

„Gott ist Beziehung“

Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität

Christoph Theobald

Im Zeitalter der Postmoderne scheint der in der christlichen Theologie beheimatete Ansatz, Gott im Begriff der Beziehung zu denken¹, neue Aktualität zu gewinnen. Tatsächlich findet er seine Parallele in einer Diagnose der Gegenwart, die von vielen als „Wendepunkt“ empfunden wird. Danach sei die Epoche der Moderne geprägt gewesen von der Emanzipation des „bürgerlichen“ Subjekts von den Fesseln, die Natur und Traditionen, insbesondere die religiösen Traditionen, ihm angelegt hätten – einer Emanzipation, die durch kritisches Denken ermöglicht wurde. Heute hingegen seien wir uns mehr der verhängnisvollen Konsequenzen jener säkularen Annäherung an die Wirklichkeit bewusst: Zwei Weltkriege, der Holocaust, immense ökologische Belastungen u.a. hätten uns laut dieser Diagnose zu einer Gewissenserforschung veranlasst. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau, die Partizipationsstrukturen in unseren Gesellschaften, die Verhältnisse zwischen Kontinenten, Kulturen und Religionen, die Achtung der Natur – all das gelte es nun von einem Denken der Differenz her zu befördern, einem Denken, das sich durch eine größere Bescheidenheit auszeichnet hinsichtlich der absoluten Ansprüche, wie sie von der europäischen Kultur transportiert worden sind, sowie einer größeren Sorge um eine gute Nachbarschaft zwischen unterschiedlichen Sichtweisen.

Im Zusammenhang mit dieser Diagnose wird häufig gegenüber der lateinischen Theologie der Vorwurf erhoben, sie habe, insbesondere seit Petrus Lombardus (1095–1160) das trinitarische Geheimnis auf einen zunehmend blutleeren Monotheismus reduziert. Damit trage sie Mitverantwortung für die Einheits-Obsession des Westens, die den vielfältigen Verschiedenheiten und Brüchen, die seine Kultur und seine internen und externen Beziehungen prägen, wenig Achtung entgegenbringe. Selbst die Begründer der zeitgenössischen Trinitätstheologie, Karl Barth und Karl Rahner, entgehen diesem Vorwurf nicht. Hat Barth nicht versucht, die Lehre der Trinität als einfache Auslegung des Offenbarungsereignisses zu verstehen, das sich in der Einheitsformel zusammenfassen lässt: „Gott offenbart sich als der Herr“²? Und hat nicht auch Rahner dem Mysterium der Einheit übermäßig Vorrang eingeräumt, wenn er die Trinität eingebunden sah in seiner Definition des Christentums als „Religion der Unmittelbarkeit zu Gott“³? Der Vorwurf des „idealistischen Modalismus“, der gegenüber diesen beiden

großen Lehrern vorgebracht worden ist, stützt sich auf ihre Zurückhaltung gegenüber dem Konzept der „Person“, das durch das moderne „Subjekt“ dergestalt umgeformt worden sei, dass es sich auf Gott nur in dessen Einheit anwenden ließe, wenn man nicht sofort in einen Tri-Theismus verfallen wolle.

Man wird hier die Diagnose eines Jürgen Moltmann wiedererkannt haben, der als einer der ersten 1980 in seinem Werk „Trinität und Reich Gottes“ eine Wende im Inneren der Trinitätstheologie angezeigt hat.⁴ Seit 1972 liegt seine Kritik des leidlosen Gottes vor. Im ersten Band seiner systematischen Theologie, der dem dreieinen Gott gewidmet ist, geht er dann noch einen Schritt weiter, indem er entschieden von einer „psychologischen“ zu einer „sozialen“ Trinitätslehre fortschreitet, einer Kritik sämtlicher hierarchischen Systeme, seien sie nun politisch oder kirchlich, die ihr Fundament fast immer in einem patriarchalen Monotheismus haben. Andere, wie zum Beispiel Leonardo Boff, sind ihm gefolgt⁵, manche sogar vorausgegangen. In der katholischen Tradition hatte die Neubewertung des biblischen und patristischen Konzepts der *koinonia* oder *communio* durch das Zweite Vatikanische Konzil zu einer Reflexion über die innertrinitarische Kommunion geführt. Die „Thesen einer trinitarischen Ontologie“, die der Aachener Bischof Klaus Hemmerle im Zusammenhang mit seiner Lektüre des Werkes von Hans Urs von Balthasar⁶ im Jahr 1976

entwickelte, bringen das auf charakteristische Weise zum Ausdruck. Sie sind umso interessanter, als der Versuch, eine Ontologie zu rekonstruieren, die Trinität zum Prinzip nicht nur in Bezug auf die gesamte Theologie erhebt (wie bereits Barth und Rahner es gewünscht hatten), sondern auch in Bezug auf eine komplette Weltanschauung. Das trinitarische Denken stößt hier auf die kontroverse Frage nach der Diagnose der Gegenwart.

