheint, in der Kraft des Heiligen Geistes endgültig mitgeteilt hat.

Literaturhinweise

Zu näheren Einzelheiten und bibliographischen Hinweisen vgl.:

- Th. M. Ludwig, Art. Monotheism, in: *Encyclopedia of Religion*, hgg. v. Mircea Eliade, Bd. 10 (1957) 66-96.
- H.R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Civilization* (New York 1960).
- B.-H. Levy, *Le Testament de Dieu* (Paris 1979).
- J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* (München 1980).
- *Concilium* 177 (1985) zum Thema «Monotheismus».
- H. Frei, *The Identity of Jesus Christ* (Philadelphia 1975)

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren; Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order. New Pluralism in Theologie* (1975); *The Analogical Imagination* (1980) sowie *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik* (Mainz 1993). Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Hermann Häring

Der christliche Glaube
an den dreifaltigen Gott

... und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. (Mt 28, 19)

Die Literatur über den christlichen Glauben an den dreifaltigen Gott füllt Bibliotheken. Sie hat im zweiten Jahrhundert begonnen und kam bis heute nicht zur Ruhe¹. Alle großen Theologen haben sich zur Frage geäußert. Angesichts des *interreligiösen Dialogs* ist die Diskussion in ein neues Stadium getreten. Wir wollen im folgenden herausarbeiten, welche Mißverständnisse, vielleicht illegitimen Provokationen der Glaube an den dreifaltigen Gott enthält. Wir wollen aber auch sehen, welche legitimen Herausforderungen das Bild vom dreifaltigen Gott in das interreligiöse Gespräch einbringen kann. Schließlich soll ge-

zeigt werden: Die umstrittene Sonderlehre der christlichen Tradition verweist auf das Unausprechliche des Göttlichen, das aller Festlegung widersteht. Dieses Ziel wird in vier Schritten erreicht. Wir beginnen mit einer kritischen Diagnose (I.), beschreiben dann den ursprünglichen christlichen Impuls (II.), formulieren einige Thesen zur triadischen Struktur des Göttlichen (III.) und stellen schließlich eine neue, interreligiös akzeptable Interpretation des Dreifaltigkeitssymbols zur Diskussion (IV.).

*I. Kritische Diagnose: ein Weg der
Mißverständnisse*

Das Gottesbild des christlichen Glaubens trägt paradoxe Züge. Einerseits glauben Christen eindeutig und ohne Vorbehalt an den einen persönlichen Gott. Er hat Himmel und Erde erschaffen; in seiner Vorsehung lenkt er die Welt; er hält die Geschichte und uns Menschen in Händen; am Ende der Zeiten wird er sich als der Herr auch über das Böse und über den Tod erweisen. Diese Auffassung teilt der christliche Glaube vorbehaltlos und uneingeschränkt mit dem Judentum und dem Is-

lam. Andererseits kennt das Christentum das Bild eines dreifaltigen Gottes. Zwar sind damit, wie bekannt, keine drei Götter gemeint. Aber wir Christen glauben an einen Gott «in drei Personen», so lautet die Sprachregelung aller großen christlichen Kirchen. Im Einen Gott sind also drei Personen; Gott ist im ungeschmälernten Sinn Drei. Zugleich sind alle drei Personen der Eine Gott; diese drei sind also ungeschmälernt Eins. Diese Lehre wurde immer als undurchdringliches *Geheimnis* umschrieben; sogar die Zahlen «eins» und «drei» sollen nur noch analog zu verstehen sein². Aber eine letzte Versöhnung der Aussagen gelang nie. Gemäß der klassischen Trinitätslehre ist Gott also je nach Akzentsetzung dreifaltig und dreieinig.

1. Paradox und unbefriedigend

Durch alle Jahrhunderte hindurch ist das eine paradoxe und eine unbefriedigende Sprachregelung geblieben. Sie blieb *paradox*; denn göttliche Einheit und personale Dreiheit bilden eine Spannung, die rational nie restlos geklärt werden konnte und deshalb immer wieder zu Mißverständnissen führte. Der Gegensatz von Einheit und Dreiheit war immer ein Stachel im Fleisch des Verstehens. Die Sprachregelung blieb zugleich *unbefriedigend*; denn die Begründungen aus Schrift und früher Tradition waren zwar vielfältig und beeindruckend, konnten aber nie ganz überzeugen³. Der Glaube an den dreifaltigen Gott läßt sich nicht bruchlos aus seinen biblischen Ursprüngen erklären. Gewiß, von einer grundlegenden Trias ist schon früh die Rede. Die Metaphern vom «Sohn» und vom «Geist» Gottes sind in der biblischen Tradition tief verwurzelt. Der Taufbefehl des Matthäus spricht von «Vater», «Sohn» und «Hl. Geist» (Mt 28,19). Paulus beschließt einen Brief an Korinth mit einer Dreierformel: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!» (2Kor 13,13). Und schließlich bilden Vater, Sohn und Geist das zentrale Gliederungsprinzip des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater; ich glaube an Jesus Christus; ich glaube an den Heiligen Geist. Immer

werden diese Drei neben- oder nacheinander genannt. Aber über ihre gemeinsame Göttlichkeit oder über ihre (philosophisch präzisierte) Wesenseinheit, über ein innergöttliches Dreiheits-Konzept wurde in keiner Weise nachgedacht.

