

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

29. Jahrgang

1978

Heft 1

---

## Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens

Von Franz Court h SAC, Vallendar

### *1. Problemstellung*

Im tatsächlichen Glaubensbewußtsein wohl der Mehrheit der Christen ist das Verständnis für die Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses nicht besonders ausgeprägt. Zieht man die Liturgie mit ihren zahlreichen trinitarischen Elementen als vorgegebenen Maßstab, eben als *lex credendi*, heran, hätte man wohl eher Grund, von einem Mangel an Trinitätsbewußtsein zu sprechen.

Diese Beobachtung trifft sich in etwa mit dem von Karl Rahner<sup>1)</sup> vor mehreren Jahren einmal geäußerten Verdacht, daß sich an Glaube und Frömmigkeit vieler Christen nicht viel ändern würde, wenn es keine Dreifaltigkeit gäbe. Sollte - von ihm als hypothetischer Fall angenommen - die Trinitätslehre als falsch ausgemerzt werden müssen, könnte bei dieser Prozedur gleichwohl der größte Teil der religiösen Literatur unverändert erhalten bleiben. Entsprechend diesem kritischen Blick auf die faktische Glaubenssituation ist Rahners Urteil über die Schultheologie. Wenn der Traktat »De Trinitate« einmal abgehandelt sei, dann komme er in den weiteren Lehrstücken überhaupt nicht mehr vor. »Man sieht seine Funktion im Ganzen der

---

<sup>1)</sup> Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«. In: Schriften IV, 1967, 103-133, hier 105.

Dogmatik nur undeutlich.«<sup>2)</sup> Diese Gedanken ergänzte Rahner<sup>3)</sup> unlängst mit dem Vorbehalt, »daß die Aussagen über die Trinität in ihren katechismusartigen Formulierungen für den heutigen Menschen fast unverständlich sind und beinahe unvermeidlich Mißverständnisse hervorrufen«.

Die Konsequenz, die Rahner aus dieser von ihm so deutlich diagnostizierten Trinitätsvergessenheit zieht, ist nicht kampfloses Sich-Fügen in eine scheinbar unabänderliche Entwicklung; vielmehr ist gerade er unablässig um den Aufweis bemüht<sup>4)</sup>, daß die Trinitätslehre kein subtiles theologisches Gedankenspiel ist, »sondern eine Aussage, die gar nicht vermieden werden kann«<sup>5)</sup>.

Auch scheinen der systematischen Theologie insgesamt die genannten Schwierigkeiten weniger ein Grund zur Resignation zu sein; verweist die steigende Zahl der Veröffentlichungen<sup>6)</sup> nicht eher auf ein verstärktes Engagement<sup>7)</sup>? So ist etwa der laufenden Bibliographie der *Ephemerides Theologicae Lovanienses* zu entnehmen, daß in den letzten Jahren die Zahl der Publikationen beträchtlich angestiegen ist: von 100 in den Jahren 1964–68 auf 171 in den Jahren 1969–73 und auf 197 in den Jahren 1974–76.

Ohne diese Zahlen nun überzubewerten, wird man aber doch zumindest von einer wachsenden Aufmerksamkeit der systematischen Theologie gegenüber diesem zentralen Geheimnis unseres Glaubens sprechen dürfen. Dieses vielleicht recht äußerlich gewonnene Urteil

---

<sup>2)</sup> Ebd., 108.

<sup>3)</sup> Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1976, 139.

<sup>4)</sup> Vgl. bes. Rahners Beitrag: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: *MySal II*, 317–397. H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube II. Der persönliche Gott*, Göttingen–Zürich 1969, 331, nennt Rahner einen »hervorragenden Exponenten trinitätstheologischen Denkens«.

<sup>5)</sup> Grundkurs, 142.

<sup>6)</sup> Vgl. L. Smits, *Trinitätstheologie in der Zukunft. Die Frage der Grundworte, der Geschichte und der Zukunft*. In: *Franziskanische Studien* 58, 1976, 240–276, hier 240.

<sup>7)</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München <sup>2</sup>1973, erwartet von einer Neubelebung des trinitarischen Gottesbekenntnisses den entscheidenden Wandel in der gegenwärtigen Relevanz- und Identitätskrise des Christentums (vgl. bes. 12–30, 222–255).

mag darum eine erste Bestätigung bei M. Schmaus<sup>8)</sup> finden, der von einer »Wiederbelebung der ganzheitlichen Trinitätsschau« spricht, die durch das neu erwachte biblische Denken wie durch die liturgie- und dogmengeschichtliche Forschung bedingt sei.

Konkreter Anlaß, sich mit dem folgenden Beitrag an diesem neu aufgebrochenen Denkprozeß zu beteiligen, ist die trinitätstheologische These von E. Schillebeeckx<sup>9)</sup>. Für ihn liegt das *specificum christianum* in dem Bekenntnis: »Heil in Jesus von Gott«. Oder: »Von Gott aus ist Jesus für seine Mitmenschen da, er ist die Gabe Gottes an alle Menschen: Das ist die neutestamentliche Endschau auf Jesus von Nazareth und gleichsam seine Wesensdefinition.«<sup>10)</sup> Eine theologische Durchdringung dieses Bekenntnisses auf der Ebene von »second-order« bzw. »third-order« Aussagen ist notwendig und legitim. So gelingt es auch, vom trinitarischen Gottesglauben her Jesus selbst »besser« zu verstehen – »wenn man dann nur bedenkt, daß dies Theologie ›dritten Grades‹ ist«<sup>11)</sup>. Und ihr gegenüber gilt: »Die primäre und grundlegende christliche Orthodoxie ist vor allem an den ›first-order‹ Aussagen zu messen.«<sup>12)</sup>

Diese Position läßt sich etwa in die These fassen: einfaches Grundbekenntnis als spezifischer Inhalt des christlichen Glaubens und trinitätstheologische Ausweitung als schützender Rahmen.