Genau *diesen Punkt* möchte ich im folgenden Beitrag diskutieren. Dabei beziehe ich mich auf eine der großen Synthesen der vergangenen Jahre, die „trinitarische Theologie“ von Gisbert Greshake⁷, die auf gewisse Weise emblematisch ist für die soeben erwähnte Wende. Ich werde mit einer Skizze der Hauptlinien dieser Theologie beginnen (I.); anschließend werde ich auf drei Diskussionspunkte eingehen, um genauer zu lokalisieren, wo heute die Schwierigkeit liegt, Gott als Relation zu denken (II.). Zuletzt werde ich eine andere Weise vorschlagen, sich dem Geheimnis Gottes anzunähern, ausgehend von unserem Zusammenleben in Gesellschaften,

Der Autor

Christoph Theobald, geb. 1946 in Köln, trat 1978 in die Gesellschaft Jesu ein (französische Provinz) und erhielt 1982 die Priesterweihe. Er ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres (Paris), Redakteur der *Recherches de Science Religieuse* (wo er ein Bulletin systematischer Theologie betreut: „Dieu – Trinité“) sowie Mitglied der Stiftung von CONCILIUM. Veröffentlichungen zur Geschichte der Exegese, Dogmengeschichte, zu systematischer Theologie und spiritueller Theologie, u.a.: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität: Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie* (Frankfurt, 1988); *De Vatican I aux années 1950 et Le concile Vatican II et ses suites, 3e et 4e phase (Histoire des dogmes, tome 4, Paris 1996)*; *Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II (Histoire du christianisme 13, Paris, 2000)*; *La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la théologie politique (Monothéisme et Trinité, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991)*. Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich. E-Mail: Theobald.C@wanadoo.fr.

die erschüttert werden durch die Globalisierung sowie durch kulturelle und soziale Differenzen, die in zunehmendem Maße geschürt werden (III.).

I. Der drei-eine Gott

Die trinitarische Theologie Gisbert Greshakes bietet weit mehr als eine neue Bearbeitung des dogmatischen Traktats *De Deo uno et trino*. Der Autor beabsichtigt vielmehr, den trinitarischen Glauben aus seiner Isolierung herauszuführen und mit der menschlichen Erfahrung in Beziehung zu setzen: Dazu denkt er ihn einerseits so, dass dieser Glaube die Potentiale der Schöpfung aufschließen, die Dunkelheit menschlicher Erfahrung erhellen, die Aporien der Welt klarer erscheinen lassen kann usw. Das geschieht, um andererseits zu zeigen, wie diese Manifestationen des trinitarischen Gottes ihn selbst in seinem inneren Leben offenbaren. Ziel dieser „Methode der Wechselwirkung“ ist es, eine „Gesamtsicht der Wirklichkeit aus trinitätstheologischer Perspektive“ (25) zu erarbeiten und deren Plausibilität im Verhältnis zu anderen Weltdeutungen aufzuzeigen.

Als erstes legt Greshake den „Weg zu einer communalen Trinitätstheologie“ dar. Besteht doch das zentrale Problem der Trinitätstheologie im Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit in Gott – ein Problem, das der Westen durch seine Bevorzugung eines Einheitsdenkens weitgehend unterschätzt hat. Um zu einem interpersonalen Bild von Gott zu gelangen, das ihn als *Communio* von Leben und Liebe begreift, muss deshalb die Geschichte des Personenbegriffs erneut abgeschritten werden auf der Suche nach Spuren einer dialogischen und gemeinschaftlichen Konzeption, die einem ausgewogenen Verständnis von Einheit und Vielheit in Gott dienlich sein könnte. Auf diese Weise gelangt man zur zentralen These des Buches: „*Gott ist dreieinig* bedeutet soviel wie: *Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im dialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen*. Weder ist (logisch!) ‚vor‘ dem communalen Wechselspiel der drei Personen auf eine substantiale Einheit zu rekurrieren [lateinisches Modell; Anm. Theobald] noch auf eine im Vater verwirklichte und von ihm an die beiden anderen Personen weitergegebene Einheit [orientalisches Modell; Anm. Theobald], vielmehr ist *Communio* als die prozeßhafte Vermittlung von Einheit und Vielheit die *ursprüngliche und unteilbare Wirklichkeit* des einen göttlichen Lebens (in der Sprache der Philosophie: des einen *actus purus* des Seins, das sich damit in seinem Wesen als ‚kommunikativ‘ erweist), das die unterschiedenen Vollzugsmomente dieses einen gegenseitigen Kommunikationsgeschehens und damit sowohl Einheit wie Vielheit in sich birgt.“ (179) Zu Recht besteht der Autor auf dem analogen Charakter des trinitarischen Diskurses (179–182), was auch bedeutet, dass der Personbegriff, obgleich elementarer menschlicher Erfahrung zugänglich, erst in den Verstehens- und Reflexionshorizont eintritt, nachdem er der Menschheit durch die Offenbarung übergeben ist.

Da die Trinität als Prinzip der gesamten Theologie anzusehen ist, wendet Greshake (im zweiten Teil seines Werkes) seinen „trinitarischen Verstehensschlüssel“

auf die verschiedenen Facetten des christlichen Mysteriums an: die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, den geschichtlichen Vollzug der Offenbarung - der Autor spricht vom trinitarischen Drama - und die Kirche als Geheimnis der trinitarischen *koinonia*.

