

DER MODERNE MENSCH UND SEIN WEG ZUM DREIEINIGEN GOTT

Univ.-Prof. Dr. Joseph Schumacher, Freiburg i. Br.

1. DIE GOTTESFRAGE HEUTE.

Gott ist das entscheidende Thema der Theologie, er sollte es jedenfalls sein. Theologie ist die Lehre von Gott. Gott ist aber nicht nur das entscheidende Thema der Theologie. Auch im Alltag erregt er immer wieder das Interesse der Menschen, allem Anschein zum Trotz. Auch der Gottesleugner, der Atheist, oder der Agnostiker, der meint, die Gottesfrage müsse offen bleiben, ist mit der Gottesfrage nicht fertig. Der eine entlarvt sich bei näherem Hinsehen oft als Antitheist, der andere als Pantheist. Die Unruhe zu Gott ist, wie schon Augustinus (+ 430) feststellt, nicht auszurotten¹. Es gibt im Menschen so etwas wie einen Trieb zum Unendlichen, der sich als Unruhe zu Gott darstellt². Diese "metaphysische Unruhe" ist im Grunde ein Zeugnis der vorwissenschaftlichen Erkenntnis eines transzendenten Weltgrundes. Gott und die Religion beschäftigen den Menschen, solange er Mensch ist. Wenn die Kirchenväter von der "anima naturaliter christiana" sprechen³, so meinen sie damit die "anima naturaliter religiosa". Die Transzendenz oder besser die existentielle Frage: Gibt es die Transzendenz? scheint zur "conditio humana" zu gehören. Alle Kulturen der Geschichte sind ganz selbstverständlich von dem Bewußtsein des Daseins Gottes oder der Götter geprägt, von dem Respekt vor dem Göttlichen⁴. Die Stoa spricht von einer "communis animi conceptio"⁵. Thomas von Aquin bemerkt: "...cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum"⁶. So natürlich das Gottesbewußtsein für den Menschen ist, seit der rapiden Entwicklung der

1 Aurelius Augustinus, Bekenntnisse I,1.

2 G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse, Münsterschwarzach 1965, 48 f.

3 Tertullian, Apologeticum XVI, 6.

4 O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Frankfurt 1949, passim.

5 A. Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 163.

6 Thomas von Aquin, Summa Theologiae I q.2 a.1 ad 1.

Naturwissenschaften und der immer deutlicheren Durchleuchtung der Weltvorgänge in der Gegenwart tritt es immer stärker in den Hintergrund¹. Romano Guardini schreibt im Jahre 1958, wenngleich noch weithin der Glaube an irgendein höheres Wesen in unserer Öffentlichkeit bestehe, darin wirke gewissermaßen noch die kirchenfreie natürliche Religion der Aufklärung nach, so kündige sich doch bereits nicht selten heute die vollständige Leugnung des Göttlichen an².

Die Welt ist erklärbar geworden, ohne daß von Gott die Rede sein muß. Ihre Rätselhaftigkeit tritt erst in unseren Blick, wenn wir sie als Ganze betrachten oder wenn wir auf ihren Rand, ihre Grenze schauen. Dieser Rand aber begegnet uns nicht ohne weiteres im Alltag, vor allem kann man vor ihm die Augen verschließen³.

Angesichts der gewaltigen Erfolge des Menschen hinsichtlich der Beherrschung der Naturwirklichkeit prägt sich die uralte Versuchung des Menschen neu aus, daß er sich selbst verabsolutiert und sich selbst Gesetz sein will.

Die Gegenwart ist vom "Tod Gottes" geprägt, man hat vom nachtheistischen Zeitalter gesprochen. Der praktische Atheismus, Gleichgültigkeit gegenüber Gott, Desinteresse an allem Religiösen, beherrscht in wachsendem Maß die Massen in den Großstädten der westlichen Welt, aber auch der theoretische Atheismus, der sich vom Intellekt, vom Gefühl oder vom Willen nährt, hat nicht wenige Anhänger gefunden.

Die Zahl der dezidierten Atheisten ist im Wachsen begriffen. Das beweisen die demoskopischen Befragungen. Das beweist die Säkularisierung des öffentlichen Lebens. Der Atheismus hat heute ein hohes Maß an Plausibilität erreicht. Viele sind der Meinung, die Religion habe sich endgültig als Illusion erwiesen, und sehen darin einen echten Fortschritt.

Max Bense (+ 1990), zuletzt Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie in Stuttgart - er

1 A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1968, 88. 96-98.

2 R. Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 226 f.

3 J. A. Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft I, Innsbruck 1963, 10.

bezeichnet sich selbst als einen militanten Atheisten -, erklärt am 19. Dezember 1966 in einem Podiumsgespräch im I. Programm des deutschen Fernsehens: "Ich trauere nicht über den Verlust der Religion. Ich finde es gut, ich bin freudig erregt darüber, daß sie zurückweicht aus dem Horizont der Zivilisation."

Argumentativ berufen sich die Atheisten in der Regel auf die modernen Naturwissenschaften, die die "Hypothese Gott" - so sagt man - überflüssig gemacht haben sollen und weithin an die Stelle der Religion getreten sind. Emotional ist es vor allem die wachsende Profanisierung unserer Welt, die den Gottesgedanken überflüssig erscheinen läßt.

In den westlichen Ländern bewegt sich die Zahl der theoretischen Atheisten zwischen 30 und 40 %. Der "Tod Gottes", von dem eine Reihe von Philosophen im 19. Jahrhundert gesprochen hat - heute spricht man auch wohl vom Fehl Gottes, so Martin Heidegger (+ 1974), oder von der Gottesfinsternis, so Martin Buber (+ 1965) - scheint erst in der Gegenwart die Massen zu erreichen. Er wird allerdings besonders drängend angesichts der Krise des Ethos und der Bedrohung des Humanum durch die Möglichkeiten, die die modernen Naturwissenschaften dem Menschen an die Hand geben. Gestern war es die Mikrophysik, heute ist es die Mikrobiologie. Dabei ist eine wertfreie Auslotung der Mikrobiologie mit ihrer Gen-Manipulation ungleich folgenreicher als die Mikrophysik, die uns die Atomspaltung beschert hat.

Mit dem wachsenden Atheismus ist das Gottesthema jedoch nicht erledigt. Es wirkt verborgen weiter und tritt aus seiner Verborgenheit heraus, wenn immer es in kompetenter Weise angesprochen wird. Der Terminus "Gott" ist so etwas wie ein Reizwort, das die Aufmerksamkeit erregt, zumindest aber negative Regungen hervorruft. Trotz der "Gottesfinsternis" ist die Frage nach Gott, die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt und der Sinnhaftigkeit der Religion, von großer Aktualität und beschäftigt nicht wenige Menschen.

Im Jahre 1963 erschien das Buch "Honest to God" ("Gott ist anders") des anglikanischen Bischofs von Woolwich John A. T. Robinson¹, von dem in einem Monat 5 Neuauflagen mit insgesamt 250 000 Exemplaren auf den Markt kamen. Es wurde bald in viele Sprachen übersetzt

¹ Deutsch München 1965.

und fand Millionen von Lesern in aller Welt.

Zur Zeit des II. Vaticanum stand das Thema "Kirche" im Mittelpunkt, so sehr, daß man von einem Konzil der Kirche über die Kirche gesprochen hat. Heute ist es die "Sache mit Gott", um einen bekannten Buchtitel zu verwenden¹, die das Thema "Kirche" relativiert. Das wird allerdings vielfach in der Theologie und in der kirchlichen Verkündigung nicht genügend gesehen wird. Mit der Gottesfrage steht nicht mehr diese oder jene Glaubenswahrheit zur Disposition, sondern die Grundfrage des Christentums und einer jeden Religion.

Im Jahre 1845 schreibt John Henry Newman (+ 1890): "Die Zukunft wird nicht mehr in erster Linie der konfessionellen Auseinandersetzung unter gläubigen Christen gehören", denn "die zukünftigen Geschlechter, das ist meine Überzeugung, werden mehr und mehr zwischen Gottesglauben und Atheismus zu entscheiden haben..."². Newman erklärt in diesem Zusammenhang, der Pantheismus werde die große Verführung der kommenden Generation sein. Diese Voraussage hat sich schon lange als richtig erweisen. Man muß sich dabei jedoch vor Augen halten, daß der Pantheismus in unmittelbarer Nachbarschaft des Atheismus angesiedelt ist. Zynisch sagt bereits Arthur Schopenhauer (+ 1860), er sei nichts anderes als ein Weg, "Gott auf anständige Weise zu beseitigen"³.

Findet der Atheismus auch in der Gegenwart in den verschiedenen Formen viel uch, er steht doch auf schwachen Füßen, so selbstbewußt er sich auch gebärden mag. Das wird deutlich, wenn wir gegenläufig zum Transzendenzverlust eine neue Hinwendung zu religiösen Vorstellungen im weitesten Sinn konstatieren müssen, wenn ein neuer Irrationalismus dem rationalistischen Atheismus das Feld streitig macht. Charakteristisch sind in diesem Zusammenhang die missionarischen Erfolge des New Age. Aber auch sonst hat eine neue Religiösität, wenn auch nur in einer schwebenden und unverbindlichen Form, wie das in der Hinwendung zu manchen Sekten und neuen religiösen Gruppierungen erkennbar wird, gewisse Chancen. Es zeigt sich

1 H. Zahmt, Die Sache mit Gott, Stuttgart 1966.

2 O. Karrer, Newnans Weg in die Kirche, in: J.Daniélou, H. Vorgrimler, Hrsg., Sentire Ecclesiam, Freiburg 1961, 715.

3 A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, Hrsg. v. M. Frischeisen-Köhler, Bd. VII, Berlin 1921, 297.

darin, daß das seit der Aufklärung immer wieder vorausgesagte Ende der Religion ausgeblieben ist¹.