Als erste Aufgabe meiner Überlegungen möchte ich zunächst an drei exemplarischen Fällen aufzeigen, in welchem Maße repräsentative Vertreter der dogmatischen Theologie bestrebt sind, vom trinitarischen Gottesglauben her die prinzipielle Frage nach Sinn und Wesen des Christentums zu beantworten. Die Entwürfe der beiden katholischen Theologen W. Kasper und J. Ratzinger sowie des Barth-Schülers H. Ott können zeigen, wie sehr der Trinitätsglaube – aus seiner beklagenswerten Isolation in der überkommenen Schultheologie befreit – den konkreten religiösen Lebensvollzug des Christen

---

<sup>8)</sup> Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus, Münster 1966 (Nachdruck), XXI.

<sup>9)</sup> Jesus. Geschichte von einem Lebenden, Freiburg–Basel–Wien 2<sup>1975</sup>.

<sup>10)</sup> Ebd., 493.

<sup>11)</sup> Ebd., 593.

<sup>12)</sup> Ebd., 485.

qualifiziert. Der zweite Teil dieses Beitrags wird einen Blick auf den biblisch-dogmengeschichtlichen Befund werfen. Und im dritten Teil möchte ich versuchen, den durch die systematischen Entwürfe erschlossenen Problemhorizont mit den gewonnenen biblisch-dogmengeschichtlichen Einsichten zu verbinden.

## 2. Das trinitarische Gottesbekenntnis als Mitte der Glaubenswissenschaft nach heutiger Systematik

### 2.1 Der trinitarische Gott als Ermöglichung eschatologischer Christusoffenbarung

Als erstes Beispiel für das gegenwärtig verstärkte Bemühen, vom trinitarischen Gottesglauben her die Frage nach dem spezifischen Sinn christlicher Existenz zu beantworten, sei der christologische Entwurf von W. Kasper<sup>13)</sup> genannt.

Die Frage: Wer ist Jesus Christus?, kann nach Kasper nicht mit einer abstrakten Verhältnisbestimmung von Gottheit und Menschheit in ihm beantwortet werden, weil dies »notorisch in unlösbare Aporien« führt<sup>14)</sup>. Vielmehr muß diese Frage konkret von dem personalen Verhältnis Jesu zu seinem Vater ausgehen. Es ist ein Bezug, »in dem Jesus radikale Herkunftigkeit aus dem Vater und radikale Übereignetheit an den Vater *ist*. Die spätere Christologie ist im Grunde die ontologische Auslegung dieses ontischen Verhältnisses.«<sup>15)</sup> Wenn die Beziehung Jesu zum Vater eschatologisch, *endgültig* offenbar macht, wer oder was Gott ist, dann muß eben dieses Verhältnis zum ewigen Wesen Gottes selbst gehören. Nur so ist das »Einfürallemal« der Christusoffenbarung möglich. Aus ihrem eschatologischen Charakter ergibt sich darum notwendig die Präexistenz des Sohnes. Und dies wiederum ermöglicht die nächste Aussage, daß Gott keine

---

<sup>13)</sup> Jesus der Christus, Mainz 1974; ders., Christologie von unten? Kritik und Neuanatz gegenwärtiger Christologie. In: Grundfragen der Christologie heute, hrsg. v. L. Scheffczyk (= QD 72), Freiburg-Basel-Wien 1975, 141-170. Vgl. auch Kaspers Kritik am Grundansatz von Schillebeeckx, Liberale Christologie. In: Evangelische Kommentare 9, 1976, 357-360.

<sup>14)</sup> Christologie von unten?, 166.

<sup>15)</sup> Ebd., 167. Hervorhebung im Text.

monadische Größe ist, sondern von Ewigkeit her relational existiert<sup>16)</sup>).

Das Verhältnis Jesu zum Vater erschöpft sich nicht in dieser Zweierbeziehung; sondern es »weitet sich in der Freiheit des Geistes aus, um diejenigen, die sich zu Jesus bekennen, daran teilhaben zu lassen. Im Geist kommt das Christusgeschehen erst zu seiner eschatologischen Vollendung in der Geschichte«. Wenn wirklich eschatologische Selbstmitteilung Gottes an alle, die im Verlauf der Geschichte an Christus glauben, dann gehört auch der Geist zum ewigen Wesen Gottes selbst<sup>17)</sup>).

Von hierher ergeben sich dann folgende grundsätzliche Wertungen des trinitarischen Gottesbekenntnisses: es ist zum einen die Zusammenfassung wie die transzendentaltheologische Voraussetzung der Christologie<sup>18)</sup>; es ist zum anderen »die Kurzformel des christlichen Glaubens und die entscheidende Aussage des christlichen Gottesverständnisses«. Inhaltlich besagt es, »daß Gott sich in Jesus Christus als sich selbst mitteilende Liebe erwiesen hat und daß er als solche im Heiligen Geist bleibend unter uns gegenwärtig ist«<sup>19)</sup>.

Wie folgenreich diese Überlegungen für die christliche Existenz sind, zeigt sich in der von ihnen her möglichen grundlegenden Neubestimmung des Geschichts- und Wirklichkeitsverständnisses. Wenn das dreifaltige Heilswirken Gottes tatsächlich die eschatologische Wirklichkeit darstellt, dann können nicht Herrschaft und Kampf die Triebkräfte der Geschichte sein, sondern nur eine in Freiheit geschenkte Liebe. Oder, wie Kasper<sup>20)</sup> selbst formuliert: »Freiheit in der Liebe erweist sich als Sinn von Sein«.

Anders als der von Tertullian, Augustinus und Thomas herkommende Denkweg folgt Kasper mehr dem Vorbild der östlichen Theologie und fragt nach der inneren Einheit der dreigestuften heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes. Neben dem Verweis auf die weiten Wirklinien des trinitarischen Gottesbekenntnisses, die bis zum

---

<sup>16)</sup> Ebd.