In der Perspektive des vorliegenden Beitrags halte ich mich vor allem an den langen Gedankengang zur Schöpfung (219-325). Ihm liegt die prinzipielle Entscheidung zugrunde, die Schöpfung von Anfang an in der Mitte der trinitarischen Kommunion anzusiedeln: „*Faktisch* gibt es keine rein natürliche Ordnung.“ (37) Allein die Idee der Trinität gestattet es, die spezifische Differenz der Schöpfung zu begreifen, und zwar nicht negativ als „Mangel an Sein“, sondern positiv, ausgehend von der Differenz *in* Gott selbst. Der Autor entfaltet dieses Konzept, indem er die überströmende Liebe (ohne Notwendigkeit überströmend, da sie bereits innertrinitarisch gegeben ist) als Ursprung setzt - Liebe, die Freiheit und Autonomie des Geschöpfes entlässt, indem sie sich selbst zurückzieht und dem Geschöpf Raum und Zeit gibt.

Das Paradox des Vis-à-vis zwischen Gott und seiner Schöpfung sowie seiner gleichzeitigen Immanenz in ihr ist in der Tat trinitarisch in der *Beziehung* von Vater und Sohn begründet sowie der *Ein-Wohnung* des Geistes. Hier liegt die zweite Grundentscheidung dieses Kapitels, das die Eingangsidee des Werkes, dass nämlich die Offenbarung dem Glaubenden einen „integrierenden Erfahrungshorizont“ bietet (29), bis an ihr Ende treibt. Entgegen einem vom Autor polemisch attackierten Säkularisierungsverständnis, das einseitig auf der Differenz von Gott und Welt gründet (238), will er die Wirklichkeit „transparent“ machen für die trinitarische Kommunion. In dieser Absicht entziffert Greshake die „*vestigia Trinitatis*“ sowohl in den *Strukturen* der Wirklichkeit (Materie und menschliches Leben, mit einem recht abstrakten Verständnis von Sexualität, das beispielsweise die Vaterschaft unberücksichtigt lässt) als auch in ihrem *Werden* (wobei er bis zu einer trinitarischen Auffassung der Evolutionstheorie und der Weltgeschichte gelangt) - ohne allerdings die ständige Gefahr einer Gnosis irgendwo zu thematisieren.

Dass Greshake im Übrigen den Eintritt Gottes in die Geschichte im selben Kapitel abhandelt, das ja von der Schöpfung handelt, erlaubt es ihm, die scotistische These zum Motiv der Inkarnation einzunehmen und zugleich im Folgenden den dramatischen Charakter der Heilsökonomie beizubehalten, den er auf den Spuren der „*Theo-Dramatik*“ von Balthasar weitläufig entwickelt, welcher sich ebenfalls die Frage nach den Bedingungen für die Sünde *in* Gott gestellt hatte. Die Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur, die zu Beginn des Buches noch als abstrakt abgelehnt wurde, findet sich hier also auf einer anderen Ebene gewissermaßen wieder: Die „*Trinitarisierung*“ der Wirklichkeit, deren Strukturen der Autor soeben im Kapitel über die Schöpfung analysiert hat, „*abstrahiert*“ ihrerseits von der Sünde und ihrer Heilung; beides wird erst im weiteren Fortgang des zweiten Teiles zum Thema.

Im letzten Teil seines langen Durchgangs verlässt Greshake schließlich die „*innere Welt*“ der christlichen Mysterien - übrigens ganz in der Logik des

Kapitels über die Schöpfung -, um zu zeigen, dass der trinitarische Glaube auch als hermeneutischer Schlüssel dienen kann, um eine Anzahl von Problemen der (post-)modernen Gesellschaften zu erhellen und zu lösen, die letztlich alle der Frage gegenüber stehen, wie sie die schwierigen Beziehungen zwischen Einheit und Vielheit gestalten. Nachdem er die Grundlagen einer trinitarischen Ontologie erarbeitet hat, behandelt Greshake nacheinander die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft im Rahmen einer erneuerten politischen Theologie, der modernen Religionskritik und des interreligiösen Dialogs, wobei er jeweils aufzeigt, wie seine trinitarische Theologie dabei behilflich ist, diese Fragen aus den wohlbekannten Aporien der Moderne zu lösen.⁸

II. Korrelation und Analogie

Greshakes Werk wird mit seiner Weite, dem Reichtum seiner Dokumentation und der Ambition und Kraft seiner Hauptthese sicher ein Referenzwerk werden. Der kurze Blick, den wir soeben darauf geworfen haben, hat vieles ausgelassen, insbesondere seine christologischen, eschatologischen und ekklesiologischen Gedankengänge, und hat sich stattdessen mehr für die beeindruckende Gesamtkohärenz der Konstruktion und für die Entscheidungen interessiert, die der Autor getroffen hat. Er hat seinen *Eingang* über die Schöpfung gewählt, in Abhängigkeit vom „integrierenden Horizont der menschlichen Erfahrung“, um seinen trinitarischen Verstehensschlüssel im Kosmos der christlichen Mysterien und in der integralen Weltsicht zur Anwendung zu bringen, welche die seine ist. Hier liegt der neuralgische Punkt, an dem die trinitarische Theologie - wie übrigens jede Theologie - gezeichnet und vielleicht auch verwundet ist vom gegenwärtigen Augenblick, dem Ort, an dem die „Methode der Wechselwirkung“ eingreift. Die Kohärenz des Gedankengangs von Greshake hilft uns so, seine Entscheidungen zu diskutieren und einige Reflexionen anzustellen über die methodologischen und theologischen Bedingungen eines ausgearbeiteten zeitgenössischen trinitarischen Entwurfs.