2. VOM GOTT DER PHILOSOPHEN ZUM GOTT DER OFFENBARUNG.

Das Wort "Gott" ist aus dem Wortschatz der Menschen nicht zu tilgen. So lange der Mensch sich noch nicht zu einem findigen Tier zurückentwickelt hat, steht dieses Wort zumindest als Hinweis auf eine offene Frage in seinem Bewußtsein². Thomas von Aquin sagt: "Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire"³. Das Gottesthema, das die gesamte Menschheitsgeschichte prägt, bedrängt auch heute nicht wenige, auch wenn sie sich zunächst für den Atheismus entschieden haben.

Die Frage nach der Existenz Gottes ist zunächst eine Frage der Philosophie. In der Geschichte der Philosophie war die Gottesfrage stets ein bedeutendes Thema, von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart, auch wenn man hin und wieder zur Negation Gottes gekommen ist⁴.

Es ist ein Wesensmoment des Menschen, daß er sich selbst überschreitet. Ein Ruhen in sich selbst ist ihm verwehrt. Damit wird er auf Gott verwiesen, auf das ganz Andere. Mit dem Verlangen nach dem Unbegrenzten verbindet sich die Erfahrung der Unabgeschlossenheit⁵. Darauf haben die Philosophen immer wieder hingewiesen.

Den einfachsten und plausibelsten Zugang zu Gott bietet die alltägliche Erfahrung unserer existentiellen Abhängigkeit, die Erfahrung unserer Kontingenz und Relativität. Jeder Mensch erfährt diese existentielle Abhängigkeit immer neu im Alltag. Sie kommt uns heute besonders eindrucksvoll zum Bewußtsein, wenn wir auf die ungeheuren kosmischen Dimensionen blicken, in denen wir uns vorfinden, wie sie uns die wachsende Perfektion der naturwissenschaftlichen For-

1 M. Rast, Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre, Freiburg 1952, 2.

2 H. J. Schultz, Hrsg., Wer ist das eigentlich - Gott?, München 1977, 25.

3 Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de potentia 7,5 ad 14.

4 J. Hirschberger, Der Gott der Philosophen, in: N. Kutschki, Hrsg., Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage, Mainz 1967, 11 f.

5 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München ⁸1968,73-75.

schung und die dadurch ermöglichte tiefere Erforschung der Weltwirklichkeit aufgeschlossen haben. Es gehört aber zu unserer Eigenart als Menschen, daß wir nach dem Grund unseres abhängigen Daseins fragen. Das Fragen ist ein Wesenskonstitutiv des Menschen als eines geistigen Wesens¹. Die elementare Erfahrung, daß wir abhängig sind in unserem Dasein und in unserem Sosein, daß wir uns vorgegeben sind in einem grundlegenden Sinn, daß unser Dasein und unser Sosein verfügt ist, diese passive Grundbefindlichkeit verweist uns auf eine aktive Seinsquelle, eine unabhängige, verfügende Seinsmacht als den Grund unseres verfügten Seins².

Zu dem gleichen Ergebnis führt eine andere Überlegung: Wir erfahren überall die Grenzen und die Beschränktheit unseres Seins. Wer aber an eine Grenze kommt, der weiß um das Jenseits dieser Grenze, wenn er auch nicht eine unmittelbare Erfahrung davon gewinnen kann. Es liegt im Wesen der Grenze, daß sie zwei Bereiche voneinander trennt und gegeneinander abgrenzt³.

Auch die Erfahrung des Du führt immer wieder neu zum Gottesgedanken, in ihrer Defizienz wie in ihrer Erfüllung. Ähnlich weckt die Begegnung mit dem Kosmos, sowohl von seinem Unge- nügen als auch von seiner Schönheit und Vollendung her in je verschiedener Weise den Gedan- ken an das Göttliche, an das "numen divinum"⁴.

Auch die fünf Wege des Thomas von Aquin (+ 1274) behalten ihre Gültigkeit und Eindrucks- mächtigkeit.

Die Struktur der Gottesaufweise ist immer die gleiche. Von einer bestimmten Erfahrungs- grundlage steigt man auf zu Gott. Von einer welthaften Erfahrungstatsache ausgehend, schließt man aus ihrer Kontingenz mit Hilfe des Kausalprinzips auf eine überweltliche Ursache als Weltgrund. Dann erfolgt die metaphysische Überlegung, wie dieser Weltgrund näherhin auf-

1 A. Kolping, Fundamentaltheologie I, a.a.O., 190; ders., Fundamentaltheologie II, Münster 1974, 17.672-674.

2 H. Fries, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung, München 1970, 245 f; A. Lang, a.a.O., 159 f.

3 Ebd., 160.

4 J. Ratzinger, a.a.O., 75 f.

zufassen ist¹.

Die von der Welt aufsteigende Erkenntnis führt an das Geheimnis Gottes heran, an die Schwelle, an das Tor seiner unbegreiflichen Existenz. Sie vermag dieses Tor jedoch nicht aufzuschließen, die Schwelle nicht zu überschreiten. Nur Gott selber kann das Tor öffnen.

Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis ist auch durch die Schrift² und durch das Lehramt der Kirche³ verbürgt.

Darum erkennt die menschliche Vernunft, daß Gott der letzte Grund alles Seienden ist, die Erstursache der Welt, die "causa prima", die unverursachte Ursache, das "ens a se", das Sein schlechthin, das "ipsum esse", das "esse subsistens", das letzte Ziel alles Seins und alles Geschehens, der "finis ultimus", die Fülle des Seins, das "summum esse", die reine Aktualität, ohne jede Potentialität, der "actus purus", der "actus purissimus", die Wahrheit und die Gutheit schlechthin, das "summum verum" und das "summum bonum". Die menschliche Vernunft kann erkennen, daß dieses Wesen intellektualen und entscheidungsmächtigen Charakter hat, daß es erkennen und wollen kann, daß es irgendwie personaler Natur ist. Die menschliche Vernunft erschließt so ein Wesen, das Sosein und Dasein keinem anderen als sich selbst verdankt, das den Soseins- und Daseinsgrund in sich selber hat, und zwar mit metaphysischer Notwendigkeit. Dieses Wesen wurde schon immer religiös verstanden und umschrieben. Es blieb aber nicht abstrakt, sondern konkretisierte sich in den Religionen entsprechend den jeweiligen Vorstellungen der Menschen, in den Religionen durchweg polymorph, polytheistisch, in der Religion des Alten Testaments und im Christentum hingegen programmatisch monotheistisch, monotheistisch des öfteren auch bei den Philosophen. Wenn in den Religionen, dann nur vorübergehend⁴.

Die Erschließung des "numen divinum" aus innerweltlichen Erfahrungen hat allerdings die

1 J. Seiler, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe, Luzern 1965, 101-169.

2 Rö 1 u. 2.

3 DS 3004 (Vaticanum I).

4 Ägypten unter Amenophis IV. (14. Jahrhundert v. Chr.) und Persien zur Zeit des Zarathustra (7./6. Jahrhundert v. Chr.).

metaphysische Tragfähigkeit des menschlichen Erkennens zur Voraussetzung, sie setzt voraus, daß die menschliche Vernunft Aussagen über metaphysische Sachverhalte machen kann. Das ist heute nicht mehr selbstverständlich, nachdem eine agnostizistische Grundhaltung seit der Aufklärung selbst in Kreisen von Theologen eine große Verbreitung gefunden hat. So kämpfte beispielsweise Karl Barth (+ 1968) in der jüngsten Vergangenheit gegen die Analogia entis als eine Erfindung des Teufels, und in der Gegenwart zieht man vielfach mit dem Stichwort vom "religionslosen Christentum" unter Berufung auf Dietrich Bonhoeffer (+ 1945) gegen die natürliche Gotteserkenntnis zu Felde¹.

Immanuel Kant (+ 1804) hat das Kausalitätsprinzip zu den synthetischen Urteilen a priori gerechnet und ihm Berechtigung zugebilligt nur als Denkprinzip, nicht als Seinsprinzip. Die menschliche Erkenntnis ist für ihn ein reiner Bewußtseinsakt, ohne Beziehung zum Ding an sich. Demgemäß erklärt Ludwig Feuerbach (+ 1872): "Dasein...geben mir nur die Sinne", denn "geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Geglautsein"². Reicht unsere Erkenntnis über unsere Erfahrung hinaus? Das ist die entscheidende Frage.

Der erkenntnistheoretische kritische Realismus der thomistisch-aristotelischen Philosophie knüpft an das Erkennen an, mit dem wir uns in der alltäglichen Erfahrung zurechtfinden. Zwar beginnt unsere Erkenntnis bei dem sinnhaft Gegebenen, aber von dort können wir fortschreiten zur eigentlichen Erkenntnis des Gegebenen und zu seiner begrifflichen Fassung. Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch nicht nur von den Sinneseindrücken gezogen, sondern er erkennt, d. h. er erfaßt in dem ihm Begegnenden das Geistige, das Wesenhafte. Die Erkenntnis hat nicht nur eine ordnende Funktion. In der Vernunft vernimmt der Mensch die Wirklichkeit, wie das Wort "Vernunft" es andeutet. Praktisch geht jeder so vor, als ob es sich so verhalte³.

Wenn unsere Erkenntnisse im Erfahrungsbereich, weltimmanent, tragfähig sind, wenn unsere Begriffe und Urteile die objektive Wirklichkeit spiegeln, so ist nicht einzusehen, wieso das nur hier gelten soll. Wenn unsere Erkenntnis im Bereich der Immanenz ontisch tragfähig ist, warum

1 Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, a.a.O., 88. 96-98.

2 L. Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. VI (Das Wesen des Christentums), Stuttgart 1960, 243.242.

3 Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 8 a. 1; vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, a.a.O., 99 f.

sollte sie es nicht in der Transzendenz sein? Die transzendente ontische Tragfähigkeit ist nur ein Einzel- oder Sonderfall der ontischen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis überhaupt. Im Fall ihrer Leugnung würde die ontische Tragfähigkeit unserer Vernunft allgemein hinfällig. Ein Ausweis für die implizite Bejahung der transzendentalen Tragfähigkeit unserer Erkenntnis dürfte bereits die "metaphysische Unruhe" sein, die die Menschen beseelt¹.

