

Liturgie als performative Trinitätstheologie

von Stefan Kopp

Die Adressierung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist (*ad Patrem – per Filium – in Spiritu*) kann als Grammatik christlicher Gebetssprache identifiziert werden. Diese kommt besonders in den Präsidialgebeten zum Ausdruck und ist sowohl in der östlichen als auch in der westlichen Liturgietradition seit frühchristlicher Zeit fest verankert. Sachgerecht ist trinitarisches Beten dabei aber nicht einseitig als Anwendung von dogmatischen Klärungen zu verstehen, sondern wird vielfach selbst zur Inspirationsquelle für diese und entfaltet in der Liturgie eine performativ-relationale Dynamik.

Was die Kirche feiert, das glaubt sie, und was sie glaubt, das feiert sie. In einer sachgerecht verstandenen Wechselwirkung von Liturgie und Glauben kann der Gottesdienst deshalb nicht bloß als Konsequenz dogmatischer Einsichten und Entscheidungen gesehen, sondern muss immer auch als *theologia prima* ernst genommen werden. Liturgie ist in dieser Sicht nicht eine nachgeordnete Anwendung von Glaubensinhalten, sondern selbst gleichermaßen Ursprungs- und Vollzugsort theologischer Lehre. In ihr vollzieht sich performativ, was die Kirche als Fundament ihres Glaubens ansieht.¹

Wenn nun aus Anlass des 1700-jährigen Jubiläums des ersten ökumenischen Konzils von Nizäa 325 mit seinen grundlegenden trinitätstheologischen Klärungen auch aus liturgiewissenschaftlicher Sicht nach seinen bleibenden Inspirationen gefragt wird, kann heute die Bedeutung der Liturgie als hermeneutische Quelle und performativer Vollzug des Glaubens an einen dreifaltigen Gott gewürdigt werden.² Inwiefern ist liturgische Trinitäts(an)rede, die sich im gottesdienstlichen Handeln der Kirche ereignet, instruktiv oder vielleicht sogar konstitutiv für das Verständnis von Glaubensformeln sowie zugleich auch deren Resonanzraum, und nach welcher Grammatik ist sie verfasst? Welche Gottes(an)reden im Modus des Vollzugs christlicher Gebetssprache offenbaren welche trinitätstheologischen Grundlinien? Wo eröffnen diese konkreten Erfahrungsräume mit dem lebendigen Gott, an welchen Stellen entstehen möglicherweise Einseitigkeiten; und welche Bedingungen gelten für trinitarisches Beten? Nicht zuletzt kann heute verstärkt danach gefragt werden, wo die liturgische Anrede des dreifaltigen Gottes interreligiöse Anknüpfungspunkte bietet beziehungsweise diesbezüglich Grenzen markiert.

¹ Zu den historischen Vergewisserungen und systematischen Entfaltungen einer so verstandenen liturgischen Theologie und ihrer Methodik vgl. vor allem *Julia Knop*, *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, hier besonders 248–255.

² Vgl. dazu grundlegend *Bert Groen*; *Benedikt Kranemann* (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg i. Br. 2008.

1. *ad Patrem – per Filium – in Spiritu:* Zur Grammatik christlichen Betens

Josef Andreas Jungmann hat in seiner vor genau 100 Jahren veröffentlichten Habilitationsschrift mit philologischer und liturgiegeschichtlicher Präzision gezeigt, dass christliche Liturgie schon seit den Anfängen praktische Trinitätstheologie ist, denn sie adressiert Gott, den Vater, verherrlicht ihn durch Jesus Christus, seinen Sohn, Mittler und Haupt seiner Kirche, und vollzieht dies im Heiligen Geist, der Gottes bleibende Gegenwart in der einen Kirche bewirkt. Diese Grammatik christlichen Betens (*ad Patrem – per Filium – in Spiritu*) kommt besonders in den Präsidiagebeten zum Ausdruck und ist sowohl in der östlichen als auch in der westlichen Liturgietradition fest verankert.³

Ein Paradebeispiel dafür bietet die durch schriftliche Quellen reich belegte Jerusalemer Liturgie ab Mitte des vierten Jahrhunderts und damit unmittelbar im Gefolge des Konzils von Nizäa: Die Jakobos-Anaphora etwa, die mit Heinzgerd Brakmann als „Standardhochgebet der Kirche Jerusalems“⁴ zu dieser Zeit angesehen werden kann, adressiert Gott in der Regel als den Vater; die Gottesprädikationen sind klassisch schöpfungstheologisch und bringen so im Unterschied zu paganen Gottesvorstellungen ein klar jüdisch-christlich konturiertes monotheistisches Gottesbild zum Ausdruck. Auch wo Sohn oder Geist genannt werden, ist deren trinitarische Einbettung deutlich; alle christologischen und pneumatologischen Aussagen in der Anaphora sind inhärenter Teil einer trinitarischen Gebetsstruktur; und der patrozentrische Vollzug impliziert jeweils Christus und den Heiligen Geist.