Die radikale Autonomie der Wirklichkeit und die Pluralität der Kulturen respektieren

Von einem *epistemologischen Blickwinkel* aus betrachtet⁹, befindet sich der Autor, wenn er andere Disziplinen (Naturwissenschaften, Humanwissenschaften und Philosophie) ihre Beiträge zu seiner umfassenden Konstruktion beisteuern lässt, - ohne wirkliche Debatte - auf der Linie eines „Integrationsmodells“, das (ziemlich typisch für gewisse post-moderne Tendenzen) sich allzu wenig um die „Grenzen“ (Kant) zwischen den Disziplinen kümmert.¹⁰ Gewiss bezieht Greshake sich auf den Ausdruck „Erfahrung mit der Erfahrung machen“ von Eberhard Jüngel (30f.), um die Korrelation zwischen menschlicher Wirklichkeitserfahrung und trinitarischer Offenbarung auf den Begriff zu bringen. Doch er tut das ohne die hermeneutische Sensibilität des Tübinger Theologen hinsichtlich unterschiedlicher Sprachebenen und besonders hinsichtlich des wesentlichen Unterschieds

zwischen metaphorischer (parabolischer) Sprache und wissenschaftlicher Begrifflichkeit. Seine „integrierende Weltdeutung aus trinitarischer Perspektive“ ähnelt deshalb eher einer homogenen Darstellung (das gilt sogar für seine Bemerkungen zur Kunst), die unter dem Etikett eines communalen Ansatzes die Idee einer katholischen Kultur reproduziert.

Auch wenn man diese Entscheidung respektiert, kann man sich doch fragen, ob der trinitarische Glaube der Christen notwendigerweise *eine katholische Kultur* begründet. Lässt dieser Glaube sich nicht, besonders in säkularen Gesellschaften, als eine Weise verstehen, wie Christen in einer Pluralität von Kulturen und gegenüber dieser Pluralität ihren Ort bestimmen? Dann sollte man diesen Glauben allerdings weniger als „Weltsicht“, „Repräsentation“, „umfassenden Horizont“ oder „Schlüssel“ benennen, sondern eher als *Kommunikationsstil*, als aus dem Evangelium begründetes *Verhalten* oder auch als eine *Seinsweise* in Kirche und Gesellschaft. Auf diese Weise ließen sich zwar nicht die Unabhängigkeit, wohl aber die Autonomie und Differenz der unterschiedlichen Realitätsebenen eher respektieren ebenso wie die der spezifischen Sprachebenen, welche die Realität konstituieren.

Bei der Gotteserfahrung des Jesus von Nazaret beginnen

Diese epistemologische Auseinandersetzung, die hier lediglich skizziert worden ist, findet anschließend ihren Widerhall in der Behandlung der Heiligen Schrift. Das „integrierende“ Vorgehen des Autors findet sich in der Tat wieder in der geringen Sensibilität seines Werkes gegenüber der differenzierten Ökonomie der Schrift. Man könnte dem entgegenhalten, der gesamte zweite Teil sei der Heilsgeschichte gewidmet, und das ist wahr. Doch die „biblische Form“ dieser Ökonomie, die erstaunliche Diversität christologischer und pneumatologischer Ansätze beispielsweise, wird von Beginn an vermittelt der communalen Begrifflichkeit „vereinheitlicht“. ¹¹ Fortwähren eines Einheitsdenkens! In der Tat ist der entscheidende Punkt die Passage von der „Basiserfahrung“ des Neuen Testaments, die der Autor in der Terminologie der orientalischen Theologie beschreibt, die Gott mit dem Vater identifiziert (49), bis zur Trinitätsformel (49f.), die in Wirklichkeit die Bemühungen des Neuen Testaments kurzschließt, die Identität der „Vermittlerfiguren“ Jesu und des Geistes in der Terminologie vom Wort und von der Weisheit auszusagen. Dieser Übergang, der die These des Autors vorwegnimmt, ist umso entscheidender, als Greshake die negativen Potenziale der offiziellen Trinitätstheologie unablässig zugunsten positiver Erkenntnis relativiert (56–61). Dabei bleibt festzuhalten, dass andere Ansätze, die mehr von der *Gotteserfahrung* des Jesus von Nazaret, Christus und Sohn, sowie seiner Jünger und Apostel ausgehen, hier durchaus möglich sind.