Es ist letztlich die Frage, ob der Mensch sich in der Selbstverständlichkeit, mit der er sich mit seinem Verstand und seiner Erkenntnis im Alltagsleben zurechtfindet, in den metaphysischen Fragen stören läßt. Wenn er die transzendente Tragfähigkeit seiner Erkenntnis leugnet, so ist das eine Vorentscheidung, die alles andere als konsequent ist. Das Verdikt der Metaphysik ist nicht eine phänomenal-wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine freie Willensentscheidung, nicht eine wirkliche Erfahrung oder eine wissenschaftliche Erkenntnis². Bei der Wissenschaft des Phänomenalen stehen zu bleiben und ihre Aussagen zu verabsolutieren, ist nicht eine phänomenal-wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine transwissenschaftliche Entscheidung, die über die Tragfähigkeit der Wissenschaft des Phänomenalen hinausgeht. Verständlich wird das freilich angesichts des radikalen Immanenzbewußtseins, das unsere Zeit prägt. Ist allerdings der "Sperrriegel des transzendentalen Idealismus"³ einmal vorhanden, so ist der Weg zur natürlichen Gotteserkenntnis verbaut. Jacques Maritain (+ 1973) bezeichnet die Zweifelsucht gegenüber allem Metaphysischen als Logophobie, um damit anzudeuten, daß er sie für krankhaft hält. Er meint, mit ihr verliere der Mensch das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen Denken⁴.

Es ist zuzugeben, daß die Welt sich der Wissenschaft des Phänomenalen faktisch als "geschlossene Immanenz" des Phänomenalen präsentiert, aber dem tieferen Nachdenken stellt sie sich dann doch in den Einzelheiten wie in der Gesamtheit als kontingent dar. Die "geschlossene

1 S. oben S. 1. Vgl. B. Bosnjak, Zum Sinn des Unglaubens, in: B. Bosnjak, W. Dantine, J. Y. Calvez, I. Fetscher, Marxistisches und christliches Weltverständnis, Freiburg 1966, 46.

2 A. Kolping, Fundamentaltheologie I, a.a.O., 99-106; J. Auer, Gott - Der Eine und Dreieine (Kleine katholische Dogmatik II), Regensburg 1978, 62.

3 G. Siegmund, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus, Buxheim³1976, 303.

4 J. Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 23 ff; G. Siegmund, Der Kampf um Gott, a.a.O. 483.

Immanenz" ist nicht zu leugnen. Gott schweigt in der Naturwissenschaft. Er kann nicht mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Methoden angegangen werden, weil er nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, nicht irgendeine welthafte Ursache neben vielen anderen welthaften Ursachen ist, etwa die mächtigste, sondern die transzendente Ursache aller Dinge. Als immaterielle und letzte Ursache des Seins kann er nur jenseits des sichtbaren und durch die Naturwissenschaften erfaßbaren Universums existent sein.

Wundert man sich über die Abwesenheit Gottes im Labor und in den anderen Forschungsstätten, so lebt man in der Vorstellung, Gott sei entweder ein Teil dieser Welt oder er existiere nicht. Das aber ist töricht. Die Natur-, aber auch die Geisteswissenschaften setzen die phänomenale Welt in ihrer Phänomenalität voraus. Nur im Rahmen dieser ihrer Voraussetzung können sie forschen. Wo immer sie aber auf Grenzen dieses Ordnungsbereiches des Phänomenalen stoßen, da müssen sie sich bescheiden und eventuell auf anderen Wegen als den Wegen ihrer Wissenschaften zu letzten Überzeugungen kommen. Die Möglichkeit dazu bietet nun die Philosophie und darüber hinaus die Theologie bzw. die Offenbarung Gottes und die von ihr sich herleitende Wissenschaft. Die Gottesfrage gehört nicht in die Naturwissenschaft, sondern in die Philosophie. Auch der Naturwissenschaftler kann von Gott reden, aber nicht als Naturwissenschaftler, sondern als Philosoph, wobei zu berücksichtigen ist, daß das Philosophieren in irgendeiner Weise zum Menschsein gehört. Der positive Beitrag der modernen Naturwissenschaften zur Lösung des Gottesproblems ist der, daß sie die Transzendenz Gottes, die vielleicht nicht immer genügend gewürdigt wurde, in letzter Deutlichkeit sichtbar machen¹.

Wenn die menschliche Vernunft auch metaphysische Sachverhalte erkennen kann, so haben das Widerspruchsprinzip und das Kausalitätsprinzip metaphysische Geltung, kann man mit ihnen die Existenz Gottes erschließen.

Bei dem rationalen Aufweis Gottes geht es zunächst um das Kausalitätsprinzip und seine welttranszendente Geltung. Es besagt, daß ein kontingentes Seiendes, ein nicht notwendiges Seiendes, ein Seiendes, das nicht immer war, eine Ursache für seine Existenz braucht. Da es auch nicht bestehen kann und faktisch einmal nicht bestanden hat, braucht es einen Grund, durch

¹ F. König, Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28. Juli 1977; J. Seiler, a.a.O., 9. 312-314; A. Kolping, Fundamentaltheologie I, a.a.O., 242-244.

den es besteht. Was nicht durch sich besteht, braucht etwas, durch das es besteht. Das wird einsichtig im Licht des Widerspruchsprinzips.

Die Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis wurzelt zum einen in einem mehr oder weniger verborgenen Agnostizismus, zum anderen in der reformatorischen Lehre von der Ursünde und ihren Folgen für das Erkennen und Wollen des Menschen. Der Aufstieg zum Gott der Philosophen ist jedoch die Voraussetzung für einen vor der Vernunft gerechtfertigten Glauben. Wenn der Glaube nicht im Wissen um die Existenz des sich offenbarenden Gottes gründet, gründet er wiederum im Glauben. Die Begründung des Glaubens ist dann der Glaube, der damit als solcher in der Luft hängt. Zudem bewahrt der philosophische Gottesbegriff den Theologen vor einer Vermenschlichung und Relativierung des Gottesbildes, was gerade heute seine besondere Relevanz hat. In Abwendung von der Philosophie trägt man heute nämlich gern - mit Berufung auf die Schrift - unter Mißachtung des Genus der anthropomorphen Rede in der Offenbarung Zeit und Veränderung, Werden und Bewegung, Hoffen und Leiden in Gott hinein¹ und verfällt damit wieder dem mythischen Denken, das einer überwundenen Epoche angehört. Endlich sorgt die Philosophie dafür, daß das Gottesbild der Offenbarung nicht dem Zeitgeist oder subjektiven Vorlieben erliegt, daß der Gott der Offenbarung nicht zu einem Götzen, zu einer Projektion des Menschen wird².

Der Mensch kann von der Wirklichkeit des "numen divinum" die Augen verschließen, anders als vor den Erfahrungen des alltäglichen Lebens und vor den Ergebnissen der Naturwissenschaften, derer er sich in der Technik bedient. Er hat die Möglichkeit zu jener Haltung, die Karl Barth (+ 1968) die ontologische Gottlosigkeit genannt hat, zur absoluten Gottlosigkeit, zur Weigerung, Gott Gott und damit den Menschen Mensch, das heißt Geschöpf, sein zu lassen³, vorübergehend

1 Vgl. W. Pannenberg, Probleme einer trinitarischen Gotteslehre, in: W. Baier u. a., Hrsg., Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, Bd. I, FS J. Ratzinger, St. Ottilien 1987, 331; E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 132 ff. 248 ff; J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 189.230 u. passim; H. U. v. Balthasar, Theodramatik IV, Einsiedeln 1983, 160 f. 166. 191. 217. 219; W. Kasper, Gott in der Geschichte, in: N. Kutschki, a.a.O., 139-151; ders., Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, passim.

2 Vgl. J. Hirschberger, a.a.O., 14 f. 19.

3 H. Fries, Wir und die anderen. Beiträge zu dem Thema: Die Kirche in Gespräch und Begegnung, Stuttgart 1966, 375 f.

oder gar für immer¹, wenn auch in innerer Unruhe, die zumindest von Zeit zu Zeit hervortritt, verkleidet oder offen. Das ist deshalb möglich, weil der Mensch nicht nur aus dem Intellekt, sondern auch aus dem Willen und dem Affekt besteht². Bestünde er nur aus dem Intellekt, so könnte er die Augen nicht vor der Wirklichkeit des "numen divinum" verschließen, wäre der Atheismus undenkbar, aber der menschliche Geist ist nun einmal vielschichtig und differenziert.

Durch Nachdenken erreichen wir nur die Außenseite von Gott. Wir erreichen Gott, sofern er den Endpunkt der Beziehung von den Weltdingen her ist³. Wenn er aus den Werken der Schöpfung erschlossen wird, so wird er nur dunkel erkannt, weil die endlichen Dinge, die den Zugang zum Dasein Gottes eröffnen oder ermöglichen, nur ein schwacher Widerschein des Schöpfers sind⁴. Immerhin erkennen wir dabei, daß er mehr ist als ein verschwommener Weltgrund, als eine nebelhafte Weltseele, daß er Selbstbewußtsein und einen freien Willen hat. Mehr erfahren wir von ihm durch seine Selbstoffenbarung im Alten und im Neuen Testament, worin er sich geschichtlich evolutiv und sukzessiv der Menschheit erschlossen hat. In der Gottesfrage begegnen sich damit die Philosophie und die Offenbarung. Der Gott der Philosophen wird so zum Gott des Glaubens⁵. Das "être suprême", das "ens a se", der "actus purus" hat sich der Welt mitgeteilt und Gemeinschaft mit dem Menschen gesucht. Eine solche Selbstmitteilung ist möglich, weil das höchste Wesen, das "numen divinum" personalen Charakter hat. Wenn wir Gott personalen Charakter zuschreiben, so müssen wir selbstverständlich von allen Unvollkommenheiten, mit denen Personen in unserem Erfahrungsbereich stets behaftet sind, abstrahieren. Das ist aber nicht überraschend, denn alle Aussagen, die wir über Gott machen, sind unvollkommen, so sehr, daß die Unähnlichkeit des Ausgesagten im Vergleich mit der unaussagbaren Wirklichkeit stets größer ist als die Ähnlichkeit⁶.