Im Gegenteil, «Gott» (griechisch: ho theós) meint im Neuen Testament immer, eindeutig und ohne Seitenblick auf innergöttliche Differenzierungen den Einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet⁴. Jesus hat ihn «Abba», «Vater», gerufen, und die Christen dürfen ihn mit einem Wort des Vertrauens «Abba» nennen (Mt 11,27; Mk 14,36; Gal 4,6). Von einer Trinitätslehre ist am Beginn also nichts zu spüren. Die neue Entwicklung begann erst, als der christliche Glaube allmählich den jüdischen Kontext verlor und sich in die hellenistische Kultur, d.h. in hellenistisches Denken und in hellenistische Frömmigkeit einfügte⁵. Die entscheidende Verbindungslinie lief über die große *Wende in der Christologie*; sie wurde zum großen Katalysator des trinitarischen Denkens. Seit dem Konzil von Nizäa (325) durfte Jesus Christus «wahrer Gott» genannt werden. Diese Sprachregelung sollte endgültig so bleiben, obwohl 126 Jahre später, auf dem Konzil von Chalkedon, in gewollter Paradoxie das Bekenntniswort «wahrer Mensch» hinzugefügt wurde. Ähnliches galt seit dem Ersten Konzil von Konstantinopel (381) vom Heiligen Geist. Auch er sei «wahrer Gott», nicht wie die irdischen Dinge, gar innerhalb der Zeit, von Gott «geschaffen». Mit diesen Aussagen über den «Sohn» und den «Heiligen Geist» war der Rahmen festgelegt. Es sollte ein sehr stabiler Rahmen bleiben, obwohl diese Bestimmungen – zumal im vierten und fünften Jahrhundert – einen umfassenden Begriffsapparat, ganze Denksysteme mobilisierten⁶. Wo liegt in dieser Entwicklung der kritische Punkt, der uns heute im innerchristlichen und im interkonfessionellen Gespräch soviel Schwierigkeiten macht?

2. Gefahr des Tritheismus

Die theologiegeschichtlichen Probleme wurden schon im 19. Jahrhundert erkannt und werden heute von keinem führenden Theologen mehr

geleugnet. Aber sie führten nicht zur undifferenzierten Ablehnung des trinitarischen Gedankens; das wäre hermeneutischer Unsinn⁷. Aber wir können die Trinitätstheorien der Geschichte auch *nicht mehr undifferenziert* übernehmen. Karl Rahner warnte noch 1960 vor einem unausgesprochenen christlichen Tritheismus⁸. Diese Gefahr ist bis heute nicht gebannt. Unsere prophetischen Wurzeln, die zutiefst monotheistisch biblischen Impulse sind oft nicht mehr erkennbar. So verwundert es nicht, daß wir das Mißverständnis eines Drei-Götter-Glaubens auch nach außen tragen und prompt der Blasphemie beschuldigt werden. Die Diskussion zwischen *Judentum* und Christentum hat sich ja schon früh auf diese Frage fixiert. Der jüdische Aufruf wurde bald überhört: «Höre Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein!»

Dieses Wort wurde in der Geschichte der jüdischen Theologie immer wieder eingeschärft⁹. Der Glaube an drei «Personen», vor allem an die Göttlichkeit Jesu, widerspreche also dem Grundansatz des Jahweglaubens. Es sei unannehmbar, einen Menschen Ihm, dem Einen Gott der Väter, gleichzusetzen. Der *Islam* wird später mit vergleichbarer Entschiedenheit reagieren. Er wird sich nie damit abfinden, daß die göttliche, unaussprechliche Einheit des Allbarmherzigen bezweifelt wird: «Gott ist doch ein einziger Gott. Gepriesen sei Er und erhaben darüber, daß Er ein Kind habe.» (Sur 4,171)

3. Christliche Sonderlehre

Natürlich lassen sich an diesen Antworten auch vermeidliche Mißverständnisse ablesen. Die Trinitätslehre in ihrer ursprünglichen Form wollte ja die biblische Botschaft nicht ersetzen, sondern interpretieren. Das Problem begann wohl erst, als man vergaß, welche Spannung die Trinitätslehre zwischen jüdischem und christlichem Denken auszugleichen hatte. Jetzt geriet sie zur *Spekulation* und verlangte schließlich denkerische Höchstleistung. Jetzt zeitigte sie – das ist das auffallendste Merkmal – eine große Diskrepanz zwischen rationaler Abstraktion und religiöser Erfahrung. Es verwundert nicht, daß schließ-

lich die Vorstellung von drei Gestalten (ikonographisch etwa zwei Menschen und eine Taube) alle innertheologischen Differenzierungen überrollte und in dieser Einfachheit schließlich das christliche Gottesbild bestimmte.