Im Sanctus der Jerusalemer Anaphora wird ausgehend von der Heiligkeit Gottes, des Vaters, auch die Heiligkeit des (einzigen) Sohnes als ewiger Herrscher und „Mit-Schöpfer“ sowie des Heiligen Geistes gepriesen, „der alles ergründet, selbst die Tiefen der Gottheit“⁵ (vgl. 1 Kor 2,10 f.). Besonders an dieser Stelle wird der praktische Vollzug der trinitarischen Doxologie in der Liturgie deutlich: Nach einer patrozentrischen Anrede (Sanctus) folgen ein christologischer (Schöpfungsmitwirkung des ewigen Logos) sowie ein pneumatologischer Einschub (Erkenntnis und Ergründung der „Tiefen Gottes“ [1 Kor 2,10]). Damit ist die (trinitarische) Formel nicht Theorie, sondern Gebetsbewegung. Ähnlich verhält sich dies mit den Anrufungen des Heiligen Geistes in der Epiklese. Auch hier wird die trinitarische Einheit betend vollzogen, ist die Formel „im Geist“ praktisch die Bedingung der Möglichkeit der (Eucharistie-)Feier, in der Wandlung geschieht und Teilhabe am göttlichen Heilswerk geschenkt wird, und der Heilige Geist ist Garant für die Einheit der Heilsökonomie im Alten und im Neuen Bund sowie ihr göttliches Bindeglied.⁶

³ Vgl. Josef Andreas Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (LQF 19/20), Münster ²1962 [Erstausgabe: 1925]; dazu: Albert Gerhards, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns († 1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung, in: LJ 32 (1982) 219–230.

⁴ Heinzgerd Brakmann, „Der gemeinsame Erlöser aller.“ Zur liturgischen Christologie im frühchristlichen Jerusalem, in: Klemens Richter; Benedikt Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg i. Br. 1995, 224–242, hier 229.

⁵ Hier zit. nach der Übersetzung von Heinzgerd Brakmann in: ebd., 232.

⁶ Vgl. ebd., besonders 229–236.

Brakmanns Befund zu dieser Anaphora lässt im Hinblick auf die Frage nach der Grammatik (der Hochform) christlicher Liturgie den eindeutigen Schluss zu: Normative Grundform von Präsidialgebeten ist die Hinwendung *ad Patrem*. Auch wenn durch dogmengeschichtliche Konflikte und Weichenstellungen dieser Zeit im Ringen um die Klärung der Gottessohnschaft Jesu vermehrt Ausnahmen diese Regel bestätigen,⁷ so gilt grundsätzlich, was das Konzil von Hippo im Jahre 393 im Hinblick auf die frühchristliche Praxis bis dahin festgelegt hat: *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*.⁸ („Wenn am Altar gedient wird, wird das Gebet immer an den Vater gerichtet.“) Die expliziten Sohn- und Geist-Doxologien – in der Jerusalemer Jakobos-Anaphora prominent etwa beim Sanctus – werden in einen trinitarischen Zusammenhang eingeordnet. Strukturell gebündelt wird dieser Zusammenhang mit der Doxologie zum Abschluss der Anaphora (*per / cum / in*), die einen implizit trinitarischen Klang aufweist. Die Jerusalemer Liturgie des vierten Jahrhunderts modelliert in ihren Anreden, Epiklesen und Doxologien die klassische Regel *ad Patrem – per Filium – in Spiritu* und drückt Trinitätstheologie nicht in definitorischer Sprache aus, sondern vollzieht diese vor allem performativ im Modus des Feierns.