1 J. Seiler, a.a.O., 7.

2 R. Guardini, Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 215; A. Lang, a.a.O., 158.

3 G. Siegmund, Der Kampf um Gott, a.a.O., 187 f.

4 A. Lang, a.a.O., 253.

5 G. Siegmund, Der Kampf um Gott, a.a.O., 113.

6 Vgl. DS 806: "...inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda (IV. Laterankonzil im Jahre 1215).

Durch die Schriften des Alten und des Neuen Testaments erfahren wir, daß der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit uns nahe sein will, daß er mit seinem Volk verbunden ist, mit ihm durch die Geschichte geht, ihm so etwas ist wie ein Vater, eine Mutter, ein Hirt, daß er von dem einzelnen Hingabe, Vertrauen und Liebe erwartet und die Gemeinschaft mit ihm sucht auch über den Tod hinaus¹.

Daß es wirklich Gott ist, der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit, der sich im Alten und im Neuen Testament zu Wort meldet, daß uns hier nicht menschliche Fiktion begegnet, das kann man aufzeigen, indem man die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Gottesbildes, das alle menschliche Erwartung durchkreuzt, und das Antlitz dieses Gottes, das sich stets gleich bleibt in der Geschichte der Offenbarung, beschreibt, indem man die übermenschliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth und das ethische und intellektuelle Niveau sowie die innere Konsistenz der Lehren des Alten und des Neuen Testaments, ihre Erhabenheit, ihre innere und äußere Harmonie darstellt. Speziell kann man daran erinnern, daß das Gottesbild, das sich in der Offenbarungsgeschichte trinitarisch entfaltet, und das Geheimnis der Liebe Gottes, aber auch die übrigen Glaubensmysterien schwerlich vom Geist des Menschen erdacht und erträumt sein können. Man richtet dann den Blick auf die Zeichen der Göttlichkeit, die der Offenbarung innerlich und äußerlich zu eigen sind.

Wie bereits das Alte Testament, so entschied sich auch das junge Christentum für den Gott der Philosophen, gegen die Götter der Religionen, für den Logos, gegen den Mythos. Die urchristliche Mission knüpfte nicht an die Götterwelt der heidnischen Umgebung an, sie identifizierte den Gott der Christen nicht etwa mit dem obersten Gott der Heiden, sondern lehnte die heidnischen Götter kategorisch ab. Den ganzen Kosmos der antiken Religionen schob sie entschlossen beiseite, betrachtete ihn als Trug und Blendwerk. Als den einzig möglichen Anknüpfungspunkt für ihre Verkündigung erachtete die junge Christenheit jenen Gott, von dem die Philosophen redeten, auch wenn er abstrakt war und man nicht zu ihm beten konnte². Nur den Gott der Philosophen ließ sie gelten, und das, obwohl er in der Antike religiös nicht belangvoll war, obwohl er in der Antike als eine außerreligiöse Wirklichkeit betrachtet wurde und daher für

1 Jes 49,15; Ex 34,1-16.

2 J. Ratzinger, a.a.O., 103 f.

die Verkündigung des Evangeliums eine Belastung, ja, ein Ärgernis war. Wenn die urchristliche Mission beim Gott der Philosophen ansetzte, so bedeutete das im Religionsverständnis der Zeit geradezu eine Absage an die Religion. Nicht zuletzt deshalb wurden die Christen des Atheismus beschuldigt¹. Wie bereits in Israel, so herrschte auch in der jungen Christenheit die Überzeugung, daß es es der Gott der Philosophen war, der sich in der Offenbarung mitgeteilt hatte, der später im vollen Licht der Christusoffenbarung als der dreifaltige erkannt wurde. Das bedeutet, daß der Weg zum dreifaltigen Gott legitimerweise bei dem einen Gott beginnt². Am Anfang steht die göttliche Wesenheit, geschichtlich und erkenntnistheoretisch, als Gegenstand des rationalen Erkennens und des Glaubens, während die Erkenntnis der innergöttlichen Dreiheit eine Vertiefung der Gotteserkenntnis darstellt, die sich in der Geschichte der Offenbarung evolutiv entfaltet³.

Es ist daher abwegig, wenn man die Meinung vertritt, die Gegenposition zum Atheismus sei nicht der Theismus, sondern die Trinitätslehre⁴, der Theismus sei nicht weniger unhaltbar als der Atheismus⁵, dem modernen Atheismus könne man nicht mit dem philosophischen Monotheismus begegnen, sondern allein mit der christlichen Trinitätslehre. Die Rede von der "Häresie des Theismus"⁶ ist demnach auf Grund der Schrift wie auch im Kontext der katholischen Theologie verfehlt, verständlich freilich, wenn man die innere Zuordnung von natürlicher Erkenntnis und Glaubenserkenntnis in Frage stellt und das Verhältnis von Natur und Gnade nicht klar zu fassen vermag, wenn man resigniert gegenüber der Metaphysik. Letztlich läuft das auf den Fideismus hinaus. Gewiß kann man den trinitarischen Gott gegen den neuzeitlichen Atheismus halten und dabei auf die Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes hinweisen, aber das sagt dem Gottesleugner nicht viel, zumal wenn er seine Gottesleugnung rational begründet. Der Weg vom Theismus zum dreifaltigen Gott ist nicht nur durch die Heilsgeschichte und durch die urchristliche Verkündigung legitimiert, sondern auch durch die Vernunft.

1 Ebd., 106-108.

2 Weish 13; Rö 1 u. 2, Apg 17.

3 Vgl. W. Pannenberg, a.a.O., 333.

4 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, passim.

5 Ebd., 9.

6 Ebd., 359.

Rational ableitbar ist nur der eine Gott, nicht der dreifaltige. Mit der Vernunft erreichen wir nur den einen Gott und seine Personalität, nicht aber die drei Personen. Daher können wir auch nur den einen und personalen Gott vor der Vernunft rechtfertigen, nicht aber das Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Hier kann man nur negativ zeigen, daß das geoffenbart Geheimnis nicht der Vernunft widerspricht, denn was immer der Vernunft widerspricht kann nicht existent sein. Alles, was widersprüchlich ist, kann nicht wirklich sein. Das gilt für die natürliche und auch für die übernatürliche Ordnung. Mit der Vernunft erreichen wir nur das Wesen Gottes, das personal strukturiert sein muß. Das hängt damit zusammen, daß wir hier aus den Wirkungen die Ursache erschließen, daß wir von der sichtbaren Schöpfung zum unsichtbaren Schöpfer aufsteigen, die Schöpfung aber nicht das Werk einer der drei Personen ist, die in den Wirkungen Gottes nach außen stets gemeinsam tätig werden.

Daher können wir auch von dem Ternar, von der Dreiheit, die uns überall in der Mythologie, in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte begegnet und der die ganze menschliche Kultur prägt, nicht auf den dreifaltigen Gott schließen. Wohl aber können wir ihn als Analogie des dreifaltigen Gottes verstehen, als ein Bild, das eindrucksvoll ist, nicht jedoch als eine Wirkung, aus der wir auf die innertrinitarischen Relationen in Gott erschließen können. Erst der Gläubige wird darin einen Spiegel des ungeschaffenen göttlichen Seins erkennen.

Der eine Gott ist Gegenstand der natürlichen Theologie. Ihn kann ich erschließen aus den Spuren, die er in seinem Werk, in der Schöpfung hinterlassen hat. Er wird nicht geglaubt, sondern gewußt. Der dreifaltige Gott hingegen gehört der übernatürlichen Theologie an, die den Glauben zur Voraussetzung hat. Daher weiß ich um den Gott der Philosophen und glaube an den Gott der Offenbarung. Hier ist eine klare Begrifflichkeit vonnöten, die man nicht selten auch in fachtheologischen Publikationen vermißt, erst recht in der Verkündigung.

Eine rationale Ableitung des dreifaltigen Gottes macht das erste und grundlegende Geheimnis der Offenbarung zu einem Gegenstand des Wissens, mißdeutet es rationalistisch und identifiziert die übernatürliche Ordnung mit der natürlichen, macht damit aus der Theologie Philosophie, zerstört den Geheimnischarakter der Offenbarung. Das geschieht bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831), wenn er, ausgehend von dem Dreischritt These - Antithese - Synthese, in seiner philosophischen Theologie die Trinität aus dem Leben des absoluten Geistes erklärt, der sich

selbst zum Gegenstand macht und sich auf diese Weise sich selbst entgegensetzt, diesen Gegensatz aber dann in der Liebe überwindet und so erst vollkommen mit sich identisch wird¹. In die Richtung einer rationalen Erklärung des Trinitätsmysteriums geht auch Paul Tillich (+ 1965), wenn er in der Trinität ein Realsymbol des vollkommenen Lebens sieht, das immer nur in Polaritäten und polaren Spannungen verlaufen kann².

Der Rationalismus, der den Glauben in Wissen überführen möchte, der die Glaubensgeheimnisse plausibel machen möchte, geht hinsichtlich des Trinitätsgeheimnisses heute allerdings im allgemeinen andere Wege, wenn er den alten Modalismus wieder aufgreift und die drei Personen zu drei Offenbarungsweisen Gottes oder zu einer dreifachen Erfahrung Gottes herabstuft. Dann werden Vater, Sohn und Geist identisch und die Rede vom dreifaltigen Gott wird zu einer bildhaften Rede, die kein Fundamentum in re, in der realitas hat. Während die wissenschaftliche Theologie eher der Gefahr des Modalismus erliegt, drängt sich dem Volksglauben in erster Linie die Versuchung des Tritheismus auf, der das trinitarische Geheimnis nicht weniger verfälscht. Im einen Fall wird die Einheit Gottes überakzentuiert, gerät damit die Wahrheit von der Dreipersonlichkeit Gottes in Gefahr, im anderen Fall wird die Dreiheit in Gott überakzentuiert, wodurch die Wahrheit von der Einheit Gottes in Gefahr gerät.