<sup>17)</sup> Ebd.

<sup>18)</sup> Ebd., 168.

<sup>19)</sup> Jesus der Christus, 203.

<sup>20)</sup> Christologie von unten?, 169; Jesus der Christus, 228.

Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis reichen, sei hier vor allem die methodisch-denkerische Grundvoraussetzung dieses Entwurfs hervorgehoben. Es ist die Frage nach dem tragenden Grund, nach der inneren, transzendentalen Notwendigkeit und Einheit der heilsgeschichtlichen Ereignisse. Die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes ist danach noch nicht hinreichend ausgesagt, wenn einzelne frühe Glaubenszeugnisse als wesentliche Bausteine genannt sind; es bedarf vielmehr der vertiefenden Frage nach deren transzendentaltheologischer Möglichkeitsbedingung und deren innerem Sinnzusammenhang.

## 2.2 Das ›Für‹ als christliche Grundstruktur und seine trinitarische Ermöglichung

Auch Joseph Ratzinger<sup>21)</sup> gibt auf die Frage, was für den christlichen Glauben heute konstitutiv sei, zur Antwort: »Das Bekenntnis zum Dreieinigem Gott in der *communio* der Kirche . . .«

Als vermittelnder Einstieg dienen ihm Überlegungen zu Strukturen des Christlichen<sup>22)</sup>. Eine dieser Strukturen ist das Prinzip ›Für‹. »Weil christlicher Glaube den einzelnen fordert, ihn aber für das Ganze will und nicht für sich selbst, darum ist in dem Stichwort ›Für‹ das eigentliche Grundgesetz der christlichen Existenz ausgedrückt.«<sup>23)</sup> »Christ wird man in einem gewissen Sinne gar nicht für sich, sondern für das Ganze, für die anderen, für alle . . . Christwerden heißt . . . also nicht, etwas für sich allein ergreifen; es heißt im Gegenteil: Herausgehen aus dem Egoismus, der nur sich selber kennt und meint, und Hineingehen in die neue Existenzform dessen, der im Füreinander lebt.«<sup>24)</sup>

---

<sup>21)</sup> Was ist für den christlichen Glauben heute konstitutiv? In: *Mysterium der Gnade*. Festschrift für Joh. Auer, hrsg. v. H. Roßmann u. J. Ratzinger, Regensburg 1975, 11–19, hier 19. Vgl. auch Ratzingers Stellungnahme, in: *Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 45: »Das Bekenntnis zum trinitarischen Gott und zu seiner Offenbarung in Kreuz und Auferstehung Jesu von Nazareth ist . . . das universalste Bekenntnis, das vom Anfang her die Grenze zwischen ja und nein zieht.«

<sup>22)</sup> Einführung in das Christentum, München <sup>3</sup>1971, 45f.

<sup>23)</sup> Einführung, 205.

<sup>24)</sup> Vom Sinn des Christseins, 45f.

Die so gezeichnete Grundstruktur christlicher Existenz muß gleichwohl mehrfach abgesichert werden, um in letzter Konsequenz nicht in jener von Paulus so hart bekämpften Werkgerechtigkeit zu landen oder gar den Gläubigen mit einer schier übermenschlichen Forderung zu erdrücken. Von hierher fällt darum Ratzingers Blick auf den Glauben, den er »als Ausdruck für ein letztes Empfangenmüssen des Menschen« zu erschließen sucht; ohne empfangenden Glauben »wird Liebe zur eigenmächtigen Tat«<sup>25</sup>). Die innere Konkretisierung dieser beiden christlichen Grundhaltungen – Empfangen und Geben – erfolgt zunächst durch die Einbeziehung des Getauften in das inkarnatorische Heilswirken Gottes. Wie Christus ganz Gesandter des Vaters ist, wie das Sein Jesu »ein Sein ›von-her‹ (ist), das nirgendwo an sich selber festhält und nirgendwo nur auf sich selbst steht«<sup>26</sup>), so wird aus der sakramentalen und seinsmäßigen Einheit mit ihm eine Existenz möglich, »wo das Pochen auf das Eigene aufhört und an seine Stelle das vorbehaltlose reine ›Von-her‹ und ›Auf-hin‹ tritt«<sup>27</sup>).

Ekklesiologische Ausweitung erfährt dieser inkarnationstheologische Ansatz durch den pneumatologisch konzipierten Gedanken vom Bleiben in der Liebe. Ist der Heilige Geist das Verbindende, das Gemeinsame, die personale Einheit von Vater und Sohn, dann ist sein Werk nach außen »die ins Bleiben hinein einende Liebe«<sup>28</sup>). Das christologisch konzipierte ›Für‹ wird zum ekklesiologischen ›Wir‹. »Zum Christsein gehört . . . das Annehmen der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden, die Demut der Liebe, das ›einander ertragen‹ – denn sonst fehlt der Heilige Geist, der das Vereinigen ist.«<sup>29</sup>)

Indem Ratzinger versucht, das Spezifische der christlichen Existenz vom trinitarischen Gottesglauben her ekklesiologisch zu erschließen, verhindert er ihr Auseinanderbrechen in eine theozentrische und eine

<sup>25</sup>) Einführung, 221.

<sup>26</sup>) Ebd., 146.

<sup>27</sup>) Ebd., 147.

<sup>28</sup>) Der Heilige Geist als *communio*. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus. In: C. Heitmann – H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg–München 1974, 223–237, hier 235. Hervorzuheben ist, daß Ratzinger in seiner »Einführung« die pneumatologischen Linien nicht so weit auszieht wie in dieser späteren Schrift; dort denkt er mehr inkarnationstheologisch.