Ähnliches hat Geoffrey Wainwright, ein interkonfessionell und international anerkannter englisch-amerikanischer Theologe britisch-methodistischer Prägung, in seinen Studien zu Adressaten und Präpositionen des liturgischen Gebets vor allem anhand des Vaterunsers und dessen (liturgischer) Stellung gezeigt.⁹ Er setzt programmatisch an der byzantinischen Doxologie des Vaterunsers an, die ausdrücklich Vater, Sohn und Geist nennt, denen das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit zugesprochen werden. Auf dieser Basis formuliert er seine These: Christlicher Gottesdienst ist seinem Vollzug nach letztlich immer trinitarisch („ultimately trinitarian“¹⁰). Der Weg zur Entfaltung dieser trinitarischen Logik ist für ihn christologisch strukturiert, inspiriert vom Vaterunser selbst. Hermeneutisch bietet Wainwright zwei Ordnungen an, die entweder absteigend oder aufsteigend gedacht werden. Dabei wählt er selbst die Letztgenannte, welche von Christus als exemplarischem Beter über Christus als Mittler hin zu Christus als Adressaten der Anbetung – stets im Horizont der Einheit des trinitarischen Handelns – führt. Als „Präludium“ bezieht sich Wainwright auf den Lobpreis Jesu in Lk 10:

„In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du das vor den Weisen und Klugen verborgen und es den Unmündigen offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden; niemand erkennt, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand erkennt, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ (Lk 10,21 f.)

⁷ Die Anrede Jesu Christi als primärer Adressat des Gebets ist zwar schon biblisch belegt – etwa beim Ruf des Stephanus zu seiner Steinigung (Apg 7,59: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“) –, bleibt aber in der Liturgie der Alten Kirche insgesamt eher die Ausnahme.

⁸ *Mansi*, Collectio concil. III, 922.

⁹ Vgl. Geoffrey Wainwright, *Whose is the Kingdom, the Power, and the Glory? The Lord's Prayer as an Act of Trinitarian Worship*, in: EO 23 (2006) 221–248. Er bezieht sich darin vor allem auf sein einschlägiges Standardwerk: Geoffrey Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, London – New York 1980.

¹⁰ Wainwright, *Whose is the Kingdom, the Power, and the Glory?* (wie Anm. 9), 221.

Daraus folgen für Wainwright drei wichtige Aspekte, über die er als systematischer Theologe nachdenkt: das Beten Jesu zum Vater im Heiligen Geist, die mediatorische Stellung Christi und der trinitarische Ort des Gebets im Geist als „locus of prayer“¹¹. Mit der lukanischen *Pater*-Anrede sowie mit *Abba*-Tradition und Adoptions-Logik des Apostels Paulus begründet Wainwright, dass das Vaterunser den Jüngerinnen und Jüngern Teilhabe an Jesu Anrede des Vaters gewähre. In diesem Zusammenhang wertet er Röm 8,15–17¹² und Gal 4,6¹³ theologisch aus und betont zu Recht die konstitutive Rolle des Geistes für das Beten der in der Kirche Versammelten als *filii in Filio*. Liturgie realisiere in dieser Sicht trinitarische Adoptivkindschaft und praktiziere Trinitätstheologie, weil die Gemeinde mit dem Sohn tatsächlich „im Geist“ den Vater anrufe.

Zentral für diese Argumentation Wainwrights ist zudem die Schrift *De Spiritu Sancto* von Basilius dem Großen und dessen berühmte doxologische Präpositionsgrammatik. Neben der ursprünglichen doxologischen Formel „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“ etablierte sich – vor allem als liturgische Bekräftigung der Gleichrangigkeit der göttlichen Personen im antianianischen Kontext – immer mehr die neuere Formel „Ehre sei dem Vater mit dem Sohn und dem Heiligen Geist“; dazu Basilius von Caesarea nach Wainwright:

„When we consider the Spirit's *rank*, we think of him as present *with* the Father and the Son [...]. If we say, 'Glory to the Father through the Son *in* the Spirit', [...] only *in* the Spirit is this [glorifying God] made possible. [...] The preposition *in* expresses the relationship between ourselves and the Spirit, while *with* proclaims the communion of the Spirit with God.“¹⁴

In dieser Sicht ist die liturgische Doxologie praktische Trinitätstheologie, insofern sie einerseits gleichrangig die personale *Communio mit* und andererseits das gnadenhafte Innewohnen *in* dem Geist als liturgische Gebetssprache ins Wort bringt.¹⁵ Wainwright verortet die trinitarische Doxologie des Vaterunsers ausdrücklich im Kontext der altkirchlichen Tradition des *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* und der byzantinischen Tradition der *Doxa Patri kai Huiō kai Hagiō Pneumati*. Diese trinitarische Logik ist patristisch breit abgesichert, etwa durch Ildefons von Toledo, der das Vaterunser als an die ganze Trinität gerichtet deutet, oder Maximus Confessor, der programmatisch resümiert, das Gebet lehre, die eine Dreifaltigkeit zu ehren, anzurufen und anzubeten.

¹¹ Ebd., 223.