3. VERBORGENE HINWEISE AUF DAS TRINITÄTSGEHEIMNIS IM ALTEN TESTAMENT.

Zum Trinitätsglauben werden wir geführt, wenn wir die Texte des Alten und vor allem des Neuen Testamentes ernst nehmen. Während im Alten Testament der Schwerpunkt der Selbstoffenbarung Gottes auf der einen Wesenheit Gottes liegt, steht im Neuen Testament die Dreiheit der Personen im Mittelpunkt. Das Gottesbild des Alten Testamentes ist monotheistisch und transzendent und hebt sich in eindrucksvoller Weise ab gegenüber dem Gottesbild der Umwelt Israels, das polytheistisch und anthropomorph ist³. Die Personalität ist dabei keine Frage, denn personal wird das numen divinum in allen Fällen konzipiert, ob monotheistisch oder poly-

1 W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen I*, Darmstadt 1972, 309.

2 Paul Tillich, *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966, 335; vgl. L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 194.

3 J. Auer, a.a.O., 134 f.

theistisch. Der Gott des Alten Testaments trägt primär die Züge der ersten Person der Dreieinigkeit. Für den frommen Israeliten ist er zunächst der Schöpfer der Welt. Dieser Gedanke begegnet uns nicht erst in der Spätzeit des Alten Testaments¹. Er ist ein durchgehendes Thema der alttestamentlichen Schriften. Aus der Schöpfung wird der Schöpfer erkannt, werden seine entscheidenden Eigenschaften erschlossen². Das Alte Testament hält wie das Neue die Erkenntnis Gottes mit Hilfe der Vernunft für selbstverständlich. Die ganze Offenbarung geht davon aus, daß sich Gott in der erfahrbaren und erkennbaren Schöpfung nicht unbezeugt gelassen hat, daß die Menschen ihn auch ohne die Offenbarung suchen und finden können³. Der Israelit begegnet Gott aber nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in den Erfahrungen der Geschichte. Der Schöpfer der Welt ist für ihn zugleich der Herr der Geschichte und der Retter seines Volkes⁴.

Die Offenbarung der Vaterschaft Gottes im Alten Testament ist im Licht der neutestamentlichen Offenbarung der erste Schritt auf dem Weg zur Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses. Zunächst begegnet sie uns als Vaterschaft in einem allgemeinen Sinn und wird dann immer mehr eingeschränkt auf eine besondere Vaterschaft, die dann im Neuen Testament als einzigartige Vaterschaft Gottes gegenüber seinem Christus hervortritt⁵. So wird Israel als Sohn Jahwes, Jahwe also als Vater des auserwählten Volkes bezeichnet⁶. Jahwe bleibt der Vater des auserwählten Volkes auch in seiner ärgsten Bedrängnis und Heimsuchung⁷. Jeremias spricht von der kindlichen Verehrung, die das Volk seinem Vater, Jahwe, schuldet⁸. In besonderer Weise ist Jahwe der

1 Weish 13.

2 Jes 40,26: "Hebt eure Augen in die Höhe und seht: Wer hat die Sterne dort oben erschaffen? Er ist es, der ihr Heer täglich zählt und heraufführt, der sie alle beim Namen ruft. Vor dem Allgewaltigen und Mächtigen wagt keiner zu fehlen." Jes 40,28: "Der Herr ist ein ewiger Gott, der die weite Erde erschuf. Er wird nicht müde und matt, unergründlich ist seine Einsicht." Die Schöpfungspsalmen Ps 8, Ps 19, Ps 89, Ps 104, aber auch Dan 3,51-90 und teilweise die Thronbesteigungspsalmen (Ps 95,3-6; Ps 96,4-10) verbinden mit dem Staunen vor der Größe Gottes die Anbetung und den Dank (vgl. K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I*, Düsseldorf 1968, 15-25; J. Auer, a.a.O., 152).

3 Weish 13,15; Rö, 1,18-23; Apg 14,15-17; 17,24-28.

4 Vgl. Jes 41,14; 43,3-11; 45,5; 62,11; Hos 2,21 ff; Jer 31,2-14; Ez 34,23-31; 31,3; 31,7.

5 F. Holböck, a.a.O., 17.

6 Ex 4,22 f; Deut 32,6.

7 Jes 63,16; 64,7.

8 Jer 3,19-22

Vater der Gerechten und Frommen, weshalb diese in den Psalmen zu besonderem Vertrauen auf den Vater Gott ermuntert werden¹. Endlich wird Jahwe in den messianischen Weissagungen in einzigartiger Weis als Vater des verheißenen Messias angesprochen².

Es begegnet uns im Alten Testament auch der "Ruach Jahwe", der Geist Jahwes, der als göttlich, aber noch nicht als selbständige Person erscheint. Er ist das Lebensprinzip, die Kraft und Einsicht der Propheten und Führer des Volkes. Er bewirkt die Weissagungen³ und ist vor allem die Gabe der messianischen Zeit⁴.

In diesen Andeutungen des trinitarischen Gottesgeheimnisses erschöpft sich das Alte Testament noch nicht, es gibt noch weitere⁵, aber sie alle werden erst verständlich im Licht des Neuen Testaments.

4. ENTFALTUNG DES TRINITÄTSGEHEIMNISSES IM NEUEN TESTAMENT.

Der entscheidende Weg zum Geheimnis des trinitarischen Gottes führt über die Person Jesu Christi und ihr Selbstbewußtsein. Der Angelpunkt dieses Geheimnisses ist das einzigartige Gottesverhältnis Jesu.

Im Neuen Testament begegnet uns Gott als Vater, Sohn und Geist, ohne daß man zunächst darüber reflektiert, wie diese verschiedenen Gegebenheiten miteinander zu verbinden sind. Angesichts dieses Tatbestandes fragt es sich: Ist darin über Gott selbst etwas ausgesagt oder wird

1 Z. B. Ps 73,22-28.

2 Jes 9,6; Ps 2,7; 89,27-30; 110,1 (vgl. Mt 22,41-46); Ps 44,7; Spr 8,24 f; 8,22-31; Sir 24,3-22; Weish 7,22-8,1; 8,3-8; F. Holböck, a.a.O., 17 f.

3 1 Sam 19,20-23; Num 11,17; vgl. Gen 1,2; Jes 61,1; 63,10; Ez 11,5.

4 Jes 11,1-10; 42,1-7; 61,1 ff; Joel 3,1-3; Apg 2,16-20. Vgl. F. Holböck, a.a.O., 22-24.

5 Gen 1,26 f; 3,22; 11,7 (Plural im Gottesnamen "Elohim" in der Regel mit einem Prädikat in der Einzahl verbunden und statt "ich" "wir"), Jes 6 (Berufungsvision des Jesaja mit dem dreimal heilig), Num 6,24 (dreimalige Wiederholung des Gottesnamens "Adonai" im aaronitischen Priestersegen), Gen 18 (Gotteserscheinung in der Gestalt von drei Männern), Gen 16,7-13; Ex 3,2-14; Jes 9,6; Mal 3,1 (der "Engel Jahwes"), Spr 8,24 f; 8,22-31; Sir 24,3-22; Weish 7,22-8,1; 8,3-8 (die göttliche Weisheit), Gen 1,2; Ps 32,26; 103,30; 138,7; Jes 61,1; 63,10; Ez 11,5; Weish 1,5.7 (der Geist Gottes oder der heilige Geist als eine von Gott ausgehende Kraft). Vgl. L. Ott, Grundriß der Dogmatik, Freiburg ²1954,64.

damit nur die Art und Weise beschrieben, wie er sich uns offenbart? Begegnet uns darin eine Aussage über den Menschen oder über Gott?

In den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments wird so über Jesus geredet, daß man ihn nicht mehr einen bloßen Menschen nennen darf. Es tritt klar hervor, daß er in seiner ganz einmaligen Weise auf der Seite Gottes steht, obwohl die Einzigkeit Gottes nicht in Frage gestellt wird.

Jesus verkündet Gott als den Vater aller Menschen¹ und der Gerechten,² versteht ihn aber gleichzeitig in einzigartiger Weise als **seinen** Vater, wenn er von "meinem und eurem Vater"³ spricht und niemals zusammen mit seinen Jüngern zu Gott betet⁴. Gott ist der Vater Jesu in einer anderen Weise als er der Vater der Menschen ist⁵. Die einzigartige Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus tritt vor allem im Johannes-Evangelium hervor⁶. Es fällt auf: Mit Jesus ist die "Basileia Gottes" gekommen und gegenwärtig⁷. An ihm entscheidet sich Heil und Unheil des Menschen⁸. Er bindet an seine Person, nicht an das Gesetz, und seine Jünger **bleiben** immer Jünger, sie werden nie Rabbis. Er interpretiert das Gesetz authentisch⁹. Er erhebt einen göttlichen Anspruch¹⁰. Die Evangelien interpretieren ihn als seine "exousia" und stellen seine beispiellose Überlegenheit heraus¹¹. Sie gebrauchen diesen Terminus für seine Lehre wie auch für die Kraft

1 Mt 5,45; 6,11-13.25-34; 10,28-31.

2 Mt 5-7.

3 Mt 7,21; Jo 20,17; insgesamt zwanzigmal (vgl. F. Holböck, a.a.O. 18 f).

4 Mk 1,35; 6,46; Jo 17,1.

5 Mk 12,1-12; Mt 21,33-44.

6 Jo 5,17; 5,26; 10,29 f; 14,10; 17,10; vgl. F. Holböck, a.a.O., 18 f. Im Prolog wird Jesus als der Logos bezeichnet, und es wird klar von ihm gesagt, daß er Gott ist (Jo 1).

7 Mt 12,28; Lk 11,20.

8 Mk 13,9-13; 9,34-38; 10,17-27.

9 Mk 2,23-28; 3,1-6.

10 Mk 10,28-31; 11,27-33; 12,1-12.35-44; vgl. M. Schmaus, Art. Trinität, in: H. Fries, Hrsg., Handbuch theologischer Grundbegriffe IV, München 1970, 268 f.