<sup>29</sup>) Ebd., 233.

anthropozentrische Zerrform; aber auch jedem Abgleiten in eine subjektivistisch-individualistische Verengung kann er auf diese Weise zuvorkommen. Christsein und eine in grundsätzlicher Proexistenz gelebte Kirchengliedschaft lassen sich aus dieser trinitäts theologischen Perspektive nicht mehr trennen. Gerade in der Trinitätslehre, also »am Punkt scheinbar äußerster Theorie«, tritt darum mit Blick auf den Menschen »das äußerst Praktische zutage«<sup>30)</sup>.

### 2.3 Christliche Existenz als Umgriffensein vom dreieinigen Gott

Den beiden zuvor genannten Versuchen vergleichbar – und doch nicht ohne ganz spezifischen Akzent – ist der Entwurf von H. Ott<sup>31)</sup>. Auch er möchte die Trinitätslehre als »Summe des christlichen Glaubens und Gottesverhältnisses« darstellen<sup>32)</sup>. Dies darf nach ihm jedoch weder spekulativ noch in verfügend-objektivierenden Aussagen geschehen. Vielmehr muß die Rede vom dreifaltigen Gott zu einer Rede von der menschlichen Existenz im Angesicht des dreieinigen Gottes werden<sup>33)</sup>. Nur eine solche existentielle Interpretation, die der faktischen Existenz des Menschen vor Gott nachgeht und sie zu umschreiben versucht, kann vor dem Mißverständnis unangemessener Verobjektivierung des Glaubens bewahren.

Ott geht von dem Gedanken aus, daß dem Menschen in Christus Gottes Forderung und Gabe zugleich begegnet.

An Jesu Wirken werde erstens deutlich, »daß Gott den Menschen total für sich in Anspruch nimmt« und zweitens, »daß Gott sich selber dem Menschen als die Gabe gewährt, deren dieser bedarf, um dem totalen Anspruch, welcher an ihn ergeht, zu genügen«<sup>34)</sup>. Dieser Gedanke, daß Gott dem Menschen das schenkt, was er fordert, ist – so H. Ott<sup>35)</sup> – »*der existentielle Sinn der Vaterschaft und der Sohnschaft Gottes*: Der Vater ist der Fordernde, das heißt der, welcher ein Recht hat auf die menschliche Existenz . . . Der Sohn ist ›Gott als Ga-

<sup>30)</sup> Einführung, 150.

<sup>31)</sup> Wirklichkeit und Glaube II (s. o. Anm. 4), 331–386.

<sup>32)</sup> Ebd., 382.

<sup>33)</sup> Ebd., 335.

<sup>34)</sup> Ebd., 348.

<sup>35)</sup> Ebd., 353. Hervorhebung im Text.



be für uns«. Der Fordernde bzw. die Forderung ist aber der *ganze* Gott, wie auch der Geber bzw. die Gabe der *ganze* Gott ist«.

In dieses Spannungsfeld von Anspruch und Gabe tritt nun der Heilige Geist als ein drittes Moment, nämlich als Ermöglichung des Menschen, die göttliche Gabe als seine Antwort anzunehmen. Denn von ihm ist ja nicht irgend etwas gefordert, sondern er selbst als freie, eigenverantwortliche Person. Eine aufgedrängte Gabe wäre kein Geschenk und würde vom Empfänger als Verdemütigung und Zwang empfunden. Damit ein Geschenk wirklich bereichert, fordert es die freie Annahme des Empfängers. Dies gilt auch gegenüber Gott. Daß nun der Mensch die gewährte Gabe Gottes als eben seine Antwort annimmt, als seinen Weg, auf dem er selber in Freiheit geht, ist das Werk des Heiligen Geistes. »Der Geist Gottes ist es, der Menschenherzen wendet. Wäre der Mensch nicht, durch den Geist gewendet, frei bei Gott, so hätte Gott, auch wenn Er sich selbst zur Gabe für den Menschen machte, sein Recht auf den Menschen als Person immer noch nicht durchgesetzt.«<sup>36)</sup>

Nur aus dieser trinitarischen Perspektive ist der Mensch voll und ganz von Gott umgriffen; und so erst ist für ihn Gott die eigentlich bestimmende Wirklichkeit, der ihm »unausweichlich, ... von allen Seiten umgreifend, begrenzend und tragend begegnet«<sup>37)</sup>.

Dieses grundsätzliche und ganz und gar vorgängige Umgriffensein des Menschen von der Wirklichkeit Gottes, ist aber nur dadurch möglich, weil Gott »»zuvor in sich selber« derjenige *ist*, der so begegnen kann«<sup>38)</sup>, das heißt, weil er von seinem Wesen her personales, Heilschenkendes Begegnen *ist*.

Die biblische Begründung für eine solche Sicht der dreifaltigen Wirklichkeit Gottes bieten nach Ott nicht so sehr einzelne Texte – etwa aus dem Johannesevangelium –, als vielmehr all das an biblischen Zeugnissen, was direkt mit dem letzten Mysterium Gottes und seiner Gegenwart in Christus konfrontiert<sup>39)</sup>.

Eine Würdigung dieses Entwurfs wird sicher manche Fragen vor-

---

<sup>36)</sup> Ebd., 355.

<sup>37)</sup> Ebd.

<sup>38)</sup> Ebd., 358. Hervorhebung im Text.

<sup>39)</sup> Ebd., 386.

bringen müssen; so vorab den Hinweis auf die ausgeprägt reformierte Grundidee, Gott begegne dem Menschen unentrinnbar beanspruchend. Diesem Obersatz, daß der Forderung Gottes nicht zu entkommen ist, entsprechen dann die beiden anderen Gedankenschritte, daß Gott nur dann »Sein Recht auf den Menschen als Person«<sup>40)</sup> geltend machen könne, wenn es diesem ermöglicht ist, der an ihn gerichteten Forderung nachzukommen und sie selbst frei zu beantworten.