¹² „Denn ihr habt nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, sodass ihr immer noch Furcht haben müsstet, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selber bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden.“ (Röm 8,15–17)

¹³ „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater.“ (Gal 4,6)

¹⁴ Hier zit. nach der Übersetzung von Geoffrey Wainwright in: *Wainwright, Whose is the Kingdom, the Power, and the Glory?* (wie Anm. 9), 239 [Hervorhebungen im Original].

¹⁵ Vgl. dazu auch *Gerhards, Zu wem beten?* (wie Anm. 3), 221 f.

Wainwright problematisiert in diesem Zusammenhang auch eine neuzeitliche „monolatry of Jesus“¹⁶, wie er sie nennt und etwa bei Susan J. White findet, sofern sie „psilanthropische“ (nur-menschliche) Christologie impliziert; notwendig sei die Chalzedonische Einordnung der Christusfrömmigkeit in eine trinitarische Theologie. Damit rückt er die Anbetung Christi (doxologisch) in den Rahmen der Trinitätsglorie. Wie schon bei der Jakobos-Anaphora der frühchristlichen Jerusalemer Liturgie angemerkt, kommt dabei der Sanctus-Tradition eine Schlüsselrolle zu, da das Sanctus in syrischen und byzantinischen Anaphoren ausdrücklich trinitarisch adressiert ist.¹⁷

2. Liturgie als Trinitätstheologie im Vollzug: Zu einigen Grundsätzen

Will man nun vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zu exemplarischen Belegen aus frühchristlicher Zeit zusammenfassend einige Grundsätze zur Grammatik christlichen Betens herausarbeiten, die Liturgie als Trinitätstheologie im Vollzug offenbaren, so können folgende Aspekte genannt werden:

- Normative Gebetsausrichtung und reale Teilhabe: Vor allem in ihren Präsidialgebeten wendet sich die Kirche sowohl in östlicher als auch in westlicher Tradition seit ihren Anfängen in der Regel *ad Patrem – per Filium – in Spiritu*. Die Liturgie ist dabei nicht bloß Abbild, sondern Realvollzug trinitarischer Ökonomie: Der Vater ist Ursprung und Ziel, der Sohn vermittelt („durch“ / „mit“), der Geist befähigt („in“). Mit Geoffrey Wainwright kann dies als „single act“¹⁸ der trinitarischen Doxologie im Ritus verstanden und bezeichnet werden.
- Liturgische Grammatik als praktische Dogmatik: Die doxologische Präpositionsgrammatik bei Basilios zeigt exemplarisch dogmatisch verdichtete Aussagen im Modus liturgischer Sprache. Die Präposition „in“ markiert die Gnadenbeziehung der Betenden zum Geist; das „mit“ bezeugt die wesensgleiche *Communio* des Geistes mit Vater und Sohn. Auf diese Weise „lehrt“ die Liturgie Trinität, indem sie diese praktisch (mit-)vollzieht. Die performative Eigenart liturgischer Trinitäts(an)rede zeigt sich schon in einfachen Elementen wie dem Kreuzzeichen und findet ihre doxologischen und epikletischen Kulminationspunkte in sakramentalen Vollzügen, beginnend mit der Feier der christlichen Initiation durch Taufe, Firmung und Eucharistie.¹⁹
- Göttliche Adressatenfrage in trinitarischer Weite: Gegen Reduktionen (christomonistisch oder „psilanthropisch“) insistiert Wainwright zu Recht auf die trinitarische Breite legitimer Adressierung in der Liturgie. So hat dort etwa auch das Christusgebet seinen legitimen und wichtigen Ort, vollzieht sich aber (explizit oder implizit) innerhalb der

¹⁶ Wainwright, *Whose is the Kingdom, the Power, and the Glory?* (wie Anm. 9), 236.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich ebd., 236–245.

¹⁸ Ebd., 222.

¹⁹ Vgl. dazu etwa vertieft Benedikt Kranemann, *Bekenntnis des Glaubens in ritueller Gestalt. Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie*, in: Groen; Kranemann (Hg.), *Liturgie und Trinität* (wie Anm. 2), 110–128.

trinitarischen Doxologie. Christliches Gebet ist letztlich immer trinitarische Verherrlichung.

- Trinitarisches Beten als performativ-relationale Dynamik: Vom Beten Jesu und der frühen Kirche her ist klar, dass es beim trinitarischen Gebet in der Liturgie bis heute nicht um eine bloße und möglichst häufige Aufzählung dreier „Instanzen“ geht, sondern wesentlich um den „Mitvollzug der Bewegung der Anrede des Vaters ‚durch den Sohn im Geist‘, die das Geheimnis des dreieinen Gottes selber ausmacht“²⁰, und deshalb auch darum, die liturgische Gestalt so zu ordnen, dass die Betenden mit Christus im Geist den Vater anrufen können.
- Das Axiom *lex orandi – lex credendi* und seine Reziprozität: Liturgische Elemente wie Doxologien und Epiklesen sind nicht bloß Nachklang, sondern mit-konstitutiv für die Dogmenentwicklung in frühchristlicher Zeit, wie etwa die Wirkungsgeschichte der Schrift *De Spiritu Sancto* von Basilius dem Großen für die Herausbildung des Nizäno-Konstantinopolitanums zeigt.