11 Mk 1,22 par Mt 7,29; Mt 11,25; Lk 4,32; Mt 8,5 ff par Lk 7,1 ff; Lk 11,20; Jo 9,32.

seines heilenden Wortes. Bei Jesus gibt es kein Überlegen, kein Mit-sich-zu-Rate-Gehen, kein Straucheln und Schwanken und keine Furcht vor Irrtum, keinerlei Unsicherheit über den Weg und den Sinn des menschlichen Daseins, weder Irrtum noch Schuld, nicht einmal die Fähigkeit dazu¹.

Wie Paulus bezeugt, versteht die Urgemeinde Gott als den "Vater unseres Herrn Jesus Christus"², Jesus als Ebenbild des Vaters³, als präexistent und Gott gleich⁴. Paulus bekennt ihn als Gott wie den Vater⁵, als den Sohn, den der Vater gesandt hat⁶. Mit der Bezeichnung Jesu als des "Kyrios" übernimmt die Urgemeinde jenen Terminus, der in der Septuaginta an die Stelle des hebräischen Gottesnamens "Jahwe" tritt⁷.

Der Sohn, der den einen Gott in die Welt gesandt hat, sendet nach Auskunft der verschiedenen Schriften des Neuen Testaments den Geist, damit er das von dem Sohn geschaffene Heil den Menschen vermittle. Dieser Geist wirkt auf mannigfache Weise in Christus, aber auch in den Jüngern⁸. Er soll sie in die ganze Wahrheit einführen⁹. Er wird vom Sohn gesandt¹⁰ und setzt das Werk Christi fort¹¹.

1 Jo 16,3; vgl. G. Vobbe, Jesus Christus - Erfindung oder Wirklichkeit, Paderborn 1976, 126.

2 Rö 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; vgl. Eph 1,3.

3 2 Kor 4,4.

4 Phil 2,6.

5 Rö 9,5.

6 Gal 4,4.

7 Rö 6,3-11; 10,9; 1 Kor 1,30 f; 12,3; Phil 2,11.

8 Mt 1,18.20; 3,11.16; 4,1; 12,18.28, 12,31 f; 28,19; Mk 1,8.10.12; 3,29; 13,11; Lk 1,15.35.41.67; 2,26 ff; 3,22; 4, 1.14; 12,10.

9 Jo 14,26; 16,13 f. Er verspricht den Jüngern den Heiligen Geist vor der Himmelfahrt (Apg 1,8), und am Pfingsttag erfüllt er diese Verheißung (Apg 2,1-5).

10 Jo 16,7.14.

11 Jo 14-16.

Nach Paulus ist es der Geist, der die Erlösung bewirkt und vermittelt¹. Das Wirken des Geistes in den Gläubigen ist für Paulus eines der Grundthemen seiner Briefe.

Bald tritt der Geist im Neuen Testament als eine Kraft auf, die besondere Wirkungen hervorruft, dann wieder als ein persönliches Wesen, das die Christen leitet in ihrem Tun. Einerseits ist er Gabe Gottes an die Menschen, andererseits tritt er als Handelnder auf. Er ist unpersönlich und persönlich. Er ist nicht nur eine Kraft, die von Gott ausgeht, sondern er ist selber Gott². Er wohnt im Christen³, rechtfertigt ihn⁴, heiligt ihn⁵, tritt für ihn ein⁶ und ist in die Herzen der Jünger gesandt, nicht anders als der Sohn⁷. Der Geist begegnet uns eindeutig als Person, ja, als göttliche Person, verschieden von Vater und Sohn⁸. Besonders deutlich tritt die Personhaftigkeit des Geistes hervor im ersten und zweiten Korintherbrief und im Römerbrief. Bisweilen identifiziert Paulus Christus mit dem Geist, im allgemeinen unterscheidet er hier jedoch klar⁹.

Drei wichtige trinitarische Stellen begegnen uns bei den Synoptikern. Die erste im Kontext der Verkündigung an Maria: Lk 1,35, die zweite bei der Taufe Jesu: Mk 1,9-11 (parr Mt 3,16 f; Lk 3,21 f), und die dritte im Taufbefehl oder im großen Missionsbefehl: Mt 28,19. Die letztere nimmt einen bevorzugten Platz ein. Die Verbindung von Vater, Sohn und Geist durch ein zweimaliges "und" bezeugt hier klar den gleichen Seinsrang, die gleiche Personalität der Drei¹⁰. Bedeutsam ist auch, daß die Taufe im Namen (Singular!) der drei Personen erfolgen soll, nicht

1 1 Thess 4,7.8.

2 Rö 7,6; 8,4 ff; 1 Kor 6,17; 2 Kor 12,18; Gal 5,16-25; Apg 1,8; 2,38; 2,4; Rö 8,9-11; 1 Kor 3,16; 1 Kor 6,11; Eph 2,22; Rö 8,27-34; 1 Kor 12,4-11; Jo 14,26; Rö 8,26 f; 8,9-11; Gal 4,6, 4,4; 1 Kor 6,19, 3,16.

3 Rö 8,9-11; 1 Kor 3,16.

4 1 Kor 6,11.

5 Eph 2,22.

6 Rö 8,27-34.

7 Jo 14,26; Rö 8,26 f; 8,9-11; Gal 4,6; 4,4; 1 Kor 6,19; 3,16.

8 Mk 3,28 f; Mt 10,20; 12,31 f; Lk 12,10; Jo 14,16.26; 15,26; Apg 1,16; 5,3 f; 28,25; 1 Kor 3,16; 6,19;

9 M. Schmaus, Art. Trinität, a.a.O., 272.

10 Ebd., 268.

in den Namen (Plural!) der drei Personen.

Wenn Christus einerseits der vollkommene Offenbarer des Vaters, andererseits des Heiligen Geistes ist, so setzt er sich zu beiden in ein bestimmtes Verhältnis, ohne daß er den alttestamentlichen Monotheismus, die Einzigkeit Gottes, in Frage stellt. Damit offenbart er eine Trias, eine Dreiheit, die eine Reihe von Tatbeständen metaphysischer Art bekundet, die später in der entwickelten Trinitätslehre der Kirche ihre Synthese findet¹. Es ist bezeichnend, daß Jesus um seines Gottesbildes willen, als Frevler an der alttestamentlichen Gottesvorstellung, hingerichtet wird. Sein entscheidendes Vergehen besteht darin, daß er das überkommene Gottesbild in Frage stellt.

Die Dreiheit, die uns im Neuen Testament begegnet, ist "keine ungeordnete oder beliebig aneinander gereihte", die drei Namen und ihre Träger sind vielmehr "von gleicher Bedeutung für das Heil"². Sind sie aber von gleicher Bedeutung für das Heil, so haben sie auch die gleiche Würde, die gleiche Kraft und die gleiche Lebensfülle. Daraus folgt, daß diese Dreiheit, die in der Heilsgeschichte von fundamentaler Bedeutung ist, speziell für das Werk Christi, "eine seinshafte Einheit ist, die in sich doch differenziert ist"³.

5. DIE ENTFALTUNG DES TRINITÄTSGEHEIMNISSES IN NACHAPOSTOLISCHER ZEIT.

Deutlich tritt im Neuen Testament einerseits die Dreiheit der Personen hervor, andererseits die Einheit Gottes. Ungeklärt bleibt dabei das Verhältnis der Dreiheit zur Einheit. Diese Tatsache machte der nachapostolischen Zeit schon bald zu schaffen. Die einen verstanden die Dreipersonalität funktional und sagten: Gott handelt als Dreipersonlicher, ist aber nicht ein Dreipersonlicher - dann legte es sich nahe, Jesus einen Scheinleib zuzuschreiben -, die anderen verfälschten den Monotheismus zu einem Tritheismus. Beides widersprach jedoch dem Zeugnis der Schrift, die eindeutig am Monotheismus festhielt, trotzdem aber den präexistenten Logos als Gott bezeichnete, als ein vom Vater, dem Gott des Alten Testamentes, verschiedenes Du, und

1 L. Scheffczyk, a.a.O., 193.

2 Ebd.

3 Ebd.

ihm den Heiligen Geist als ein weiteres Du nebenordnete. Schon in apostolischer Zeit begegnen uns Zeugnisse dieser Auseinandersetzung.

Angesichts des unumstrittenen Monotheismus bot sich als Lösung zunächst der Subordinatianismus an. Subordinatianische Tendenzen finden wir bei allen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern des zweiten und dritten Jahrhunderts. Seine klassische Ausprägung erhielt der Subordinatianismus in der Irrlehre des Arius (+ 336), worin die faktische Ungleichheit der Personen ein theoretisches Fundament erhielt. Allein diese Lösung war zu einfach. Sie entsprach nicht der Offenbarung und dem Glauben.

Während der Arianismus die Gleichheit der Personen leugnete, leugneten der Modalismus, der Sabellianismus und der Patripassianismus die Dreiheit und der Tritheismus die Einheit der Personen. Auch das waren Verfälschungen, denen sich die Väter in wachsender Entschiedenheit widersetzen. Später erlebten diese Verfälschungen, im Grunde jeweils verschiedene Ausprägungen des Rationalismus, immer wieder eine Neuauflage, bis in die Gegenwart hinein¹. Eine kirchenamtliche Klärung brachten das Konzil von Nizäa (325) und das I. Konzil von Konstantinopel (381). Ersteres definierte das Verhältnis des Sohnes zum Vater, letzteres das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn. Mit Hilfe der Begriffe "ousia" und "hypostasis" gelangte man zur Wesenseinzigkeit und Personengleichheit. Die theologische Arbeit der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel hat ihren Niederschlag gefunden im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, im großen Credo der heiligen Messe. Auf dieser Grundlage konnte nun eine Vertiefung und Entfaltung des Geheimnisses erfolgen, wobei sich Augustinus (+ 430), Boethius (+ 524) und Thomas von Aquin (+ 1274) besondere Verdienste erworben haben.