Hat die Vorstellung vom Dreifaltigen Gott heute noch öffentliche Bedeutung? D. Tracy weist in seinem Beitrag darauf hin, daß die moderne Diskussion des Monotheismus in drei Kontexten verläuft. Der *christlich theologische* Kontext ist von einem Übergang gekennzeichnet. Einerseits ist die klassische Trinitätstheologie in allen Denominationen tief verankert; zugleich aber sind neue Formen der Theologie und der Frömmigkeit entstanden, in denen das Bild vom dreifaltigen Gott kaum noch lebt. Die *philosophische* Kommunikation über den dreifaltigen Gott wurde heimatlos und findet kaum noch Anschluß an die moderne Frage nach Gott. Im *religionsphänomenologischen* Kontext schließlich wird der Glaube an den dreifaltigen Gott nur punktuell, als eine christliche Sonderentwicklung wahrgenommen¹⁰. In einer Phase, in der die großen Religionen neu und gemeinsam nach Gott fragen, droht sich so die spezifisch christliche Gotteslehre zu verflüchtigen. Viele christliche Theologen schließen sich gewollt oder ungewollt diesem Diskussionsstand an. Teils weichen sie dem Druck der Argumente und betonen nur noch den einen und einzigen Gott auch des christlichen Glaubens; teils sind sie der naiven Meinung, wir müßten uns erst über den Einen Gott einigen, dann könnten wir den Glauben an einen dreifaltigen Gott als christliche Ergänzung hinzufügen.

So bleibt nur eine *Flucht nach vorn* übrig. Das spezifisch christliche Gottesbild muß offensiv herausgestellt und auf die Gottesbilder anderer Religionen bezogen werden. Dabei zeigen sich zwei Ebenen der Analyse. Die eine Ebene ist die der historischen Entwicklung; nennen wir sie die genealogische Ebene. Auf dieser kann ein Absolutheitsanspruch schon aus Gründen historischer Kontingenz nicht erhoben werden. Die zweite Ebene ist die der symboltheoretischen Reflexion. Auf dieser Ebene müssen aber Ergebnisse erzielt werden, die auch für die anderen Religionen von Bedeutung sind¹¹.

II. Vater, Sohn und Geist: der ursprüngliche triadische Impuls

Diese kritische Diagnose wird, wie schon angedeutet, nicht vorgeführt, um den Glauben an den dreifaltigen Gott zu verabschieden, sondern um ihn vor der Polarisierung zwischen «traditionellem» und «progressivem» Denken zu retten. Es fällt ja auf, daß die Kritiker der Trinitätslehre, die es zu allen Zeiten gab, immer wieder von einem breiten Strom trinitarischer Frömmigkeit überrollt wurden. Aus welcher Wahrheit schöpft diese Frömmigkeit ihre Kraft? Es fällt aber auch auf, daß die Verteidiger der Trinitätslehre, die es ebenfalls zu allen Zeiten gab, immer wieder Mißverständnisse produzierten und sich in abstrakte Denkkonstrukte flüchten mußten. An welchem Punkt haben sie ihre Grenze überschritten? Schließlich fällt auf, daß die Trias von Vater/Mutter, Sohn und Geist in gesellschafts- und kulturkritischen Theologien eine *neue Bedeutung* erhalten hat, die einem interreligiösen Dialog keinesfalls in die Quere kommt. Während die scholastische und die spätere universitäre Theologie auf Wesensaussagen konzentriert war, tritt jetzt wieder die *Praxis* des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt¹².

Nun gab es im Christentum schon vor der Trinitätstheologie diese einfache Glaubenspraxis, die von Anfang an an drei elementaren Fixpunkten verankert war. An einem politisch, sozial und kulturell kritischen Augenblick hat eine engagierte Gruppe jüdischer Frauen und Männer, inspiriert durch den Rabbi Jesus, in neuer Weise entdeckt, was in dieser Praxis Gott für sie bedeutet, was ihnen das messianische Lebensprojekt Jesu gibt, was es schließlich für sie heißt, daß Gott hier und jetzt gegenwärtig ist.

Diese *Neuentdeckung* hat zu neuen, ungemein reichhaltigen Erfahrungen geführt¹³. Sie sind im Apostolischen Glaubensbekenntnis als Glaube an den «Vater», den «Sohn» und den «Heiligen Geist» zusammengefaßt und formalisiert.

1. Vertrauen

Beginnen wir mit dem Glauben an «Jahwe», den Gott Abrahams, im Christentum «Vater»,

im Islam «Allah» genannt. Er, der «Herr», «Allmächtiger», «Allbarmherziger», «Mutter», «Lenker» und «Schöpfer aller Dinge», bildet das alles tragende Grundsymbol der abrahamitischen Religionen. In ihm haben sie ihre gemeinsame Wurzel gefunden, in ihm kristallisiert sich die entscheidende Qualität der prophetischen Religionen. Gott wird als die eine und alles überragende *Person* verehrt, der Mensch zugleich als Gottes Bild und Gleichnis imaginiert. Diese Imagination¹⁴ ist von der Erfahrung geprägt, daß Menschen von Gott erwählt sind, daß ihnen ein Ziel gegeben ist und daß sie seinem Willen entsprechen können. Es ist eine Beziehung der vorbehaltlosen Treue und des vorbehaltlosen Vertrauens, die sogar die Liebe zum Feind und die Konfrontation mit dem Leiden ermöglicht. Wie der jüdische und der muslimische Glaube greift auch der christliche immer wieder auf diesen radikalen Ansatz zurück¹⁵; nicht ohne Grund wird die religiöse Grundhaltung als «Vertrauen» und als «Treue» verstanden. Gott ist ein unaussprechliches, alles bergendes Du, das uns geschaffen hat und zu dem wir zurückkehren werden.