3. Von Theozentrik, Christozentrik und Geistvergessenheit: Zu möglichen Einseitigkeiten und wichtigen Bedingungen bei der Trinitäts(an)rede in der Liturgie

Auch wenn solche „grammatischen“ Grundregeln der Trinitäts(an)rede in der Liturgie schon seit den ersten Jahrhunderten im Wesentlichen klar sind und sich in die christliche Gebetssprache eingeprägt haben, bleibt bis heute die Gefahr von möglichen Einseitigkeiten oder gar inhaltlichen Verzerrungen durch Formulierungen. Im Anschluss an Angelus A. Häußling spricht Helmut Hoping etwa von der „Bipolarität von Theozentrik und Christozentrik“²¹ und formuliert sachgerecht als Maßstab: „Das an Christus gerichtete Gebet darf nicht die Theozentrik der christlichen Liturgie verdunkeln.“²²

Klar ist: Das eine, zum Teil auch stark volkstümlich Geprägte darf nicht gegen das andere, eher liturgisch Normative ausgespielt werden, sondern beide Formen gehören von Anfang zum Gebetsschatz der Kirche, ergänzen einander und stehen – recht verstanden – beide im Horizont trinitarischer Gottesanrede. Die liturgische Norm wahrt zwar die patrozentrische Grundausrichtung, erlaubt aber gattungsspezifisch auch Christusanreden, wie sie in Hymnen und Akklamationen begegnen und ebenfalls schon seit frühchristlicher Zeit auftreten. Außer bei Präsidialgebeten ist damit von Beginn an durchaus eine gewisse Pluralität liturgischer Adressierungen als gottesdienstliche Praxis belegt. Deshalb hat Albert Gerhards in seinen Josef Andreas Jungmann weiterführenden und vertiefenden Studien zur Gottesanrede in der Liturgie sorgfältig zwischen amtlichem Vorstehergebet und an-

²⁰ Julie Kirchberg, *Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen* (IThS 31), Innsbruck 1991, 367.

²¹ Helmut Hoping, *Das Beten Christi und seiner Kirche. Aspekte einer trinitarischen Theologie der Liturgie*, in: Groen; Kranemann (Hg.), *Liturgie und Trinität* (wie Anm. 2), 88–107, hier 97.

²² Ebd.

deren liturgischen Gebeten unterschieden sowie deren Bedeutung und Berechtigung gezeigt.²³ Für die Psalmenrezitation im gottesdienstlichen Rahmen hat Georg Braulik etwa deren Wert als meditative Praxis herausgestellt, die theozentrisches Beten, christologische *Relecture* und pneumatologische Dimension – also drei wichtige Facetten beziehungsweise Adressierungen bei der Verehrung des einen Gottes – zusammenführt.²⁴

Mit der Erwähnung der pneumatologischen Dimension des Gottesdienstes ist bereits eine weitere Problematik neben der Frage nach der Theozentrik oder Christozentrik christlicher Liturgie angesprochen, nämlich der Vorwurf der sogenannten Geistvergessenheit, der vor allem die westliche und dabei besonders die römische Tradition trifft. Das Beten *im* Heiligen Geist ist faktisch erst die Bedingung der Möglichkeit für den kirchlichen Feiervollzug. Die Gebetsformel „im Geist“ ist kein schmückendes liturgietheologisches Beiwerk, sondern betrifft die Grundsubstanz kirchlicher Versammlung selbst. Liturgie ist sachgerecht nur als geistgewirktes Geschehen zu verstehen.²⁵

Die Pneumatologie ist also ein unverzichtbarer hermeneutischer Schlüssel für ein vertieftes Verständnis des christlichen Gottesdienstes im Vollzug. Im Anschluss an Gregor von Nyssa oder Johannes von Damaskus kann der Heilige Geist als „Atem Gottes“ bezeichnet werden, der das ewige Wort des Vaters, das im Sohn Mensch geworden ist, je neu wirksam werden lässt und im wahrsten Sinne des Wortes Inspiration schenkt. Dies hat Auswirkungen sowohl auf die Einzelnen, die zu einer liturgischen Feier versammelt sind, als auch auf die Kirche im Ganzen, wie Erwin Dirscherl in Bezug auf die Wirkung des Heiligen Geistes in der Liturgie mit Nachdruck anmerkt:

„Er, der Unsichtbare, lässt das Wort Gottes sichtbar und hörbar werden, er öffnet die Menschen für Gottes Nähe. Er öffnet auch den Zeitraum der Liturgie, in dem Gottes Ewigkeit unmittelbar die Zeit berührt im Geschehen von Wort und Zeichen, von Hören und Sehen.“²⁶

Die unverwechselbar angelegte pneumatologische Konstitution christlicher Liturgie bestätigen im Grunde bereits alle frühchristlichen Hochgebetstexte. Heinzgerd Brakmann hat in diesem Zusammenhang etwa auf die zweigliedrige Epiklese der Jakobos-Anaphora hingewiesen und zusammenfassend auf den Punkt gebracht:

„In seinem ersten Teil greift der pneumatologische Abschnitt Symbolon-Formeln auf und bekennt den allheiligen Geist als ‚Herrn und Lebensspender, der mit Dir, Gott und Vater, und Deinem eingeborenen Sohn gemeinsam thront und herrscht, eines Wesens und gleichewig‘. Der anschließende zweite Teil bekennt sein Wirken in der Heilsgeschichte: ‚Er hat durch das Gesetz und die Propheten (vgl. Hebr 1,2) wie in Deinem neuen Bund gesprochen, in Gestalt einer Taube stieg er am Jordanfluss über unseren Herrn Jesus Christus herab und blieb über

²³ Vgl. Gerhards, Zu wem beten? (wie Anm. 3), 223 f.; dazu auch Irmgard Pahl, Die Stellung Christi in den Präsidialgebeten der Eucharistiefeier. Textbefund des heutigen Meßbuchs und Anforderungen an eine Revision, in: Richter; Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie (wie Anm. 4), 243–257.

²⁴ Vgl. Georg Braulik, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, in: Richter; Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie (wie Anm. 4), 57–86.

²⁵ Vgl. dazu auch die Ausführungen zum Sanctus der Jerusalemer Jakobos-Anaphora in Abschnitt 1.

²⁶ Erwin Dirscherl, „... der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird“. Die Bedeutung der Liturgie für die Rede vom Wort und Atem Gottes in der Trinitätstheologie, in: Groen; Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (wie Anm. 2), 58–87, hier 81.

ihm. In Gestalt feuriger Zungen kam er am Pfingstfeste in dem Obergemach des heiligen und herrlichen Sion auf die Apostel herab.“²⁷

Bemerkenswert an diesem Beispiel sind einerseits die textlichen Übereinstimmungen mit den einschlägigen Textpassagen des Nizäno-Konstantinopolitanums und andererseits die Funktion des Heiligen Geistes als göttliches Bindeglied von Inspiration im Alten und im Neuen Bund, der als ein und derselbe in Gesetz und Propheten wie in Evangelium und Aposteln gewirkt hat²⁸ – ein populärer Gedanke der Frühzeit, der so auch bei Cyrill von Jerusalem an mehreren Stellen aufgegriffen wird.²⁹

Sogar noch deutlicher pneumatologisch konturiert als in der Jerusalemer Liturgie ist der „Vollzug“ der Trinität in den früh-syrischen Quellen. Gerard Rouwhorst konnte das unter besonderer Berücksichtigung ältester Schichten der Anaphora von Addai und Mari sowie der Thomasakten und bei Ephräm dem Syrer überzeugend darlegen.³⁰ Nicht zuletzt aufgrund des fehlenden Einsetzungsberichts in der (dennoch auch nach römischer Auffassung gültigen) Anaphora von Addai und Mari³¹ bekommt hier die Geistepiklese zusätzliches Gewicht und kann mit Rouwhorst praktisch als der dramaturgische Kulminationspunkt verstanden werden, an dem die Gnadenwirklichkeit des Heiligen Geistes im Hier und Jetzt auf Gaben und versammelte Gemeinde herabgerufen und als solche erfahren wird.³² Dabei ist der Hinweis auf die mittlerweile gut erforschte Verwendung der archaischen Verben „kommen“ und „ruhen“ in der ostsyrischen Tradition wichtig („Und es möge, Herr, kommen dein heiliger Geist. Und er möge ruhen auf dieser Darbringung“³³), während die westsyrischen und die griechischen Texte die Bitte um den Heiligen Geist an den Vater zumeist mit dem Verb „senden“ ausdrücken. Diese Beobachtung ist nicht nur philologisch aufschlussreich, sondern in diesem Zusammenhang vor allem liturgietheologisch entscheidend, denn Liturgie wird damit als ein Ereignis des Kommens und Wohnens des Geistes in der Versammlung gedeutet. Das „Ruhen“ des Geistes weist im Übrigen eine Parallele mit der Taufe Jesu im Jordan auf, bezeugt durch das jüdisch-christliche Hebräer-Evangelium,³⁴ aber sinngemäß auch durch Joh 1,32 f., wo vom „Bleiben“ des Geistes vom Himmel

²⁷ Brakmann, „Der gemeinsame Erlöser aller.“ (wie Anm. 4), 234 f.