Komplex blieb das Mysterium allemal. Nach wie vor kann man es verschieden akzentuieren. Noch heute ist die westliche Trinitätsauffassung stärker geprägt von der Einheit des göttlichen Wesens, während in der östlichen Trinitätsauffassung mehr die Dreiheit der Personen hervortritt. Während im einen Fall der Eindruck entsteht, daß sich der religiöse Akt, das Gebet, an das eine Wesen richtet, was ja nicht möglich ist, da die Kommunikation nur unter Personen möglich ist,

¹ M. Schmaus, Art. Trinität, a.a.O., 272-275.

ergibt sich für den anderen Fall das Problem der Wahrung der Einzigkeit Gottes. Dabei ist allerdings wohl zu sehen, daß in der römischen **Liturgie** eher die griechische Denkweise maßgebend geworden ist¹.

6. VERSUCH EINER ERKLÄRUNG DES MYSTERIUMS.

Auch nach erfolgter Offenbarung bleibt die Trinität unbegreifbar und unerklärbar in ihrem Dasein und in ihrem Wesen, wobei das Was noch geheimnisvoller ist als das Daß. Die Lehre der Kirche über den trinitarischen Gott ist eine Absage an eine rationalistische Auflösung des Gottesgeheimnisses. Sie unterstreicht, daß wir nur dann in rechter Weise von Gott reden können, "wenn wir aufs Begreifenwollen verzichten und ihn als den Unbegreiflichen stehen lassen"². Weder die Existenz noch die Inhaltlichkeit dieses Geheimnisses kann erschlossen, abgeleitet oder postuliert werden. Dennoch kann die vom Glauben erleuchtete Vernunft die Dunkelheit ein wenig lichten und eine gewisse Einsicht in das Geheimnis erlangen. Das I. Vaticanum spricht von einer "aliqua mysteriorum intelligentia"³ und bezeichnet sie als "fructuosissima"⁴. Gewiß die philosophischen und theologischen Versuche zur Erklärung des trinitarischen Geheimnisses sind in der Gefahr, die übernatürliche Glaubenswahrheit zu naturalisieren. Gleichwohl ist das Verstehen des Glaubens, soweit es möglich ist, legitim und notwendig⁵. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft muß den wahren Sinn des Dogmas richtig auffassen und darstellen, das Geheimnis erläutern und es gegenüber den gegen seine Wirklichkeit vorgebrachten Einwänden verteidigen⁶.

Auf zweifache Weise kann man sich dem Trinitätsgeheimnis nähern. Man kann es in seiner biblischen Entfaltung nachzeichnen oder von der entfalteten Trinitätslehre der Kirche her zu verstehen suchen. Im einen Fall wird das Geheimnis von außen betrachtet, wie es uns gnoseologisch zur Kenntnis gebracht wird, induktiv, im anderen Fall sucht man es in sich geistig zu

1 Ebd., 275-280.

2 J. Ratzinger, a.a.O., 133.

3 DS 3016.

4 Ebd.; vgl. L. Scheffczyk, a.a.O., 134-136.

5 Ebd., 194.

6 DS 3017; L. Ott, a.a.O., 88.

durchdringen, deduktiv. Demgemäß sprechen wir von der heilsgeschichtlichen oder ökonomischen und von der immanenten oder innergöttlichen Trinitätslehre. Die immanente Trinitätslehre entfaltet das trinitarische Geheimnis von oben nach unten oder von innen nach außen, die ökonomische entfaltet es von unten nach oben oder von außen nach innen. Entsprechend der Skepsis gegenüber der Spekulation und gegenüber dem abstrakten Schlußfolgern bevorzugt man heute den letzteren Weg. Allein die ökonomische Trinität ist die immanente. Es hätte keinen rechten Sinn, wenn Gott sich in der Heilsgeschichte dreifach offenbarte, diese Erscheinungsdreiheit jedoch ohne Entsprechung im immanenten Sein Gottes wäre¹. Wenn Gott sich nach außen hin in drei Personen geoffenbart hat, so ist er auch in sich, unabhängig von der Offenbarung und vor aller Offenbarung, in drei Personen existierend. Gott ist so, wie er sich zeigt.

Während die Einheit in Gott die göttliche Substanz betrifft, das göttliche Wesen, besteht die Vielfalt in den Relationen, die ihrerseits die Personen bedingen. Die Relation kommt hier allerdings nicht jeweils zu der Person hinzu, wie das in der geschaffenen Welt der Fall ist, sondern die Relation ist die Person, und die Person ist die Relation².

Wir sprechen bei der Trinität von zwei innergöttlichen Hervorgängen. Der Terminus "Hervorgang" knüpft an Jo 8,42 und Jo 15,26 an, wo von der Sendung des Sohnes und des Geistes in die Welt die Rede ist. Diese zeitlichen Sendungen werden, wenn wir von den innergöttlichen Hervorgängen sprechen, als ein Spiegelbild der ewigen Hervorgänge in Gott betrachtet, deren Subjekt im aktiven wie im passiven Sinne die göttlichen Personen sind, deren Subjekt jedoch nicht die göttliche Natur ist.

Die zweite göttliche Person geht aus dem Vater hervor auf dem Wege der Zeugung, die dritte auf dem Wege der Hauchung. Auch diese Termini nehmen Bezug auf die Schrift³ bzw. auf die Termini, mit denen sie die Personen bezeichnet⁴. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist eine

1 L. Scheffczyk, a.a.O., 195.

2 J. Ratzinger, a.a.O., 144.

3 Sohn: Ps 2,7; Hebr 1,5; Ps 109,3.

4 Geist: Jo 5,18; Rö 8,32; Jo 1,14.18; 3,16.18; 1 Jo 4,9; Mt 3,17; 17,5; 1 Jo 5,20; Rö 8,29 (vgl. L. Ott, a.a.O., 73-75).

rein intellektuelle Zeugung, ein Erkenntnisakt, eine ewige geistige Zeugung, in der der Vater sich selbst erkennt. Der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor durch ewige Hauchung auf Grund der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn. Wie die Zeugung des Sohnes eine Erkenntnisakt ist, so ist die Hauchung des Geistes ein Liebesakt¹. Darum wird der Sohn auch "verbum" genannt, der Geist "amor", "caritas", "dilectio", "vinculum amoris" oder "osculum amoris"².)

Auf Grund der Hervorgänge unterscheiden wir drei reale Relationen in Gott, die die Personen konstituieren, nämlich die Vaterschaft, die Sohnschaft und die passive Hauchung. Eine reale Verschiedenheit gibt es in Gott also nur in den Relationen, die die verschiedenen Personen begründen, die ihrerseits bedingt sind durch den Gegensatz in den Ursprungsbeziehungen. Dabei sind die göttlichen Personen und die göttliche Wesenheit real identisch, virtuell aber verschieden. Real identisch, das bedeutet identisch in re, virtuell verschieden, das bedeutet verschieden in ratione. Der Wesenheit nach sind die drei Personen einander gleich, der Relation nach verschieden³.

Das trinitarische Dogma meint, daß das eine Gottwesen sich in dreifach verschiedener Weise selbst besitzt, nämlich als Vater, Sohn und Geist.

Wenn die erste Person der Trinität "Vater" genannt wird, so ist das selbstverständlich analog zu verstehen. Damit ist in keiner Weise ein geschlechtliche Differenzierung ausgesprochen. Er hätte auch Mutter genannt werden können in anderen kulturellen Verhältnissen. Auch die Bezeichnung "Heiliger Geist" ist analog zu verstehen.

Das Trinitätsgeheimnis hat seine tiefsten Wurzeln in der Christusoffenbarung. Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes und das Christusgeheimnis sind nicht voneinander zu trennen. Die Trinitätslehre wird zu einer leeren Formel⁴, wenn Jesus nur ein Mensch ist. Und wenn Jesus nicht der

1 Catechismus Romanus I, 3, 8, 3 und I, 9, 7.

2 L. Ott, a.a.O., 79 f.

3 Ebd., 77. 88.

4 H. Küng, Christ sein, München 1974, 463 ff.

Sohn Gottes im metaphysischen Sinn ist, so verliert die Trinitätslehre ihren Sinn. Sie wird dann zu einer Chiffre des unbegreiflichen Gottes¹.

Am 21. Februar 1972 veröffentlichte die Glaubenskongregation eine Erklärung zum Schutz des Glaubens an das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Dreipersönlichkeit Gottes. Darin wird festgestellt, das Geheimnis der Dreifaltigkeit zerrinne zusammen mit dem Geheimnis der Inkarnation und wenn diese beiden Grundgeheimnisse nicht mehr angenommen würden, gerate die ganze göttliche Offenbarung ins Wanken².

Das Trinitätsgeheimnis und das Geheimnis der Inkarnation bilden den Kern der christlichen Offenbarung, wobei das Trinitätsgeheimnis dem Geheimnis der Inkarnation vorgeordnet ist. Während die Christen durch das Bekenntnis zu dem einen Gott mit den Juden und mit den Moslems verbunden sind, macht das trinitarische Wesen dieses Gottes das unterscheidend Christliche des Gottesbildes sichtbar macht. Mit Recht stellt Karl Barth (+ 1968) fest, die Trinitätslehre sei es, die die christliche Gotteslehre als christlich charakterisiere³ und von den Religionen unterscheide. Trotz aller Skepsis des Protestantismus gegenüber der theologischen Reflexion über die Trinität und gegenüber der begrifflichen Formulierung dieses Dogmas gilt auch für ihn: "Das Trinitätsproblem **ist** von der Bibel gestellt; es **ist** Aufgabe der theologischen Reflexion, es zu lösen, soweit es lösbar ist"⁴. Es ist bezeichnend, wenn der Weltkirchenrat in seiner Basisformel von 1948 den Trinitätsglauben als das einigende Band der verschiedenen Mitgliedskirchen sieht, auch wenn diese Festlegung heute praktisch keine Bedeutung mehr hat. Papst Johannes Paul II. betont in seinem Schreiben vom 25. März 1981 anlässlich der 1600-Jahrfeier des I. Konzils von Konstantinopel, das Nicaeno-Constantinopolitanum sei der Ausdruck des

1 Vgl. L. Scheffczyk, a.a.O., 192 f.

2 F. Holböck, a.a.O., 8.

3 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I,1: Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon-Zürich 1947, 318.