Einzigkeit und Beziehung schließen sich nicht aus, sondern verstärken sich gegenseitig

Auf der trinitarischen Ebene im engeren Sinne schließlich stellt die konzeptionelle Homogenisierung des Gottesbildes ¹² über die Gegebenheiten des Neuen Testa-

ments hinaus notwendigerweise das Problem der Analogie. Greshake verortet die Analogie lediglich zwischen der *communio* innerhalb der Schöpfung und der trinitarischen *communio* (179–182). Eine größere Aufmerksamkeit gegenüber den Theologien des Neuen Testaments hingegen hätte ihn auch für die inner-trinitarische Analogie sensibilisiert: Vater, Sohn und Geist sind danach nicht auf dieselbe Weise „Person“ – ein Gedanke, den Rahner und Schoonenberg bereits mit viel Energie verfolgt haben.¹³ Für diese inner-trinitarische Analogie empfänglich zu bleiben und kritisch gegenüber den Gottesbildern von Familie, Freundschaft oder *communio* verpflichtet uns nicht, mit Barth und Rahner auf den Begriff der „Person“ zu verzichten, um von den „drei“ zu sprechen und im Gebet sich an sie zu wenden. Hat nicht auch Rahner selbst in seinem berühmten gleichnamigen Artikel davon gesprochen, dass *Theos* im Neuen Testament die erste trinitarische *Person* bezeichne? Doch muss man daran festhalten, dass die Einzigkeit des Vaters und die Einzigkeit des Sohnes keine Gruppe bilden – sie bleiben un-vergleichbar – und dass ihre gemeinsame Relation noch einmal von ganz anderer Ordnung ist.

Die schematische Aufzählung dieser drei Diskussionspunkte möchte für die Schwierigkeiten sensibilisieren, Gott effektiv als Relation zu denken. Die „Unterscheidung“, Charakteristikum der westlichen Rationalität, legt uns zunächst nahe, die antignostische Aussage schlechthin ernst zu nehmen, dass Gott Geheimnis ist: Er offenbart nichts von dem, was wir aus uns selbst wissen könnten. *Er offenbart sich selbst als Mysterium* in absoluter Unterschiedenheit – eine „Stimme“, könnte man sagen, gerade in der Mitte, wo unsere eigene Freiheit des Gewissens in Beziehung zu anderen Gewissen aufblüht; eine Stimme, die bis in unsere Grenzerfahrungen von Gewalt, Lüge und Tod hineinreicht. Auf der Grundlage dieses theologischen Vorverständnisses gibt sich die Tatsache, die die Bibel ist, als Lektüre, in ihrer Vielfalt, in einem Spiel der Beziehungen zwischen Lesern und anderen, das heute die Bewegung der Beziehung zwischen Jesus, dem Christus und Sohn, den Seinen und zahlreichen anderen „reproduziert“, die sich der geheimnisvollen Vaterschaft Gottes ausgesetzt sehen. Dieses Spiel der Beziehungen – „Ökonomie“ sagten die Alten – wird von den Gläubigen als „trinitarische“ Offenbarung erfahren, in der die Analogie Hüterin des Geheimnisses der Beziehung ist und wo Relation und Einzigkeit jeder einzelnen der „Personen“ sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig verstärken. Nur die Ausdrucksweise des Alten und Neuen Testaments von der „Heiligkeit“ erlaubt eine Annäherung zugleich an den Stil dieses Beziehungsspiels und an das Geheimnis Gottes, das er offenbart, ohne die radikale Autonomie des Geschaffenen und der verschiedenen Ordnungen der Wirklichkeit zu verletzen. Das zu skizzieren, bleibt jetzt noch zu tun, wobei freilich nicht alle anthropologischen Elemente, die in einer Reflexion über die Beziehung erforderlich wären, ausreichend gewürdigt werden können.

III. Die Beziehung als Heiligkeit: der dreifach heilige Gott

Was ist Heiligkeit?

Die Heiligkeit gewisser Persönlichkeiten der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, an erster Stelle jene des Jesus von Nazaret, scheint immer ein hohes Maß an Bewunderung zu erregen, auch über die Grenzen des verfassten Christentums hinaus. Das wird leicht verständlich, wenn wir uns die beiden untrennbaren Facetten der Heiligkeit vor Augen führen, wie die Heiligen Schriften sie uns in der Geschichte der Menschheit zu erkennen geben.

Dabei treffen wir auf Personen, deren Präsenz allein eine Ausstrahlung hat, weil Gedanken, Worte und Handlungen in ihnen vollständig in einer Art Einfachheit des Bewusstseins zusammenfallen, für das die Evangelien die Formel verwenden: „ein Ja sei ein Ja und ein Nein sei ein Nein“. Wenn ihre „Authentizität“ die innere Seite der Heiligkeit bildet, so ergibt sie sich zugleich aus einem Beziehungskontext, den Lukas und Matthäus mit Hilfe der berühmten Goldenen Regel verdeutlichen: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten.“ (Mt. 7,12) In keiner Weise spezifisch für das Neue Testament, findet sich diese Regel im Judentum, in der griechischen Kultur, in der chinesischen Kultur usw.; auch in den großen Debatten über Gerechtigkeit und Menschenrechte wird sie angeführt.¹⁴ Als einfacher Indikator der grundlegenden Gegenseitigkeit, die unsere menschlichen Beziehungen reguliert, präsentiert sie sich zuallererst als eine Maxime des Respekts und der Gerechtigkeit, eine Kurzformel des Gesetzes. Doch auf diskrete Art und Weise spricht sie auch eine Haltung an, die ohne Maß ist: die paradoxe Fähigkeit, „sich an die Stelle des anderen zu versetzen“, ohne den eigenen Platz zu verlassen. Das geschieht immer in der einen oder anderen konkreten Situation: Wenn es beispielsweise darum geht, den anderen mit Sympathie und aktivem Mitgefühl zu erreichen – „Wer ist mein Nächster?“ ... derjenige, dem ich nahe komme durch eine exzessive Umkehrung, die in keiner Weise gefordert, wohl aber in dieser oder jener Situation unerwartet angeboten werden kann (Lk 10, 25–37). Oder wenn es darum geht, in die Perspektive des anderen einzutreten bis dahin, dessen Gewalt auf sich zu nehmen – „Wenn ... dir ... einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, ... geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder“ (Mt 5,23), gemäß derselben messianischen Umkehrung, die hier zu dem Mut führt, sich der Gewalt des anderen auszusetzen. Heiligkeit nach dem Evangelium ist die maßlose Erfüllung der Goldenen Regel – Zusammenfassung von Gesetz und Propheten. Sie treibt die Übereinstimmung des Subjekts mit sich selbst – die Einfachheit des Herzens – zum Äußersten und bindet seine Ausstrahlung an seine Fähigkeit, sich selbst zugunsten des anderen auszulöschen.