²⁸ Vgl. dazu auch die Ausführung in Abschnitt 1, belegt in Anm. 6.

²⁹ Vgl. ausführlicher Brakmann, „Der gemeinsame Erlöser aller.“ (wie Anm. 4), 234 f.

³⁰ Vgl. Gerard Rouwhorst, Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im früh-syrischen Christentum, in: Groen; Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität (wie Anm. 2), 161–184.

³¹ Vgl. dazu Dominik Heringer, Die Anaphora der Apostel Addai und Mari. Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie, Göttingen 2013; zur vertiefenden Reflexion der literarischen Besonderheiten als liturgietheologische Anregungen vgl. Stefan Kopp, Das „Amen“ zum Hochgebet und beim Kommunionempfang, in: Thomas Söding; Wolfgang Thönnissen (Hg.), Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits (QD 298), Freiburg i. Br. 2019, 111–134, hier 121 f.; Stefan Kopp, Gelebte Gottesdienstgemeinschaft als ekklesiologischer Impuls, in: ders.; Benedikt Kranemann (Hg.), Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen (QD 313), Freiburg i. Br. 2021, 191–212, hier 210 f.; Stefan Kopp, „Denn die Liturgie enthält einen kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Teil und Teile, die dem Wandel unterworfen sind.“ (SC 21), in: ders.; Stephan Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 319–333, hier 324 f.

³² Vgl. Rouwhorst, Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im früh-syrischen Christentum (wie Anm. 30), 166.

³³ Hier zit. nach der Übersetzung von Gerard Rouwhorst in: ebd., 168.

³⁴ Vgl. ebd., 170.

die Rede ist. Bemerkenswert ist daran, dass in der assyrischen Liturgietradition praktisch der eucharistischen Epiklese und der Taufliturgie ein gemeinsames pneumatologisches Schema zugrunde liegt.

Eine ähnliche Konzentration der eucharistischen Liturgie auf die Epiklese als Anrufung Gottes (Adressat der Darbringung) mit Christusbezug (Name Jesu; Gedächtnis seines Leibes und Blutes) und pneumatologischer Aktualisierung (Motive: Kommen und Wohnen sowie Sündenvergebung und Gemeinschaft) ist sowohl in den Thomasakten als auch bei Ephräm dem Syrer signifikant. Ungewöhnlich sind dabei teilweise die Begriffe und Bilder, die verwendet werden: In den Thomasakten erscheint der Geist als „Mutter“, die kommt, wohnt und Gemeinschaft stiftet; bei Ephräm tritt der Geist als „Feuer“ auf und erfüllt damit Brot und Wein sowie auch die Gläubigen, die so Anteil an ihm erhalten und die er zu einer Gemeinschaft in ihm verbindet.³⁵

4. Trinitarisches Beten im Dialog: Zu interreligiösen Horizonten

Die Frage nach der Konsistenz der (trinitarischen) Gottes(an)rede im Gebet stellt sich aber natürlich nicht nur ad intra, innerhalb der christlichen Liturgietraditionen mit ihren formalen und inhaltlichen Besonderheiten, sondern auch ad extra, als herausfordernde Anfrage durch andere Religionen mit ihren je spezifisch geprägten Gottesvorstellungen und Gebetsweisen. Entscheidend sind dabei aus christlicher Perspektive zunächst vor allem die Bezüge zum Judentum, zu dem aufgrund der gemeinsamen Wurzeln eine in dieser Weise einzigartige organische, geschwisterliche Verbindung besteht, aber auch zum Islam mit seiner ebenfalls monotheistischen Anlage. Schon vor über 30 Jahren veröffentlichte Julie Kirchberg eine wichtige Studie zum Thema „Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen“³⁶ und merkte darin an:

„Noch viel zu wenig Beachtung scheint [Karl] Rahners Hinweis gefunden zu haben, dass christliches Beten faktisch vielfach einem Modalismus oder Tritheismus verfällt, weil sich christlicher Glaube dieser seiner trinitarischen Struktur nur ungenügend bewusst ist. Angesichts jüdischen Betens muss christliche Theologie aber gerade aufzeigen, was ihr vom Beten Jesu und der frühen Kirche her vorgegeben ist: dass christlich beten heißt trinitarisch beten. Und solches Beten besteht nicht schon darin, Vater, Sohn und Geist anzurufen, sondern wesentlich im Mitvollzug der Bewegung der Anrede des Vaters ‚durch den Sohn im Geist‘, die das Geheimnis des dreieinen Gottes selber ausmacht.“³⁷

Diese Aussage stützt die Kernthese des vorliegenden Beitrags, dass Liturgie sachgerecht als performative Trinitätstheologie zu verstehen ist. Kirchberg plädiert auch in dessen gedanklicher Weiterführung bezogen auf den jüdisch-christlichen Horizont zu Recht dafür, das jeweilige Proprium nicht zu nivellieren und die Gebetsanrede nicht etwa auf einen „reinen“

³⁵ Vgl. dazu die instruktive Übersicht in: ebd., 172–180.

³⁶ Kirchberg, Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen (wie Anm. 20).

³⁷ Ebd., 366 f. – Vgl. dazu auch die Grundsätze in Abschnitt 2.

Monotheismus zu reduzieren, sondern im christlichen Gebet präzise die trinitarische Pragmatik (*ad Patrem – per Filium – in Spiritu*) und gerade so die Klarheit monotheistisch orientierten Betens beizubehalten, wie sie sich seit frühchristlicher Zeit ausgeprägt hat, ohne praktisch einem Modalismus oder Tritheismus zu verfallen.³⁸

Helmut Hoping hat in seinen Überlegungen zur Liturgie als praktischer Trinitätstheologie die Bedeutung des *Shema Israel*, auch wenn es „der Form nach kein an Gott adressiertes Gebet, sondern Proklamation und Weisung Gottes“³⁹ ist, für den jüdischen Gottesdienst mit der des Eucharistiegebets für die christliche Liturgie verglichen und die Ansicht vertreten:

„Wie die jüdische Liturgie ist auch die christliche Liturgie dem *Shema Israel* verpflichtet. Vom christlichen Standpunkt aus gehören christliche und jüdische Liturgie zur Ökumene der Anbetung und des Lobpreises des einen Gottes. Dies kann nicht ohne Folgen für die dogmatische Hermeneutik der christlichen Trinitätslehre bleiben. Hier stellt sich die Aufgabe einer *interpretatio iudaica* der christlichen Trinitätslehre, bei der das *proprium christianum* nicht preisgegeben wird.“⁴⁰

Über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus ist die theologische Verständigung bei der Anrede Gottes im Gebet vielleicht noch anspruchsvoller und herausfordernder. Doch auch im Gespräch mit dem Islam oder selbst mit polytheistischen Religionen kann das christliche *Proprium* nicht nur ein Problem sein, das zu Missverständnissen führt und Ablehnung hervorruft, sondern vielleicht sogar eine Brücke zu anderen Positionen, zumal es auf einzigartige Weise Einheit und personale Differenz in Gott zusammenhält. In dieser Hinsicht trifft auch auf den Gottesdienst und seine Theologie zu, was gleichermaßen für andere Bereiche des menschlichen Lebens gilt: Einerseits gewinnt das Eigene durch den Dialog mit anderen an Profil, Reife und Tiefe und man versteht besser, was man selbst denkt und tut; andererseits weiten Erfahrungen mit Menschen unterschiedlicher religiöser oder soziokultureller Prägung sowie ihrem Denken und Handeln den eigenen Horizont. Gerade für gläubende Menschen kann die Gottes(an)rede ein Aspekt sein, bei dem rasch existenzielle Fragen kommen und der inspirierend wirkt.

The address of the Father by the Son in the Holy Spirit (*ad Patrem – per Filium – in Spiritu*) can be identified as the grammar of Christian prayer language. This is particularly evident in presidential prayers and has been firmly established in both Eastern and Western liturgical traditions since early Christianity. However, Trinitarian prayer should not be understood as the application of dogmatic clarifications but rather as a source of inspiration for them, unfolding a performative-relational dynamic within the liturgy.

³⁸ Vgl. dazu auch die vertiefenden Überlegungen in: Albert Gerhards, Zur Frage der Gebetsanrede im Zeitalter jüdisch-christlichen Dialogs, in: TThZ 102 (1993) 245–257, hier besonders 248–251.

³⁹ Hoping, Das Beten Christi und seiner Kirche (wie Anm. 21), 90.

⁴⁰ Ebd., 97.