Aber diesem Problemkreis möchte ich nicht weiter nachgehen. Wohl aber will ich das hier entfaltete Grundanliegen festhalten, daß die Frage nach Gott stets zusammenfällt mit der, wer der Mensch vor Gott ist. Daß im trinitarischen Gottesbekenntnis das Grundlegende über die christliche Existenz ausgesagt wird, hat dieser Entwurf mit den beiden zuvor dargestellten Positionen gemeinsam. Die Trinitätslehre gilt hier nicht als theologisch *möglicher* Rahmen eines ursprünglich einfachen Christuskerygmas, auch nicht als Theologie dritten Grades, sondern als die konstitutive Wesensaussage des Christentums.

Wie sehr dies der Sinnrichtung frühchristlicher Glaubensentwicklung entspricht, möchte ich nun in einem zweiten Gedankenschritt entfalten und den biblisch-dogmengeschichtlichen Befund darbieten.

### 3. *Der dreifaltige Gott als das Heil der Menschen*

#### 3.1 *Der trinitarische Gottesglaube als Taufbekenntnis*

Nach urkirchlichem Verständnis ist der trinitarische Gottesglaube das *breviarium fidei*. Dies haben vor allem J. N. D. Kelly<sup>41)</sup> und H. de Lubac<sup>42)</sup> in ihren Studien zur Geschichte und Theologie der frühen Glaubensbekenntnisse gezeigt. Nach de Lubac darf beispielsweise das Apostolicum nicht als eine bloße Aneinanderreihung einzelner wichtiger Glaubenswahrheiten verstanden werden. Es ist vielmehr

<sup>40)</sup> Ebd., 355.

<sup>41)</sup> *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972.

<sup>42)</sup> *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975.

»ein festgefügtes Ganzes. Es hat Struktur . . . Das Wesen selbst des christlichen Glaubens in seiner Eigenart ist mit der Struktur des Symbols eng verknüpft, in dem dieser Glaube sich verkörpert hat.«<sup>43)</sup> Mit einer Fülle von Textzeugnissen und unter Hinweis auf die Entwicklung der Tauffeier kann de Lubac zeigen, »daß der im Symbolum zusammengefaßte christliche Glaube sowohl Glaube an die Trinität wie trinitarischer Glaube ist«<sup>44)</sup>. Bevor sich also vereinzelt und langsam theologische Erklärungsversuche entwickeln, behauptet sich bereits der Glaube an den dreifaltigen Gott als Kernbekenntnis des Christentums<sup>45)</sup>. Caesarius von Arles<sup>46)</sup> formuliert lapidar: »fides omnium christianorum in Trinitate consistit«.

Mit der Berufung darauf, daß die frühen Taufsymbole wie auch die Tauffeier selbst trinitarisch strukturiert sind, soll weder die Vielschichtigkeit der Entwicklungsproblematik beiseite geschoben, noch die Tatsache einer ursprünglich christozentrischen Sicht der Taufe übersprungen werden. Ist doch im NT neben dem trinitarischen Verständnis der Taufe (Mt 28, 19; 1 Kor 6, 11) gerade deren christologische Sicht wesentlich häufiger bezeugt (Apg 2, 28; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16; Röm 6, 3; Gal 3, 27)<sup>47)</sup>. Das Christusbekenntnis ist und bleibt gnoseologisch die Voraussetzung des trinitarischen Gottesglaubens. Die Frage, die sich hier stellt, ist die nach der wachsenden Entwicklung des Christusverständnisses und ihren Triebkräften.

### 3.2 Vom Christusglauben zum Trinitätsbekenntnis

Die wesentlichen Antriebsimpulse für die schrittweise Ausfaltung des trinitarischen Gottesbekenntnisses sind bei aller durch die Heidenmission von außen her bedingten Herausforderung primär immanente. Entscheidender Ursprung und Entwicklungsmotor des trinita-

---

<sup>43)</sup> Ebd., 30f.

<sup>44)</sup> Ebd., 49.

<sup>45)</sup> Vgl. L. Scheffczyk, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität. In: *MySal II*, 146–217, bes. 150–155.

<sup>46)</sup> PL 72, 349; zur Autorschaft des Caesarius vgl. H. de Lubac, *Credo*, 51, Anm. 111.

<sup>47)</sup> Vgl. K. Aland, *Taufe und Kindertaufe*, Gütersloh 1971, 12.

rischen Gottesglaubens ist das Auferstehungsbekenntnis<sup>48)</sup>. Nur im Rahmen des Glaubens an Gott den Vater, als dessen Sohn Christus bekannt wird, weil er ihn von den Toten auferweckt hat, besitzen Bekenntnisaussagen über Jesus ihr Gewicht. Wer oder was Jesus war und ist, kann vor und nach Ostern nur vom Vater her erkannt werden, wie auch umgekehrt Jahwe, der Gott der Väter, nunmehr dadurch bestimmt ist, daß er der Vater unseres Herrn Jesus Christus genannt wird (Röm 15, 6; Petr 1, 3). Geschichte und Geschick Jesu Christi werden so zur Auslegung des Wesens und Wirkens Gottes selbst<sup>49)</sup>.

Auf diese Tatsache hat neuerlich A. Vögtle<sup>50)</sup> wieder hingewiesen: »Durch die offenbar in der zweiten christlichen Generation erfolgte Erweiterung der eingliedrigen Taufbezeichnung wurden ja nur Bezüge verdeutlicht, die schon die apostolische Christusverkündigung voraussetzte und ausgesprochen hatte. Jesus konnte ja gar nicht als ›der Christus‹, als der Heilsmittler verkündet werden, ohne daß zugleich von Gott die Rede war: von dem Gott, der Jesus auferweckt und erhöht hat, von Gott als ›dem Vater‹, der den Sohn als Offenbarer und Heilsbringer gesandt hat.«

Bereits mit dieser frühen Stufe der Bekenntnisentwicklung und ihren sog. binitarischen Glaubensformeln ist deutlich der Rahmen für das trinitarische Gottesbekenntnis gesteckt, auch wenn die Klarheit des Ausdrucks noch aussteht. Es ist eben zu unterscheiden zwischen der verkündeten Wirklichkeit und dem mehr oder weniger fortgeschrittenen Grad ihrer terminologischen Aneignung. Die christliche Begebenheit ist weit mehr eine Gegebenheit der Realität als eines Textes; und entsprechend ist die christliche Überlieferung vor allem eine Überlieferung von Wirklichkeit als von Aussagen über diese Wirklichkeit. Hinzu kommt, daß deren glaubende Aneignung nicht ein Sachwissen, sondern ein Vertrautheitswissen ist<sup>51)</sup>.