Wird die Kraft dieser Haltung begriffen, die viele für die dringlichste Notwendigkeit halten in einer Zeit, in der die Globalisierung, das extreme Bewusstsein der kulturellen und sozialen Unterschiede sowie die Gewalt, die daraus resultiert,

unser Zusammenleben auf eine harte Probe stellen? Wenn man gewahr wird, dass die Zukunft der Erde nicht nur von einer weltweiten Gerechtigkeit abhängt, die schon schwer genug vorstellbar ist, sondern auch von Persönlichkeiten und Gemeinschaften, die in der Lage sind, nach der Wahrheit ihrer Gewissen zu leben und sich der Gewalt des anderen auszusetzen, ohne mit denselben Waffen zurückzuschlagen, dann „ermisst“ man mit einem Mal das Wunderbare, das darin besteht, dass diese Haltung in unserer Geschichte tatsächlich und in unbegrenzter Vielfalt vorkommt; in der Tat absolut wunderbar, denn auf keine Weise einzufordern.

Der Zugang zur Heiligkeit oder das Auftauchen der unvergleichlichen Einzigkeit eines jeden Seins

Soeben haben wir gezeigt, wie die „Heiligkeit“ in der jüdisch-christlichen Tradition das Verständnis der Beziehung bestimmt. Es bleibt noch auszuführen, wie das Auftauchen der unvergleichlichen Einzigkeit jeden Seins - der „Person“, sagten die Alten - Bedingung ist für den Zugang zu einem Spiel der Beziehungen, das prägungsoffen ist für die Heiligkeit.

Geht man von der endlichen Verfasstheit unserer Existenz aus, dann trägt die Einzigkeit der Lebewesen eine fundamentale Ambivalenz in sich: statt als Gabe erlebt zu werden, stellen das Bewusstsein der Endlichkeit und die Aufforderung, seine eigene Einzigkeit geschehen zu lassen, häufig Orte dar, an denen sich eher die „Daseinsangst“ der Subjekte manifestiert, Quelle von Eifersucht und Gewalt: Wir möchten unsere Leben gerne vergleichen, was die Vorstellung eines gemeinsamen „Maßes“ voraussetzt. Während dieses Vergleichen uns zum unvergleichlichen „Übermaß“ führen sollte, das die Einzigkeit eines jeden Individuums repräsentiert, gleitet es unablässig in Richtung Eifersucht und endet bei der Gewalt, die sich des Lebens des anderen zugunsten des eigenen bemächtigt. Was sich dann als wunderbar erweist, ist die Geburt des „Mutes zum Sein“ in einem Subjekt: wenn es plötzlich - und immer dank der Begegnung mit dem anderen - entdeckt, dass das „Übermaß“ seiner eigenen Einzigkeit - das, was ihm Angst machte - in Wirklichkeit ihm „angemessen“ ist. Hier ereignet sich eine wahrhafte Heilung seiner Versuchung, sich zu vergleichen - das Auftauchen einer Kraft des Bewusstseins, das nun in die Lage versetzt ist, die Goldene Regel zu erfüllen und wahrzunehmen, dass in diesem Zusammenhang sein Auslöschen zugunsten des anderen diesem erlaubt, zu dem vorzustoßen, was es ist. Das Über-jedem-Vergleich-Stehen, das im Augenblick eines solchen *Ereignisses* erreicht wird - Sieg über die Gewalt -, macht gleichzeitig die Beziehung *und* die Einzigkeit möglich, in einem *Prozess*, der wahrhaftig die Person konstituiert vermittelt eines Nachregulierens dessen, was in jeder menschlichen Existenz übermäßig ist gegenüber dem Maß, das sie selbst sich gibt - ein Nachregulieren, das jedem Vergleichen entzogen und niemals abgeschlossen ist.