Wir wissen, daß dieses Vertrauen und diese Treue *viele Formen* annehmen können. Es geht um Offenheit und Erwartung, um Engagement und um Ergebung. Dazwischen liegt eine große Variationsbreite der Zukunftserwartung, des Handelns, der Solidarität, der kreativen Liebe, der Mystik und der Politik¹⁶. Diese Variationsbreite des prophetischen Glaubens ist den prophetischen Religionen gemeinsam.

2. Gegenwärtige Freiheit

Aus dieser Grunderfahrung entsteht ein spezifisch christlicher Akzent. Das Christentum hat seine Identität ja in der Zeit eines starken *Gegenwartsbewußtseins* herausgebildet. Es war eine apokalyptische Zeit, schwankend zwischen Verzweiflung und utopischer Hoffnung, unentschieden zwischen dem Willen, eine bessere Zukunft mit Gewalt zu erzwingen oder alle Initiative Gott selbst zu überlassen. Es war die prophetische Frage zu beantworten, ob Gott hier und jetzt gegenwärtig, ob die Freude des Neubeginns schon geschenkt ist. Jesus sagt entgegen allem Anschein, das Reich Gottes

habe schon begonnen; dieser verborgene Beginn spielt in seinen Gleichnissen eine große Rolle. Jetzt können die Lahmen sehen, die Blinden gehen und die Gefangenen befreit werden (Lk 4, 18f). Jetzt ist der so lange erwartete Geist Gottes über die kleine Schar ausgegossen (Apg 2,1-41). Jetzt, da alle Gegensätze überwunden sind (Gal 3,28), sind wir zur Freiheit befreit (Gal 5,1).

Der Glaube an Jahwe führt im jungen Christentum also zu einer Freiheitserfahrung, die bestehende Grenzen durchbricht. Das vorbehaltlose Vertrauen auf Gott gewinnt eine zeitgemäße Gestalt; es wird zum kritischen Selbstvertrauen. Die Freiheit wird zur göttlichen Macht und zum Fundament unserer Zukunft. Die Grenze zwischen Menschlichem und einem jenseitig Göttlichen ist hauchdünn geworden, wenn nicht gar niedergerissen. Transzendenz und Immanenz sind jetzt zu untauglichen Begriffen geworden, wenn das Maß der *Innerlichkeit Gottes* beschrieben werden soll. Wir erfahren den Gott unseres Jenseits, wenn wir hier und jetzt aus unseren eigenen Brunnen trinken¹⁷.

Es ist keine Frage, daß sich das christliche Credo auch mit dieser Glaubenserfahrung in das interreligiöse Gespräch einfügen kann. Ihre revolutionäre Kraft wurde in unserem Jahrhundert neu entdeckt und sorgt auch für innerchristliche Unruhe. Zukunft, Reich Gottes, Befreiung, Versöhnung von Mann und Frau, von Mensch und Natur, Umkehrung der Machtverhältnisse, der Glaube an den Atem Gottes im gegenwärtigen Kampf gegen die Mächte des Todes – alle diese Bilder fügen sich zur neu entdeckten Erfahrung zusammen, daß Gott in ihnen anwesend ist. Vertrauen auf Gott wird so zur inspirierten *Freiheitserfahrung* in uns und in unserer Geschichte; es ist nichts anderes als der genuin christliche Glaube an den Heiligen Geist¹⁸. Vielleicht gehört es zum Auftrag der Christen, diese Erfahrung zwischen Vergangenheit und Zukunft im Gespräch zwischen den prophetischen Religionen wachzuhalten.

3. Historische Identifikation

Wann aber und wie wird diese Freiheit zur geschichtlichen Realität? Die Antwort kann

weder topologisch noch chronologisch eingegrenzt werden; denn das «Hier» und «Jetzt» sind nach biblischer Überzeugung alle Orte und Zeiten, an denen Menschen leben. Erst vor diesem Hintergrund wird der *waghalsige Übergang* zur dritten Glaubensdimension verständlich; es ist der Glaube an Jesus Christus. Charakteristisch für diese Glaubensdimension sind nicht Vertrauen oder Freiheit an sich, sondern deren Einfügung in ein Geschehen. Es geht um Nachfolge, um historische Identifikation. Christen verstehen die Geschichte Jesu von Nazaret als ihre messianische Geschichte. Sie setzen jetzt alles darauf, daß sie ihr Vertrauen und ihre Freiheit an seiner Geschichte messen können. Jesus wird zum entscheidenden Bild, zur entscheidenden Weisheit, zum für sie entscheidenden Wort Gottes; in diesem dynamischen, hermeneutisch zu entschlüsselnden Sinn wirkt und handelt in Jesus Gott¹⁹.