<sup>48)</sup> Vgl. G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956, bes. 219.

<sup>49)</sup> Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus, 193. Vgl. auch J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 227f.: »Der Ort der Trinitätslehre ist nicht das ›Denken des Denkens‹, sondern das Kreuz Jesu . . . Das Materialprinzip der Trinitätslehre ist das Kreuz Christi. Das Formalprinzip der Kreuzeserkenntnis ist die Trinitätslehre.«

<sup>50)</sup> Was Ostern bedeutet, Freiburg 1976, 73f.

<sup>51)</sup> Y. Congar, Jalons sur une Théologie du Laïc, Paris 1953, 224. A. Brunner, Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Mysterium, Einsiedeln 1976, 117.

Daß für das wachsende Christusverständnis neben dem Vater der Geist die andere entscheidende Beziehungsgröße ist, mag etwa dadurch deutlich werden, daß für Paulus der erhöhte Christus und der in der Gemeinde wirksame Geist »fast austauschbare Größen geworden sind«<sup>52)</sup> (vgl. 2 Kor 3, 17)<sup>53)</sup>, ohne daß man jedoch von einer völligen Gleichsetzung sprechen kann. Für Paulus steht fest, daß »der Geist nur durch Christus und Christus nur durch den Geist zugänglich ist«<sup>54)</sup>. »Niemand kann sagen: ›Herr ist Jesus‹, außer im Heiligen Geist« (1 Kor 12, 3). Gleiches gilt für die glaubende Anerkennung des Wesens Gottes (vgl. 1 Kor 2, 10–12). Vor allem unter soteriologischem Gesichtspunkt wird die triadische Struktur des Christusereignisses offenbar: »Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes« (1 Kor 6, 11). Der Getaufte wird also in seiner neuen Existenz sowohl von Christus als auch vom Geist her bestimmt. Dies gilt dann ähnlich auch für die ganze Gemeinde (1 Kor 12, 13). Die Trias Vater–Sohn–Geist gehört ins Zentrum der urapostolischen Verkündigung. Das mit diesen Namen verbundene Heilshandeln Gottes bildet den Ausgangspunkt für alle weitere kirchlich-dogmatische Glaubensaussage über den einen und dreifaltigen Gott.

Noch einmal sei auf A. Vögtle<sup>55)</sup> verwiesen. Für ihn steht angesichts des matthäischen Taufbefehls fest, »daß dieses trinitarische Bekenntnis nur in der inneren Konsequenz dessen liegt, was die apostolische Verkündigung vom Zusammenwirken von Gott, Christus und dem (Heiligen) Geist bekannte«. Ähnlich urteilt O. Kuss<sup>56)</sup> mit Blick auf Paulus dahingehend, daß »die Erkenntnis des Verhältnisses von Gott, Christus, Geist in der gewiß unsystematischen Weise, wie sie Paulus eigen ist, eben doch spürbar auf der Linie fortrückt, die zu der kirchlichen Trinitätslehre der späteren Zeit führt«.

---

<sup>52)</sup> F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung. In: MySal II, 118. Hervorhebung im Text. Vgl. auch L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott, Mainz 1968, 110.

<sup>53)</sup> Vgl. I. Hermann, Kyrios und Pneuma, München 1961.

<sup>54)</sup> F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, 118.

<sup>55)</sup> Was Ostern bedeutet, 77.

<sup>56)</sup> Der Römerbrief, 2. Lfrg., Regensburg 1959, 583.

### 3.3 *Der Gott des Heiles als Heil des Menschen*

Das im Zusammenhang dieser Überlegungen erstrebte Ziel ist der Aufweis, daß der skizzierte Entwicklungsprozeß weder ein bedauerliches Abrücken noch eine wohl nur zeitbedingte notwendige Ausweitung des ursprünglichen Glaubens an das Mysterium Christi bedeutet; vielmehr ist diese Entwicklung eine durch die innere Dynamik der Heilsgeschichte selbst angestoßene Konkretisierung und Explikation des Kerygmas; sie interpretiert das Christusmysterium als alle indirekte Gottesbegegnung beendende und damit als unmittelbare und bleibende Begegnung mit Gott. Diesen Gedanken möchte ich nun auf dem Hintergrund der im ersten Teil vorgestellten theologischen Versuche und des soeben dargebotenen dogmengeschichtlichen und biblischen Befundes ein wenig beleuchten.

Es ist ein biblischer (Mt 11, 27), besonders bei Johannes ausgeprägter Gedanke (vgl. bes. Jo 14, 8–14; 17), daß Jesus die Unmittelbarkeit Gottes herbeiführt, daß er selbst die wirkliche uns begehende Nähe Gottes ist. »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Jo 14, 9). Die Geschichte Jesu ist in nicht mehr steigerungsfähiger Weise die Geschichte Gottes mit dem Menschen. Der theologische Grund für dieses ermöglichende und die Unmittelbarkeit des Vaters zu seinem Volk nicht verstellende Beziehungsverhältnis kann letztlich nur vom trinitarischen Gottesbild her aufgezeigt werden. Von dieser Grundüberzeugung gehen auch die drei eingangs vorgestellten Entwürfe aus. Jesu Vermittlung »würde ja im Grunde sich selbst aufheben und statt einer Vermittlung eine Abtrennung werden, wenn er ein anderer als Gott, wenn er ein Zwischenwesen wäre«<sup>57)</sup>. Wenn sich der Vater in Jesus unmittelbar und eschatologisch – dies rückschauend alles überbietend wie auch vorausblickend uneinholbar – mitteilt, dann muß auch die hier offenbar werdende Vermittlung, der Unterschied, den Jesus zwischen sich und dem Vater festgehalten hat, der Ewigkeit Gottes, seinem Wesen angehören, um wirklich formell *Gottes* Unmittelbarkeit zu sein<sup>58)</sup>. Alles, was innergeschichtlich vermittelt ist,

<sup>57)</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 126.