Gott als selbstmitteilende Heiligkeit

Das Erstaunen vor der „wunderbaren“ Heiligkeit einer Vielzahl von Menschen in Vergangenheit und Gegenwart erlaubt uns ein inneres Verständnis der Identität und des Werkes des Jesus von Nazaret. Sein öffentlicher Lebenswandel beginnt mit den Heilungsepisoden, die alle in ihrem erstaunlichen Reichtum zeigen, wie er den „Mut zum Sein“, den wir eben angesprochen haben, jene immer unvorhersehbare Möglichkeit einer Heiligkeit des Lebens, an die weitergibt, die dafür offen sind. Denen, die seinen Weg kreuzen, überträgt Jesus seine eigene Identität, seine *dynamis*, wie der Evangelientext sagt - sein Heilsein und seine Heiligkeit könnte man jetzt übersetzen: eine Lebensenergie jedenfalls, die unsere Schriften mit dem Begriff „Geist“ bezeichnen. Er gibt diese Energie freigebig einer Vielzahl von Männern und Frauen, die er dabei ihren eigenen Weg gehen lässt; schickt die meisten von ihnen sogar fort, ohne sie mit einem Schüler-Meister-Verhältnis an sich und untereinander zu binden. Er erzeugt Personen, die vom Grund ihrer selbst her zur Freiheit des Bewusstseins gelangen, wie es auf großartige Weise das paradoxe Wort zeigt, das er an eine Frau richtet: „*Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen.*“ (Mk 5,34) Diese Liberalität kündigt den unfassbaren Reichtum an Formen der Heiligkeit in unserer Geschichte an, einer Heiligkeit, die sich niemals in den Grenzen der christlichen Tradition wird einschließen lassen. Diese Öffnung macht im Gegenzug die eigene Heiligkeit Jesu glaubwürdig, für den die letzte Versuchung in der diabolischen Einflüsterung bestanden haben wird, der einzige seiner Art zu bleiben (oder bleiben zu wollen) - „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.“ (Joh 12,24) -, während er sich danach sehnt, den Seinen und noch vielen anderen seine Identität vollständig und auf der Grundlage einer Egalität mitzuteilen. Nur der wunderbare Zugang zur eigenen Einzigkeit, zu einem „Mut zum Sein“, dessen maßlose Ausmaße sich nach dem Belieben der verborgensten Gesten offenbaren, die im Alltag zugunsten des anderen erfolgen, erlaubt den Zutritt zu jener Sehnsucht Jesu sowie das plötzliche Verständnis, dass diese Sehnsucht, absolut einzigartig und universell zugleich, ihn zum „Heiligen Gottes“ (Joh 6,69) macht.

Der Heilige *Gottes*? Nicht bloß in dem Sinne, in dem wir dem „Wunder“ der Heiligkeit in unserer Geschichte einen absoluten Ursprung zuschreiben möchten. Sondern vor allem weil wir selbst jetzt im Tiefsten unseres eigenen Bewusstseins und vor dem Leben des anderen eine diskrete und überzeugende Stimme hören, die in solchen - bisweilen dramatischen - Umständen ein „selig bist du“ flüstert - eine Stimme, die nur die eines Gott-„Vaters“ sein kann, der seine Freude in der Mitteilung der Heiligkeit findet, jener Heiligkeit, die ihn selbst ausmacht.

Der dreimal heilige Gott (Offb 4,8) offenbart sich mithin in der Grunderfahrung, die soeben dargelegt worden ist: das Stillschweigen gehört zum Vater, die Heiligkeit ist die des einzigen Sohnes und der Seinen in unserer Geschichte - Wort des Vaters, der verstummt, nachdem er in seinem Sohn *alles* gesagt und *alles* gegeben hat -, der „Trost“, der diese selbstmitteilende Heiligkeit möglich macht, ist das Werk des Geistes Gottes. Gewährt diese historische Erfahrung, die dem Leser der

Bibel gnadenhaft eröffnet wird, ihm Zugang zur Intimität Gottes, zu Gott als Beziehung? Das Axiom Rahners behauptet das: „Die heilsökonomische, historisch sich manifestierende Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.“ Aus dem Blickwinkel vorliegender Seiten, namentlich in der Linie der drei Diskussionspunkte des zweiten Teils, gilt es lediglich zu präzisieren, dass diese Identifizierung von heilsgeschichtlicher Ökonomie einerseits und Intimität Gottes andererseits zur Voraussetzung hat, dass das „Stillschweigen“ Gottes - so charakteristisch für die Unterscheidung in der Moderne - nicht von einem postmodernen religiösen Diskurs in Misskredit gebracht, sondern als höchster Ausdruck des Respekts gewürdigt wird. Die Identifizierung setzt voraus, dass die Heilige Schrift gelesen wird als Schöpferin eines Kommunikationsstils, der deshalb vielfältig ist, weil er in der „Heiligkeit“ Jesu von Nazaret wurzelt. Sie setzt voraus, dass die Analogie, besonders die inner-trinitarische, begriffen wird als Zugang zum Reich des Unvergleichlichen.¹⁵ Man versteht von daher, dass keinerlei Widerspruch besteht in der Behauptung, die „Ursprungsrelationen“ begründeten in Gott keine hierarchische Ordnung, sondern ein Band der Gleichheit zwischen Einzigem (Offb 22,1): unfassbare Hoffnung für eine Menschheit, deren Kinder allzu oft mit stumpfen Zähnen leben müssen, weil sie zuviel von den sauren Trauben gegessen haben, die ihre Eltern ihnen hinterlassen haben.