4 E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I, Zürich 1946, 253. Brunner unterscheidet zwischen dem Kerygma von der Trinität und der Reflexion darüber, woraus die Lehre hervorgeht. Barth wirft er vor, er überschätze die Trinitäts**lehre** und gefährde oder verfälsche damit ein wichtiges reformatorisches und biblisches Anliegen (ebd., 251-253).

gemeinsamen Glaubens der ganzen Christenheit¹. In der Theorie gilt das noch weithin in den verschiedenen christlichen Denominationen, in der Praxis ist die Bedeutung des Trinitätsdogmas oft sehr gering.

7. DIE TRINITÄT IM LEBEN DES CHRISTEN.

Die Offenbarung erfolgt nicht um ihrer selbst, sondern um unseres Heiles willen. Das gilt auch für das Geheimnis der Trinität. Es bedeutet für uns die "lebendige Grundlegung für die Gottzugewandtheit und lebendige Gottbeziehung des Menschen"². Es geht hier um die Vereinigung des Getauften mit dem dreifaltigen Gott³, es geht um Übereignung und Vereinigung. Im Licht des Trinitätsgeheimnisses erkennen wir, wie Gott in sich Gemeinschaft, interpersonale Begegnung ist und sich zum Menschen hin neigt und ihn in sein Leben einbezieht⁴. Das trinitarische Dogma zeigt uns, daß der christliche Gott im tiefsten Leben und Liebe ist. Gott lebt in der Gemeinschaft und schenkt und begründet sie. Was er in sich ist, Leben und Liebe, das will er auch für uns sein. Sein Leben und seine Liebe sind seine Seligkeit, in die er auch den Menschen hineinnehmen möchte⁵.

Die Tatsache, daß Gott in sich interpersonale Liebe ist, macht es für den Glauben verständlich, daß er diese Liebe auch nach außen hin offenbart in der Erschaffung der Welt und des Menschen und wiederum in der Erlösung. Das heißt jedoch nicht, daß die Schöpfung und die Erlösung erfolgen mußten. Wenn Gott schon in sich lebendig ist, wird es aber verständlicher, daß er einen lebendigen Bezug zur Welt sucht und hat. So wird dann auch die Anteilnahme des Menschen am göttlichen Leben möglich⁶.

1 L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, vom 10. April 1981; vgl. F. Holböck, Ergriffen vom dreieinen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, Stein a. Rh. 1981, 395.

2 L. Scheffczyk, a.a.O., 196; A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis, Einsiedeln 1976, 32 f.

3 Mt 28,19 f.

4 L. Scheffczyk, a.a.O., 197.

5 Katholischer Erwachsenen-Katechismus, a.a.O. 85.

6 L. Scheffczyk, a.a.O., 195 f.

Das Trinitätsdogma sagt uns, daß Gott nicht in erhabener Einsamkeit lebt, sondern im Dialog. In Gott gibt es ein dreifaches Du. Der eine Gott führt eine dialogische, besser trialogische Existenz. Weil er in sich Gemeinschaft ist, hat er auch den Menschen, sein Ebenbild, als ein Wesen geschaffen, das auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Im Licht der Trinität erkennen wir, daß die Person als solche nicht eine abgeschlossene Monade ist, "die im isolierten Selbstsein aufginge"¹, daß sie vielmehr "zugleich auch geistige Erstreckung auf ein Du"² ist und ihre letzte Überhöhung in einem das Ich und das Du übergreifenden Wir findet, daß die Person auf die Gemeinschaft angewiesen ist, wie die Gemeinschaft ihrerseits von der Person her lebt, daß die Person um so mehr an Eigensein und innerer Macht gewinnt, je mehr sie sich der Gemeinschaft öffnet³. Das Zueinander von Person und Gemeinschaft ist vorgebildet durch das Trinitätsgeheimnis. Von daher erhält auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in der Kirche seine Relevanz. Die Trinität prägt "die kirchliche Existenz als volkhafte, als gemeinschaftsbestimmte Existenz"⁴, weshalb das II. Vaticanum feststellt: "So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk"⁵.

Im Trinitätsgeheimnis lichtet sich die Inkarnation, wird die Inkarnation erst verständlich, die ihrer-seits, gnoseologisch betrachtet, der entscheidende Markstein in der Entfaltung der Trinitätslehre ist. Durch die verklärte Leiblichkeit des Auferstandenen wurde die menschliche Natur in das trinitarische Leben Gottes aufgenommen, wie im Geheimnis der Inkarnation Gott selber eine menschliche Gestalt angenommen hat. Daher wird jeder einzelne Gläubige, der am Leben des verklärten Christus teilnimmt, aufgenommen in jenes Verhältnis, in dem dieser zu Gott, dem Vater, steht. Er wird aufgenommen in das Gottesverhältnis des Einen, der Gott und Mensch zugleich ist. Diese seinshafte Wirklichkeit hat allerdings appellativen Charakter. Da wird der Indikativ des Seins zum Imperativ des Sollens. Die in die Sohnschaft Gottes aufgenommen sind, müssen sich als Söhne Gottes bewähren. Gemäß dem Philipperbrief⁶ bedeutet das vor allem Ge-

1 Ebd., 320.

2 Ebd., 321.

3 D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955, 21; L. Scheffczyk, a.a.O., 321.

4 Ebd., 247 f.

5 *Lumen gentium*, Art. 4.

6 Phil 2,5-11.

horsam bis in den Tod, Gehorsam freilich als Ausdruck der Liebe, einer Liebe, deren entscheidendes Paradigma der Tod Jesu am Kreuz ist, woraus folgt, daß die Liebe ihr Wesen nicht im Affekt oder im Gefühl erreicht, sondern in der Tat. Dabei gehören die Gottes- und die Nächstenliebe eng zusammen¹. Der Gläubige erkennt, daß er den Weg zum Vater durch Christus im Heiligen Geist gehen muß und ihn so nur gehen kann.

Die Antwort des Glaubens auf die Offenbarung der drei göttlichen Personen ist die Anbetung und das Gebet zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, ein zentrales Motiv in der Liturgie. Deshalb begegnet das "Gloria Patri" uns immer wieder im Beten der Kirche, beginnen wir unsere Gottesdienste und unsere Gebete, sollten wir auch unsere profanen Unternehmungen im Namen des dreifaltigen Gottes beginnen.

8. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK.

Wenn man heute das Trinitätsgeheimnis nicht mehr recht würdigt und in seiner Heilsbedeutung erkennt, wenn man die Trinitätstheologie des Neuen Testamentes als "Theologie dritten Grades" abtut², das Trinitätsgeheimnis nur als "hellenistische Formel" betrachtet und es im Zusammenhang mit den "Dreiergottheiten" von "Rom und Griechenland bis Indien und China"³ sieht, wenn diese Glaubenswahrheit im Sog der Säkularisierung mehr und mehr versickert, verliert der christliche Glaube sein Proprium und sein tiefstes Fundament⁴. Wenn Jesus allerdings nicht mehr ist als ein guter, aber gescheiterter Mensch⁵ oder ein Prophet und Gottgesandter, der ein beispielhaftes Gottesverhältnis hatte⁶, oder ein "Sachwalter Gottes"⁷, so erübrigt sich das

1 M. Schmaus, Vom Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 28), Karlsruhe 1972, 29.

2 E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg ³1975, 593.

3 H. Küng, a.a.O., 463 f.

4 L. Scheffczyk, a.a.O., 192 f; A. Grillmeier, Jesus von Nazareth - Im Schatten des Gottessohnes? Diskussion um Hans Küngs Christ sein, Mainz 1976, 60-82.

5 Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Hrsg. v. W. Jentsch u. a., Gütersloh ⁴1982, 411.

6 L. Scheffczyk, a.a.O., 193.

7 H. Küng, a.a.O., 439 f.

Trinitätsgeheimnis, wie andererseits mit dem Wegfall dieses Geheimnisses die Präexistenz Jesu und sein gottheitliches Sein verlorengehen¹. Wenn man heute die Trinität neu interpretiert, so läuft das faktisch auf den alten Modalismus hinaus².

Angesichts der Tendenz, Jesus als einen gewöhnlichen Menschen oder den Heiligen Geist als die Kraft Gottes zu verstehen, ist die Versuchung des Modalismus, nicht die des Tritheismus oder des Subordinationianismus, die eigentliche Versuchung heute, zumal sie der Tendenz, den christlichen Glauben rationalistisch zu interpretieren, sehr entgegenkommt. Zudem empfiehlt sich diese Position um des Dialogs mit den Religionen willen.

Der dreifaltige Gott ist kein anderer als der Gott der Philosophen. Er ist der Urgrund der Wirklichkeit, die "causa prima", das "ens a se", der "actus purissimus", das "ipsum esse". Die Leugnung dieser Tatsache bedeutet eine Regression in den Mythos. Geschichtlich und erkenntnistheoretisch steht der dreifaltige Gott am Ende, nicht am Anfang. Zunächst wurde die göttliche Wesenheit geoffenbart, dann erst traten die göttlichen Personen hervor. Der Gott der Offenbarung ist identisch mit dem "numen divinum", das der menschliche Geist erschließen kann, weshalb es in ihm nichts Widervernünftiges geben kann und die Unvollkommenheiten der Geschöpfe ihm in keiner Weise zukommen können. Aber in der Offenbarung zeigt er sich uns reicher, tiefer, geheimnishafter und vor allem als ein Gott für die Menschen, übervernünftig, nicht widervernünftig, in Dimensionen, die die Möglichkeiten des menschlichen Geistes sprengen.

1 L. Scheffczyk, a.a.O., 193.

2 H. Küng, a.a.O., 463-468; vgl. J. Schumacher, Der Glaube der Kirche - Neuinterpretation oder Auflösung?, in: Münchener theologische Zeitschrift 26, 1975, 177.