<sup>58)</sup> Vgl. D. Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie. In: MySal III/1, 534–540. Nach J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 225, antwortet der

bleibt relativierbar; aus geschichtlicher Perspektive ist kein ἐφάπαξ möglich.

Die in der Inkarnation geschenkte Unmittelbarkeit Gottes wird durch den in der Taufe geschenkten Heiligen Geist zu einer beständigen, den Menschen jeder geschichtlichen Stunde durchdringenden Wirklichkeit (vgl. Röm 8, 14–17; Gal 4, 4–7). Er ist der Garant dafür, daß die in Christus gewährte Unmittelbarkeit zu Gott nicht einigen wenigen Zeitgenossen vorbehalten bleibt, sondern zu einer gnadenhaft-seinsmäßigen Auszeichnung für alle Getauften wird. Denn das Christentum bekennt keine ideelle, bloß gedankliche Beziehung des Menschen zu Gott, sondern eine durch Christus gestiftete und den Heiligen Geist vermittelte seinsmäßige Anteilhabe am göttlichen Sein und Leben. Weil der Geist der Geist Gottes ist und nicht nur eine *gratia creata*, darum verbindet er mit Gott. Es gibt bei Gott, so Augustinus<sup>59</sup>), »nicht eine untergeordnete Stellung des Gegebenen und eine Herrschaft der Gebenden, sondern die Einherzigkeit (*concordia*) von Gegebenem und Gebendem«. Wäre der Heilige Geist nicht der Geist Gottes selbst, der die durch die Inkarnation den Menschen angebotene Sohnschaft nun auch in der Geschichte aktualisiert und zur Vollendung führt, wir wären nicht voll in das göttliche Heilshandeln einbezogen. Gerade dessen weiterwirkende Fülle und Reichtum kleidet Paulus in den triadischen Segenswunsch: »Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen« (2 Kor 13, 13).

Berechtigterweise kann man deshalb sagen, daß nach biblischem Verständnis die drei Namen Vater, Sohn und Geist »die Summe der Offenbarung und des Heilshandelns Gottes in der Welt« bilden<sup>60</sup>). Sie bestimmen von Anfang an die neue Existenz des Christen und die Besonderheit seines Gottesbezuges. Vor aller objektiv-lehrhaften Aussage über den dreieinen Gott steht das Bekenntnis zur voll realen Gemeinschaft des Menschen mit ihm. In Christus und dem Heiligen Geist ist Gott »zum Heil der Welt gegenwärtig und wirksam, und zwar

---

christliche Trinitätsglaube auf die Frage, »wie man Gott im Geschehen des Kreuzes Christi verstehen soll«.

<sup>59</sup>) De Trinitate XV, 19, 36 (PL 42, 1086).

<sup>60</sup>) L. Scheffczyk, Der eine und dreifaltige Gott, 110.

nicht bloß symbolisch und uneigentlich, sondern unmittelbar, eigentlich . . .«<sup>61)</sup>.

Das Bisherige zusammenfassend, sei der Aussagesinn des trinitarischen Gottesbekenntnisses dahingehend formuliert, daß Gott sich in Jesus Christus als der unmittelbar nahe und sich selbst schenkende erwiesen hat und daß er als solcher im Heiligen Geist bleibend seiner Kirche gegenwärtig ist. K. Rahner<sup>62)</sup> versucht, dies so zu sagen: »In der Heilsgeschichte kollektiver und individueller Art erscheinen in Unmittelbarkeit zu uns nicht irgendwelche gottvertretenden numinosen Mächte, sondern es erscheint und ist in Wahrheit der eine Gott selbst gegeben, der in seiner absoluten Einmaligkeit und in seiner letzten Unvertretbarkeit da ankommt, wo wir selber sind und wo wir ihn, eben diesen Gott selber, streng als ihn selbst empfangen.«

### 3.4 Gottes dreipersonales Sein als Grund seines Heilswirkens

Unser Blick auf das dreifaltige Heilswirken Gottes in der Geschichte drängt nunmehr abschließend zu der Frage, ob und in welchem Umfang hiermit auch etwas von Gott selbst ausgesagt ist. Inwieweit kommt in der Dreiheit der göttlichen Namen: Vater, Sohn und Geist, tatsächlich etwas von dem zum Ausdruck, wie der eine Gott selber ist? Daß absolut gesehen Gott einer ist und nicht eine Vielzahl göttlicher Prinzipien, teilt der christliche Glaube als unantastbare Grundvoraussetzung mit dem Judentum. Was aber sagen die drei göttlichen Namen über diesen einen Gott aus? Ähnlich wie die frühchristliche Entwicklung des Trinitätsdogmas selbst fließen nunmehr unsere Überlegungen zur biblisch-heilsökonomischen Dreiheit »Vater-Sohn-Geist« notwendig ein in die Frage nach dem inneren Verhältnis dieser drei Namen zu dem einen Gott.

Vor allem seit dem Lösungsversuch des Modalismus, mit dem dieser im 3. und 4. Jahrhundert einem tritheistischen Gottesverständnis entgegengetreten wollte, bestimmt dieser Fragekreis mit Nachdruck die theologische Reflexion. Der in der Auseinandersetzung mit dieser

<sup>61)</sup> A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 589.