¹ Vgl. Thomas v. Aquin, *S.Th.* Ia, q.29, a.4 und Richard von Sankt-Viktor, *De trin.* II, XIX. Für einen historischen Überblick vgl. Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck/Wien 1986.

² Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes* (1932), Zürich 1964, 311ff.

³ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 131f.; ders., Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal II*, Einsiedeln u.a. 1967, 317-401.

⁴ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 144-168.

⁵ Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott* (1986), Düsseldorf 1987.

⁶ Klaus Hemmerle, *Thesen einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

⁷ Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg u.a. 1997.

⁸ Der Aus-„Blick“ lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers am Ende auf vier Typen künstlerischer Repräsentation der Trinität (drei gleichgebildete Gestalten, die drei Besucher Abrahams, den „Gnadenstuhl“ und die Krönung Mariens durch die Trinität) und will ihn (in einem Aus-„Klang“) für ihre Präsenz in der Musik sensibilisieren.

⁹ Halten wir an dieser Stelle die *deduktive Methode* des Autors fest, die das Gesamt seiner epistemologischen Entscheidungen bestimmt: Nachdem er sehr knapp das entwickelt hat, was er „Basiserfahrung“ des Neuen Testaments nennt (48-50), widmet er den ganzen ersten Teil der immanenten Trinität, bevor er im zweiten Teil - wiederum deduktiv (das trinitarische Verständnis der Schöpfung geht der Darstellung ihrer dramatischen Form voraus) - zu den Mysterien des Christentums und schließlich im dritten Teil zum Kontext der aktuellen Gesellschaften kommt.

¹⁰ Für genauere Einzelheiten zu diesem Thema verweise ich auf meinen Artikel *Der Herr und Lebensspender. Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens“*, in: *CONCILIUM* 36 (2000), 53-69.

¹¹ Obgleich der Autor beiläufig die Notwendigkeit festhält, das Offenbarungsereignis sei zunächst zu erzählen (48).

¹² Vgl. die oben zitierte Trinitätsformel von Greshake in seinem Buch auf S. 179. Der Autor verabschiedet hier – sogar gegen seinen wichtigsten Zeugen H. U. von Balthasar – die traditionelle Problematik der „trinitarischen Prozessionen“ (Ursprungsrelationen), die er einem westlichen Denken zuschreibt, das von der Idee der Einheit monopolisiert sei (v.a. 192–195), zugunsten seiner eigenen „communalen“ Konzeption. Folge dieser Entscheidung ist, dass die Frage der Vaterschaft (und der Zeugung) in den anthropologischen Gedankengängen zur Sexualität und zur Gesellschaft mit Schweigen übergangen wird. Ein Zeichen dafür: Eph 3,14f („jede Vaterschaft ...“) wird kein einziges Mal zitiert! Eine trinitarische Theologie für eine „vaterlose Gesellschaft“? Ein anderer Hinweis, nicht ohne Bezug zum vorangegangenen: In der breit angelegten Entfaltung des Personbegriffs ist den wenigen Seiten, die von Sozialphilosophie und -psychologie handeln (165–168), das Problem der Gewalt bei der Konstitution der „Person“ unbekannt. Dabei hätte man erwarten können, dass die „Methode der Wechselwirkung“ zu einer Verifizierung des trinitarischen „Verstehenschlüssels“ aus dem ersten Teil führt. Die Debatte muss also zugleich den aktuellen anthropologischen Kontext und die Analogie umfassen, und zwar nicht nur diejenige zwischen menschlicher *communio* einerseits und trinitarischer *communio* andererseits, sondern auch und zur selben Zeit die zwischen den „Personen“ der Trinität.

¹³ Vgl. v.a. den großen Artikel von Piet Schoonenberg *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff*. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath, in: ZKTh 111 (1989), 129–162.

¹⁴ Diese ethische Bezugnahme könnte den Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion abgeben über die Autonomie der Schöpfung: die menschliche Geschichte und die Erde erweisen sich heute in einem Maße als autonom, als könnte *in ihnen* die letzte Möglichkeit des Menschen, seine Heiligkeit, entbunden werden.

¹⁵ Ich erlaube mir in diesem Zusammenhang, auf meinen Artikel hinzuweisen: *Der eine Gott und seine Zeugen. Zu einer Theologie der Begegnung zwischen Juden, Christen und Moslims*, in: Bijdragen 58 (1997), 79–96.

Aus dem Französischen übersetzt von Georg Stoll

Ein orthodoxer Zugang zum Geheimnis des dreieinen Gottes

Fragen im Horizont des 21. Jahrhunderts

Nonna Verna Harrison

Orthodoxe Theologen gewinnen ihren Zugang zum trinitarischen Geheimnis bisweilen ausschließlich von ihrer eigenen Tradition her. Sie beschränken ihre Untersuchungen auf die klassischen Formeln der Kappadozier und ihrer patristischen Nachfahren, die Definitionen der Sieben Ökumenischen Konzilien, die Byzantinischen Kontroversen um das *filioque*, den Palamismus und auf die Lehrmeinungen neuerer orthodoxer Theologen. Orthodoxe Theologie ist in diesen