Diese historische Identifikation *unterscheidet* den christlichen Glauben nun eindeutig von allen anderen Religionen. In dieser Identifikation liegen Stärke und Gefahr des christlichen Glaubens. Diese Identifikation schafft Eindeutigkeit und Anschaulichkeit. Gott spiegelt sich in einem wirklich menschlichen Bild. Nur wer die Macht dieser elementaren Identifikation entdeckt, kann auch deren hohe *Symbolisierung* begreifen. Der ganze Kosmos der biblischen Symbolik wird jetzt auf ihn übertragen. Jesus wird zum Träger des Geistes, zum «Messias», zum «Sohn Gottes», zum göttlichen, fleischgewordenen «Wort». Die Gefahr dieser Symbolisierung ist ihre Ausschließlichkeit und später deren metaphysische, d.h. ungeschichtliche Interpretation.

III. Dimensionen des Göttlichen?

Diese Bemerkungen sollten drei Grundhaltungen skizzieren, aus denen die Vielfalt der christlichen Gottesbilder gewachsen ist. Der christliche Glaube erwächst aus einem triadischen Impuls von Vertrauen, Freiheitserfahrung und Nachfolge. Sollte es nicht möglich sein, auch in anderen Religionen eine solche *triadische Struktur* von Vater, Sohn und Geist zu finden? Es hat wohl keinen Sinn, göttliche

Dreiheiten schematisch miteinander zu vergleichen. Weiter hilft die nüchterne historische Feststellung, daß die neutestamentliche und frühchristliche Trias von «Vater», «Sohn» und «Geist» erst später auf eine innergöttliche Trias übertragen und mit ihr verbunden wurde²⁰. Jetzt wurden nicht mehr die Beziehungen des Geistes oder Jesu Christi zu Gott beschrieben, sondern «innergöttliche» Verhältnisse präzisiert. Die «äußere» Dreiheit von Vater, Sohn und Geist wurde in einer innergöttlichen Dreiheit begründet.

Dieser Vorgang ist äußerst interessant, denn er rückte Dimensionen des Göttlichen in den Mittelpunkt, die im Bild des monotheistischen (und zudem monarchischen und männlichen) Gottes gerne verdrängt werden und deren wir im Kampf gegen Weltverachtung, Intoleranz und eine undemokratische Weltordnung dringend bedürfen²¹. Wenn sich nämlich der christliche Glaube als Vertrauen, Freiheitserfahrung und Nachfolge vollzieht, wenn ich Gott also nicht nur im Jenseits, sondern auch in mir und in der Geschichte begegne, dann kann Gott nicht nur im Bild der jenseitigen Person erfaßt werden. Von dieser Frage getrieben, hat die christliche Tradition *drei Basissymbole* für Gott entwickelt: Unaussprechliches Du, Geist und menschengewordenes Wort. Jedes dieser drei Basissymbole bietet eine Basisorientierung für unser Sprechen vom Göttlichen; keine von ihnen ist verzichtbar; erst zusammen bilden sie einen Rahmen, der das Geheimnis des Göttlichen angemessen schützt. Es muß möglich sein, diese Basissymbole in den interreligiösen Dialog einzubringen.

1. Geist

Beginnen wir mit dem Basissymbol «Geist». Geist sei hier nicht verstanden im a-materialistischen Sinn der klassischen Metaphysik, sondern als der ungreifbare und doch alles belebende Atem des Göttlichen, der Inspirator (J. Hick). Er verweist auf eine religiöse Grunderfahrung, die alle Religionen intensiv bindet: das Göttliche, das nur erahnt werden kann, das aber in die Herzen der Menschen, in alle Teile dieser Welt und in die Welt im ganzen eingesenkt ist. Der Atem des Göttlichen ist als

Gegenwart dem Vergangenen und dem Zukünftigen gemeinsam. Religiöse Menschen erfahren die *Gegenwart dieses Heiligen*; sie versinken in ihm und begegnen so den Grenzen von Alles und Nichts, von Sein und Vergehen.

Die Interpretation dieses Geistes ist – je nach religiösem Kontext – breit und offen. Sie spricht in den monotheistischen Traditionen von Gemeinschaft und Liebe. Sie reicht von einer ekstatischen Bejahung dieser Welt bis hin zu deren konsequenter Relativierung, von der Suche nach dem gegenwärtigen Heil bis hin zur Auslöschung ins Nichts. Wer in den Grund der Wirklichkeit eingeht, kommt bei einem Umfassenden an, das nicht ergriffen werden kann. «Geist» meint so das «Göttliche» in seiner Unaussprechlichkeit, Gegenwart und *Entzogenheit* schlechthin²². Die Achtung vor diesem Geist führt zu negativen Theologien, aber auch zur Rede im Überfluß, da alle Worte diese Erfahrung nicht fassen.

2. Unaussprechliches Du

«Vater» ist wie «Allmächtiger», «Allbarmherziger» oder «Herr» nur eines der möglichen Symbole für ein ansprechbares göttliches Du. Dieses Du verweist auf eine Grunddimension des Göttlichen, die in erster Linie in den prophetischen Religionen bestimmend geworden ist. Natürlich kann die Anrede «Vater», sobald der jesuanische Kontext fehlt, zur verengenden und androzentrischen Metapher werden. Das ist aber nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, daß das Göttliche hier als ein *Gegenüber* und als eine jenseitige Instanz erfahren wird, zu der wir uns als Personen verhalten können, die uns erkennt, annimmt und liebt²³.