<sup>62)</sup> *Grundkurs*, 141.



frühchristlichen Irrlehre erzielte Erkenntnisgewinn besteht darin, daß modalistisches Denken die Realbedeutung der Heilsgeschichte nicht ernst nimmt. Schenkt doch die Inkarnation nach diesem Modell keine größere Gottesnähe als etwa die Schöpfung. Im Grunde kennt der Modalismus keine wirkliche Selbstmitteilung Gottes; denn letztlich bleibt Gott hinter seinen verschiedenen Manifestationen verborgen. Gerade deshalb wird der Schluß zwingend, daß die Heilsökonomie nur dann in ihrem vollen Realgehalt angenommen werden kann, wenn ihr ein innergöttliches Pendant als Ermöglichungsgrund entspricht<sup>63</sup>).

Gregor v. Nazianz<sup>64</sup>) mag diesen Gedanken unterstreichen: »Durch, daß man aus Furcht vor Vielgötterei den Logos zu einer einzigen Hypostase vereint, werden uns in dem Bekenntnis des einen Vaters und Sohnes und Heiligen Geistes nur noch leere Namen gelassen, und wir würden nicht so sehr erklären, alle seien eins, als vielmehr, jeder sei nichts; denn wenn sie ineinander über- und aufgehen, würden sie aufhören zu sein, was sie sind.«

Wenn wir Jesus die eschatologische Manifestation der Hingabe und Liebe Gottes zu uns Menschen nennen, soll damit erstens gesagt werden, daß der eine Gott kein *Deus solitarius* ist, kein unabänderliches Prinzip, keine festgefügte Struktur, die in ewiger Unbewegtheit hinter allem Seienden steht, sondern daß Beziehung, Hingabe und Liebe zu seinem Wesen gehören. Hiermit kann aber – zweitens – nicht jene Weltzugewandtheit gemeint sein, die aus einer inneren Notwendigkeit und Armut erfolgt; dies würde Gott zu einem bedürftigen, abhängigen Sein machen. Die Welt ist nicht die ewige, unerschaffene Voraussetzung für Gottes Wirken. Darum ist der Gedanke unabwendbar, Gottes schöpferische Hingabe und Heil schenkende Liebe unabhängig von seinem Weltbezug und in sich selbst als eine relatio-

<sup>63</sup>) Vgl. L. Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, 165f. Nach E. Klinger (*SacrMu III*, 579) bildet der Modalismus »wahrscheinlich die Versuchung des modernen Denkens«. Mit seiner These von einer *werdenden* Trinität glaubt P. Schoonenberg (*Trinität – der vollendete Bund*. In: *Orientierung* 37, 1973, 115–117) dem Dilemma des klassischen Modalismus entgegen zu sein. Mit welcher Begründung läßt sich sagen, daß dieses Werden Gottes aufgehört hat?

<sup>64</sup>) *Oratio XX*, 6 (PG 35, 1072).

nale Wirklichkeit zu verstehen. Andernfalls müßte man von einer naturhaften Emanation Gottes sprechen, der damit aber das Moment personaler, das heißt *frei* gewährter Liebe fehlte. Gott kann quoad nos nur dann wirklich der liebende Gott sein, wenn er dies auch quoad se ist, wenn in ihm die Spannung von Ursprung und Sendung gegeben ist, so daß seine geschichtliche Selbstmitteilung nicht notwendig den Entzug seiner Transzendenz bedeutet. Gerade dies will die Lehre von der immanenten Trinität zum Ausdruck bringen, daß »Gottes Sein in personalen Beziehungen existiert, die unabhängig von jedem Weltbezug seine vollkommene Beseligung ausmachen und die es in einer wahrhaft göttlichen Weise ›die Liebe‹ sein lassen«<sup>65</sup>).

#### 4. Resümee

Auftakt unserer Überlegungen bildeten der trinitätstheologische Entwurf von E. Schillebeeckx sowie Rahners Kritik an der Trinitätsvergessenheit von Theologie und Frömmigkeit. Unser Blick galt deshalb zunächst drei zeitgenössischen Versuchen, diesen Notstand zu beheben und das trinitarische Gottesbekenntnis zur Grund- und Weisensaussage des Christentums zu machen. Diese Entwürfe leiteten dann zu der Frage über, wie sich dies mit dem neutestamentlichen Christuskerygma verhalte. Wir gaben als Antwort: das in und durch Christus erschlossene Heil ist der helfend daseiende Gott selbst. Nicht ein donum a Deo, sondern der Deus salutaris ipse ist das Heil des Menschen. »Gott schenkt als Gott nichts anderes als Gott, sich selbst und darin alles.«<sup>66</sup>) Die Besonderheit dieser Gottesnähe läßt sich mit dem von E. Schillebeeckx eingebrachten und auch auf das trinitarische Gottesbekenntnis übertragenen Erkenntnismodell von der ›Theologie ersten, zweiten und dritten Grades‹ nicht hinreichend aussagen; die Gefahr, daß ein solcher Verständniszugang nivellierend wirkt, ist zu

<sup>65</sup>) L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, 117. Vgl. auch G. Rödding, *Dogmatik im Grundriß*, Gütersloh 1974, 204–208; A. Brunner, *Dreifaltigkeit*, bes. 123–137. Vgl. dagegen P. Schoonenberg, *Trinität*, 115, für den die Frage nach der Persondreiheit in Gott »unbeantwortet« bleibt und als »sinnlos« aus der Theologie auszuscheiden ist.

<sup>66</sup>) J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, 231.

groß. Gerade für die spezifische Eigenart von Gottes unmittelbarer Gegenwart erscheint mir die trinitarische Glaubensformel der einzig genuine Ausdruck zu sein. Denn sie bekennt als eigentlichen Inhalt des Christumysteriums: Gott selbst ist das Heil des Menschen, aus dem, in dem und zu dem hin er lebt.