Diese zweite Basismetapher charakterisiert die prophetischen Religionen; sie alle rufen Gott im vorbehaltlosen Vertrauen als den einen Schöpfer Himmels und der Erde an. Während der immanente Geist sich als umfassende Gegenwart äußert, äußert dieses göttliche Du sich als universale und transzendente Einzigkeit. Während das Göttliche also in die Welt eingesenkt ist, steht «Gott» zugleich über der Welt. Er bestätigt die Welt, da diese als eigenständige Wirklichkeit von Gott unterschieden ist. Gegenüber dem göttlichen Du

gilt nicht das Schweigen, sondern das bedachte *Bekenntnis* als die entscheidende Antwort («... mit dem Herzen und mit dem Munde»; Röm 10,9). Deshalb haben die prophetischen Religionen immer dafür gesorgt, daß Gott angesprochen und daß von ihm geredet wird.

Gott als unaussprechliches Du steht für ein gerichtetes Weltbild, für den Weg vom Chaos zur Ordnung, von der Unterdrückung zur Gerechtigkeit, vom mühsamen Weg zum *endgültigen Ziel*²⁴. Die Interpretationen auch dieser Grundbewegung können vielfältig sein und sind in den Dialog mit den Religionen einzubringen; denn die Rede von «Gott» und seine Anrede, die Fragen nach menschlicher Freiheit und der Gestaltung einer humanen Zukunft sind auch ihnen nicht fremd²⁵. Liebe, Vergebung und vorbehaltlose Bejahung haben auch dort alles mit dem Göttlichen zu tun.

3. Menschgewordenes Wort

Am schwierigsten ist die dritte Basismetapher in das interreligiöse Gespräch einzuordnen. Sie lautet menschgewordenes Wort, sie meint einen Gott oder ein Göttliches, das in die *Geschichte der Menschen* eingegangen und zur menschlichen Gestalt geworden ist. Aber ist im Christentum damit nicht Jesus von Nazaret gemeint? Und muß nicht gerade dieser göttliche Stellenwert Jesu zum Widerspruch aller anderen Religionen führen? Ist es überhaupt legitim, daß ein konkreter geschichtlicher Mensch in die Basissymbolik Gottes eingeht und damit die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch durchbricht?

Genau hier hängt alles davon ab, daß zwischen dem urchristlichen triadischen Impuls und der späteren Trinitätslehre unterschieden wird²⁶. Das Gespräch mit den anderen Religionen sollte nicht mit der Frage beginnen, was Jesus Christus für uns Christen bedeutet. Es muß beginnen mit der Frage, ob das «Göttliche» uns nicht in besonderer Weise in bestimmten *geschichtlichen Gestalten* begegnet. Kann es nicht die göttliche «Weisheit» sein, die gemäß biblischer Tradition unter uns Menschenkindern wohnt (Spr 8, 22–31)? Kann es nicht Gottes «Wort» sein, das das Fleisch der Geschichte an vielen Orten angenommen hat (Joh 1,1)? Sind es nicht die historisch

konkreten Offenbarungen, die auch in anderen Religionen wirken?

So meinen «Wort», «Weisheit» und «Offenbarung» jene konkreten Erinnerungen (Worte, Taten, Schriften), in denen das Göttliche sich *erniedrigen* und eine unscheinbare Gestalt annehmen kann. Das Göttliche wohnt in konkreten Geschichten, in Sieg und Niederlage unter uns. Jede dieser geschichtlich greifbaren Geschichten ist aus sich nichts, nur ein historisch zufälliges Produkt. Aber zugleich ist es möglich, daß das Göttliche ihr in besonderer Weise eingegeben ist; anders kann das Göttliche keine geschichtliche Kraft entfalten.

IV. Dreifaltiger Gott - dreieiner Gott?

Gott und das Göttliche können also in drei Dimensionen gesehen und verstanden werden. Es ist der Welt eingesenkt und als unmittelbare Gegenwart erfahrbar. Es steht der Welt gegenüber, ansprechbar als personales Du. Es findet in den Menschen und in seiner Geschichte immer wieder neue Gestalt. Das Göttliche muß also erfaßt werden als Du, als Geist und als konkret gewordene Geschichte.

Im zweiten Teil wurde zurückhaltend von einer Trias christlicher Gotteserfahrung gesprochen; im dritten Teil ging es um drei Dimensionen, die in Gott in jedem Fall zu berücksichtigen sind. Glücklicherweise hat die christliche Trinitätslehre die Theologie immer davor gewarnt, eine dieser drei Dimensionen zu vernachlässigen. Die drei Dimensionen sind *unersetzbar*; eine jede greift eine Seite des göttlichen Geheimnisses auf. Nun bedarf die traditionelle Trinitätslehre nicht deshalb einer Korrektur, weil sie über diese drei Dimensionen nachgedacht und sie mit Hilfe verschiedener Modelle ausgearbeitet hat. Der Korrektur bedarf sie, weil sie den christlichen Glauben in seiner konkreten historischen Form auf ein ungeschichtliches Modell festgelegt hat.

Das wäre nicht nötig gewesen; denn die drei Dimensionen des Göttlichen, auf den einen Gott bezogen, ergeben auch in sich und unabhängig von ihrer christologischen Applikation ein spannungsreiches Bild. Der Eine Gott ist als ein und derselbe mein jenseitiges Gegenüber, die gegenwärtige Tiefe der Welt

und fleischgewordene Geschichte. Als Schöpfer war er schon immer da und wird er immer sein; als Geist wirkt er in uns; als Wort der Geschichte geht er mit uns in die Zukunft. Es ist also jeweils der eine Gott, aber nie greifbar, nie auf einen Ort oder auf eine Zeitdimension festgelegt. Alles, was wir von Ihm sagen, ist falsch, wenn wir nicht korrigierend die anderen Aspekte hinzufügen. Die Dreifaltigkeit Gottes wird so ihrerseits zum *paradoxen Symbol*. Es ist das Symbol der Unaussprechlichkeit und des Geheimnisses im strengen Sinn des Wortes. Wir können mit unserer Sprache und unserem Denken nicht mehr tiefer vordringen als bis zu dieser vorletzten Ebene. Das Göttliche selbst hat keine Namen und Worte mehr. Es verbirgt sich uns, im Jenseits, in der Geschichte. Es erlaubt zwischen Transzendenz, Immanenz und Geschichtlichkeit keine Entscheidung mehr.

Das alles ist dem Christentum nicht unbekannt, aber die christliche Tradition war doch von einer ganz anderen Dynamik geprägt. Der «Gott» der abrahamitischen Religionen hat einen Namen. Er zeigt einen Weg. Dieser Weg wurde im christlichen Glauben zur eindeutigen geschichtlichen Gestalt. Diese Dynamik ist

¹ Die theologiegeschichtlichen Arbeiten beginnen in der Regel mit Aussagen von Justinus und Irenäus (2. Jh.). Seit dem 3. Jh. kommt es zu den großen christologischen Auseinandersetzungen, die schließlich seit dem 4. Jh. zur Entwicklung der Trinitätslehre führten. A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche I* (Freiburg 1979); J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London 1958); G.W.H. Lampe, *God as Spirit, The Bampton Lectures 1976* (Oxford 1977); M. Wiles, *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: *Working Papers on Doctrines* (London 1976), 1-17.

² H. Wipfler, *Grundfragen der Trinitätsspekulation* (Regensburg 1977). Die beste Wiedergabe und Analyse der klassischen Trinitätslehre im deutschen Sprachraum ist zu finden bei W. Pannenberg, *Systematische Theologie I* (Göttingen 1988), 283-364 (= Kapitel 5: Der trinitarische Gott).

³ Leider wird dieses Problem bis in die Gegenwart hinein durch innerchristliche Polemik eher verdeckt als geklärt. Ein Beispiel dafür ist A. Dumas, *Der einzige Gott, Der Dreieinige Gott*, in: *Neue Summe Theologie I Der Lebendige Gott* (Freiburg 1988), 426; H. Häring, *Wer ist Gott, außer unserem Gott?*, in: W. van Remmen, *Die Dreifaltigkeit Gottes im Leben des Christen* (Kleve 1992), 149-167.

⁴ In klassischer Weise hat das K. Rahner in einem seiner frühesten Aufsätze dargelegt: *Theos im Neuen*

für die christliche Identität unaufgebbar; denn dieser Gott hat nichts mit Weltflucht zu tun. Er kennt eine Geschichte, eine Zukunft und ein Reich, das hier und jetzt in menschlichem Handeln beginnt. Darin liegt also ein spezifischer Beitrag der christlichen Tradition. Der Mensch wird in ihr zum - höchst gefährdeten - Träger des göttlichen Geheimnisses. *Menschen werden zur «Geschichte Gottes»*²⁷.

Was wir Christen aber im Dialog mit den anderen Religionen wieder lernen könnten, ist dies: In diesem Handeln wohnen Erfolg und Scheitern beieinander. Unsere große Geschichte des Lebens ist und bleibt eine Geschichte der Passion. Deshalb bleibt auch der Gott Abrahams immer ein Gott, dessen wahre Göttlichkeit sich uns letztlich entzieht. Gott ist Sakrament, indem er sich uns übergibt. Er ist aber auch Sakrament, indem er uns seine Göttlichkeit verbirgt. In der Geschichte der Menschen teilt sich uns seine «verborgene Gottheit» (Thomas von Aquin) mit. So kann auch der aktive Kampf um eine gerechte Zukunft nur gelingen, wenn er von einer letzten Passivität, einer zurückhaltenden Annäherung an das Göttliche begleitet wird.

Testament, in: ders., *Schriften zur Theologie I* (Zürich 1962), 91-167.

⁵ C. Andresen, Art.: *Antike und Christentum*, in: *Theolog. Realenzyklopädie* 3, 50-98.

⁶ Im 4. und 5. Jh. entstehen im Osten die ersten großen trinitarischen Entwürfe der Kappadokier (Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nyssa, Gregorios von Nazianz), die in Klärung und Ungeklärtem letztlich bis heute bestimmend blieben.

⁷ R. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll 1984).

⁸ K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV* (Zürich 1964), 103-133; 131f.

⁹ L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith. An Analytical Study* (London 1964).

¹⁰ Als Beispiel können dienen: N. Smart, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations* (Cambridge 1989/1992); H. Smith, *The World's Religions* (New York 1991).

¹¹ Der aufsehenerregende Band von J. Hick/P.F. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll 1987), hat diesen Aspekt leider vernachlässigt.

¹² Die trinitarischen Ansätze in der Befreiungstheologie, den Schwarzen Theologien sowie in Feministischer Theologie sind analysiert in: F. Borgman, *Sporen van de bevrijdende God* (Kampen 1990); zur Bedeutung der

Praxis im interreligiösen Dialog s. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: Hick/Knitter, aaO. 178-200.

¹³ Von dieser Reichhaltigkeit und Kreativität gibt einen Eindruck: E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* (Freiburg 1977). Von diesen lebenspraktischen Erfahrungen her wäre – ganz im Sinne von Wittgensteins Theorie des Sprachspiels – die Christologie zu entschlüsseln.

¹⁴ D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London 1981); J. Hick schlägt die Trias «Schöpfer, Erlöser, Inspirator» vor (*The Non-Absoluteness of christianity*, in: Hick/Knitter, aaO. 16-36; 32).

¹⁵ K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Moslems und Christen trennt – und was sie eint* (München 1994).

¹⁶ J.W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn* (Gütersloh 1991); A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus* (München 1992).

¹⁷ G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (München/Mainz 1986); J. Van Nieuwenhove, *Bronnen van bevrijding: Varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez* (Kampen 1991); wichtig ferner Y. Congar, *Der Heilige Geist* (Freiburg 1982); M.A. Chevalier, *Souffle de Dieu: Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament I-III* (Paris 1972/90/91).

¹⁸ E. Borgman, aaO. 202-228.

¹⁹ Um diese hermeneutische Entschlüsselung im Sinne von Handlungskategorien bemüht sich H. Küng seit dem grundlegenden Werk *Christ sein* (München 1974); vgl. auch *Existiert Gott* (München 1978); *Das Judentum* (München 1993); *Das Christentum. Wesen und Geschichte* (München 1994).

²⁰ Dieser Vorgang blieb in der östlichen Theologie noch verständlich; denn dort blieben Einzigkeit und Vorrang des Vaters unbestritten bewahrt. Dieser Vorgang erreichte aber bei *Augustinus* eine neue Qualität; denn im Anschluß an den Neuplatoniker *Marius Victorinus* übertrug er die menschliche Psychologie seiner Zeit (also die Lehre von Erinnern, Erkennen und Wollen) auf Gott und prägte damit die abendländische Theologie. Erst jetzt kam es zu einem Dreiecksmodell, gemäß dem die drei göttlichen Personen immer zugleich handelten und ineinander übergingen, wie eben Gedächtnis, Erkennen und Wollen ineinandergreifen. Dieser Vorgang wiederholte sich bei Thomas von Aquin, der die christliche Trias

mit einer Theorie von den subsistierenden Beziehungen unterlegte (zusammenfassend: H. Küng, *Das Christentum*, aaO.).

²¹ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* (München 1980); A. Dumas, aaO. 415-417; M. de Dieguez, *L'idole monothéiste* (Paris 1981); A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?* (Paris 1981).

²² E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977).

²³ H. Küng von Gottes «Transpersonalität» (Existiert Gott?, aaO. 690-694).

²⁴ J.B. Metz, *Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über «Resurrektion oder Reinkarnation»*, in: *CONCILIUM* 29 (1993), 458-462.

²⁵ H. Küng, *Projekt Weltethos* (München 1990).

²⁶ Aus verständlichen innerchristlichen Gründen wird seit K. Rahner darauf hingewiesen, die «ökonomische» und die «immanente» Trinität dürften nicht getrennt werden. Dies hat wider Willen zu einer Re-Hellenisierung des Problems geführt. Um der Sache selbst willen ist deshalb zu fordern, daß die beiden streng unterschieden wenn auch nicht getrennt werden. Wer dies fordert, lehnt nicht etwa das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott ab, sondern trägt der Asymmetrie Rechnung, die durch die Konfrontation von biblischem mit hellenistischem Denken entstanden ist.

²⁷ E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott* (Freiburg 1990); E. Jüngel, aaO. 409-543 (*Zur Menschlichkeit Gottes*).

HERMANN HÄRING

geb. 1937; Theologiestudium in München und Tübingen; 1969-1980 Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen; seit 1980 Professor für Dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen: *Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule*, 1972 (Dissertation); *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, 1979 (Habilitation); *Zum Problem des Bösen in der Theologie*, 1985; *Wörterbuch des Christentums*, 1988 (Mitherausgeber und Schriftleitung); Weitere Veröffentlichungen zu Fragen der Ekklesiologie und Christologie, u.a. in der *Tijdschrift voor theologie*. Anschrift: Katholieke Universiteit Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande.