Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 44 (1988)
Heft: 3

Artikel: Die Aktualität des Trinitarischen im christlichen Gottesglauben
Autor: Schwarz, Hans
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878255

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Aktualität des Trinitarischen im christlichen Gottesglauben

Martin Luther schrieb in seiner Auslegung zum 1. Gebot im Grossen Katechismus: «Worauf Du nun (sage ich) Dein Herz hängst und verlässt, das ist eigentlich Dein Gott. ... Ein Gott heisst das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen glauben und trauen, wie ich oft gesagt habe, dass allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beides, Gott und Abgott.»[1] Wichtig ist für den Gottesglauben, dass man das rechte Vertrauen zu und den rechten Glauben an Gott hat.

Obwohl die westdeutschen Kirchen einem zunehmenden Schrumpfungsprozess ausgesetzt sind und es in manchen Grossstädten nur eine Frage der Zeit ist, wann das offizielle Christentum zur Minderheiten-Religion wird, sind die Menschen selbst nicht weniger religiös geworden. Der Zulauf zu neuen Religionsformen und zu strengeren Gruppierungen innerhalb der Kirche deutet darauf hin, dass die Menschen am Glauben interessiert sind und sich sogar verpflichtend auf religiöse Ansprüche einlassen wollen. Trotz aller Unkenrufe von Karl Marx bis Dietrich Bonhoeffer ist der Gottesglaube nicht im Aussterben begriffen. Im Gegenteil, im Zeichen der drohenden Wolken am Horizont der Geschichte erfreut er sich sogar erneuter Beliebtheit.

Doch ist es nach Luther nicht ausschlaggebend, dass man irgendeinem «höheren Wesen» vertraut, sondern wem man sich anvertraut, denn beide, Gott und Abgott, werden geglaubt. Wie kann man aber christlicherseits zwischen beiden unterscheiden? Dazu hat Karl Barth zu Beginn unseres Jahrhunderts zwei Aussagen gemacht, die noch immer unsere Aufmerksamkeit erfordern: 1. «Dass von Gott reden etwas *Anderes* heisst als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden»[2], und 2. «Also ist das sogenannte ‹Gotteserlebnis› von der Erweckung des Glaubens durch Gott so verschieden wie die Erde vom Himmel und unterscheidet sich *in der Tat* nicht von ‹unkontrollierbarer Schwärmerei.›»[3] In einer Zeit, in der man

[1] M. Luther, Grosser Katechismus (Vorrede – 1. Gebot), in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen [3] 1956, 560.

[2] K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, hg. v. J. Moltmann, München [2] 1966, 205.

[3] K. Barth, Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack (1923), ebd. 326.

notwendigerweise wieder Fragestellungen des 19. Jahrhunderts aufgreift, darf man nicht gleichzeitig in die Fehler dieses Jahrhunderts verfallen. So darf der Transzendenzbezug nicht so zusammenschmelzen, dass wir nur von der Ausstrahlungskraft der religiösen Persönlichkeit Jesu reden. Zudem muss man sich immer erneut vergewissern, wodurch der Gottesglaube genährt wird, durch «die fromme Seele», die gemeinsame Grundüberzeugung, oder durch Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Obwohl wir andere Momente, die unseren Gottesglauben mitbestimmen, nicht ablehnen sollten, dürfen sie ihn jedoch nicht überfremden.

Durch das Zusammenrücken der grossen Weltreligionen und das Wiedererwachen ihrer Missionstätigkeit ist der christliche Gottesglaube erneut herausgefordert. Erinnert es dann nicht fast an die Arroganz vergangener Kolonialzeit, wenn man den Absolutheitsanspruch des Christentums erhebt? Hat für uns nicht Lessings Ringparabel an Überzeugungskraft gewonnen, und gleichen wir nicht alle Blinden, die sich gemeinsam vorwärts tasten? Eine *theologia viatorum* kann keine *theologia gloriae* sein, die selbstbewusst auf ihre Lehrmeinungen pocht. Im Zeichen ständig wachsender Unsicherheit und zunehmender Intoleranz gegen Absolutheitsansprüche, die sich manchmal der Indifferenz nähern, hat es der christliche Gottesglaube schwer, sich zu artikulieren.

Will man diesen Gottesglauben erhellen, reicht es nicht aus, im Horizont der Moderne Gründe für das Dasein Gottes anzuführen, sondern man muss das Wesentliche des christlichen Gottesglaubens im Unterschied zu anderem Gottesglauben darlegen. Dabei ist es aufschlussreich, dass keiner der sogenannten klassischen Gottesbeweise, von Anselm über Thomas bis hin zu Kants Beweis durch die praktische Vernunft, den christlichen Gottesglauben zentral berührt. Sie weisen zwar eine Plausibilität oder gar Notwendigkeit für die Existenz Gottes und für manche seiner Attribute auf, jedoch ohne die Frage nach Jesus Christus oder dem Heiligen Geist überhaupt zu stellen. Ebenso stammen die klassischen Attribute Gottes, die ihn charakterisieren sollten, nicht aus dem biblischen Traditionsbereich, sondern aus der philosophischen Spekulation.

I

Soll der christliche Gottesglaube artikuliert werden, so muss man sich auf das ursprüngliche christliche Credo des *kyrios Jesus,* d.h. Christus ist der Herr, besinnen. Der Begriff des *kyrios* hat in der christlichen Tradition selbst schon eine Geschichte und darf nicht vorschnell mit dem hellenisti-

schen Kyriosgebrauch, etwa im Kaiserkult, identifiziert werden. In der Apokalyptik, der Übergangsperiode vom Alten Testament zum Neuen, wurde der nationale, ethnische Gott Israels immer mehr als alleinige Wirkkraft aller historischen und schliesslich auch kosmischen Prozesse verstanden. Diese Vorstellung von einer einzigen Wirkkraft verhalf der Geschichte zu einer grundlegenden Einheit. Ein übernationaler und überweltlicher Gott, der Gott Israels, galt nun als alleiniger Herr der Geschichte, der die Welt nach seinem Willen leitete. Zur gleichen Zeit, da Gott als Herr der Geschichte ausserhalb Israels verstanden wurde, kam es zu einer sehr bedeutsamen Veränderung in der Gottesbenennung.

Während im hebräischen Alten Testament die vorherrschende Bezeichnung für den Gott Israels sein Eigenname *Jahwe* ist, benutzt die griechische Übersetzung des Alten Testaments meist *Herr* anstelle von Jahwe. Im ausserbiblischen Sprachgebrauch war der Begriff *Herr* oder *kyrios* schon lange zur Bezeichnung von Gottheiten oder des Kaisers geläufig. Im Neuen Testament ist jedoch *kyrios* oder *Herr* nicht mehr der Hauptbegriff für Gott wie in der Septuaginta. Jetzt ist *kyrios* durch *theos,* den generischen Begriff für Gott, ersetzt. Mit anderen Worten, die zunehmende Auffassung von Gottes universaler Regentschaft geht Hand in Hand mit einem Namenwechsel für Gott, vom Eigennamen zum generischen Begriff. Wir sind deshalb nicht überrascht, dass Paulus und Lukas, die beide in enger Berührung mit der hellenistischen Welt lebten, sogar stoisch-pantheistische Begrifflichkeit benutzen, um Gott zu verkünden.

II

Da Gott der einzige Gott ist, weiss jede (religiöse) Person zu einem gewissen Grad von ihm. Doch diese Kenntnis ist unbefriedigend, da man ohne die Anerkenntnis Jesu Christi nicht die volle Geschichte der Heilstätigkeit Gottes erkennt. Wenn die christliche Kirche von Anfang an das Bekenntnis zum *kyrios Jesus* in den Mittelpunkt ihres Gottesglaubens stellte, behauptete sie damit, dass der Eigenname für den generischen *theos* jetzt Jesus Christus war. Sollte Gott nicht zu einem Allerweltsgott verblassen, musste seine Spezifität in Jesus Christus ausgesagt werden. Das Bekenntnis zu Jesus als dem *kyrios* erschliesst deshalb Gott und bringt ihn uns gleichzeitig nahe.

Die ersten dogmatischen Entscheidungen waren deshalb christologischer Natur, bedacht, das Verhältnis zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus auszuloten und dann auch das Verhältnis von Göttlichem und

Menschlichem in Jesus Christus selbst. In dieser Tradition stand auch Martin Luther. So lesen wir in einer Predigtnachschrift von 1541: «Daher sagt Augustin und andere alte Lehrer: Opera Trinitatis ab extra sunt indivisa, das ist: Die Werke der heiligen Dreifaltigkeit sind von aussen unzerteilt. Der Vater, Sohn und Heiliger Geist ist ein einiger Schöpfer, nicht drei, gegen die Kreatur. Soweit kommen Juden, Heiden, Türken. Wir aber sollen Gott nicht allein ansehen von aussen in seinen Werken, sondern er will auch erkannt sein, was er inwendig ist.»[4] Luther unterscheidet hier eine zweifache Gotteserkenntnis, die von aussen, die auch «Juden, Türken und Heiden» mit uns teilen, und eine Gotteserkenntnis von innen, die spezifisch christlich und trinitarisch bzw. christologisch ist. Die äussere Gotteserkenntnis kann man mit der generischen gleichsetzen. Sie führt zu dem, was man nach Luther auch «vernünftigerweise» von Gott erkennen kann.

Obwohl uns zumindest seit Kant solch unmittelbarer Zugang zur Gotteserkenntnis verwehrt ist, ergibt dies immer noch die landläufige Vorstellung eines «Allerweltsgottes». Luther lehnt diese nicht ab, weist jedoch darauf hin, dass damit das eigentlich Christliche und für den Christen Wichtige seines Gottesglaubens noch nicht getroffen ist. Wichtig und entscheidend ist nicht die Gotteserkenntnis von aussen, sondern man muss Gott von innen her kennen und sozusagen wissen, wie es in Gottes Herzen aussieht. Dazu sagt Luther schon in der Heidelberger Disputation von 1518: «Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.»[5] Wirkliche Theologie und Erkenntnis Gottes gibt es nur durch den gekreuzigten Christus. Der Gekreuzigte steht bei Luther hier als Kurzform für den Mensch gewordenen Gott. Weil Gott Mensch geworden ist, können wir ihn erkennen.

In diese Richtung weist auch Melanchthon mit seiner bekannten Aussage: «Die Geheimnisse der Gottheit sollten wir richtiger angebetet als erforscht haben», denn er erläutert dazu sachgemäss: «Demgemäss gibt es keinen Grund, warum wir viel Mühe setzen sollen an jene höchsten Loci von Gott, von der Einheit, von der Dreifaltigkeit Gottes, vom Geheimnis der Schöpfung, von der Weise der Inkarnation.»[6] Viel wichtiger ist es nach Melanchthon, dass wir von den «Wohltaten» Christi reden. Während man diese verkürzend auf die Rechtfertigung des Sünders beschränken kann,

[4] M. Luther, Predigten des Jahres 1541 (25. Dezember), WA 49, 239, 21–27.

[5] M. Luther, Disputatio Heidelbergae habita (1518), WA 1, 362, 18 f., in seiner Auslegung von These 20.

[6] Ph. Melanchthon, Loci von 1521, CR 21, 84.

hatte sie Luther viel weiter gefasst. Entscheidend war für ihn, dass uns in Christus wirklich Gott begegnete, ein Gott, dessen Haltung gegenüber den Menschen er an dem Verhalten des irdischen Jesus ablesen zu können glaubte. Jesus wird damit transparent für Gott und ist selbst dieser Gott.

Wird Jesus nur als Prophet (Islam) oder als Tugendlehrer (Humanismus) angesehen, oder auch als Revolutionär, dann wird die Komponente der Gottesmitteilung ausgeklammert und der christliche Gottesglaube muss aus anderen, nicht selbst-mitgeteilten, d. h. nicht offenbarten Quellen gespeist werden. So verblasst das Spezifische des generischen Gottes und er wird zu einem Gott des Individuums oder der Gruppe.

Aus der griechisch-römischen Mythologie hatte man zudem schon in der frühen Kirche erkannt, dass Gottessöhne oder Halbgötter nur begrenzte Hilfe bieten konnten und letztlich auch dem Schicksal unterworfen waren. Deshalb erhob man 325 in Nicäa die Einsicht zum Dogma, dass uns in Jesus Gott in unverminderter Weise begegnete. Obwohl Arius zu Recht die Einheit des christlichen Gottes am Herzen lag, konnte sein Lösungsvorschlag der Heilsbedeutung Jesu Christi nicht gerecht werden. Doch stellte sich nach Nicäa die Frage, wie sich das Göttliche zum Menschlichen verhielte. Im Gegensatz zu mancher heute mehr «aufgeklärten» Auffassung tendierte die Volksfrömmigkeit und die Theologie der frühen Kirche immer dahin, das Menschliche vom Göttlichen überdecken zu lassen. Der Pantokrator lag ihnen näher als der in Getsemane mit seinem Schicksal ringende Jesus. Doch wiederum entschied sich die Kirche richtig. Sie gab weder dem Drängen nach einem Überdecken des Menschlichen noch der Idee einer Vermischung von Göttlichem und Menschlichem oder gar Trennung beider statt. In Chalcedon entschied man 451, dass in Jesus Christus das Göttliche und das Menschliche voll und unvermindert anwesend sind. Wie sich beide jedoch zueinander verhielten, lehnte die Kirche in weiser Einsicht ab zu bestimmen, da man zuerst jede der Seinsweisen hätte bestimmen müssen. Eine Definition Gottes ist jedoch im Prinzip unmöglich. So stellte die Kirche nur die Parameter fest, innerhalb deren man die menschlich-göttliche Anwesenheit auszusagen hatte.

Vielen von uns geht es heute wie Celsus, der die Alternative aufstellte: «Entweder verwandelt sich Gott wirklich, wie diese meinen, in einen sterblichen Leib; das ist aber, wie schon gesagt, unmöglich; oder er selbst verwandelt sich nicht, bewirkt aber, dass die Zuschauer glauben, er habe sich verwandelt, und führt sie (also) in die Irre und lügt.»[7] Wir können uns

[7] Nach Origenes, Gegen Celsus (4, 18), BKV Bd. 71, 316.

kaum vorstellen, wie Jesus zugleich Gott und Mensch gewesen sein könnte. Doch sind wir damit in guter Gesellschaft. So bekannte Luther: «Es ist eine unbegreifliche Sache, wie denn selber die Engel nicht fassen und begreifen können, dass zwei Naturen in einer Person vereinigt sind.»[8] Aber es ist kein Fideismus, der uns an der Gotteinheit Jesu Christi festhalten lässt, sondern Gottes Selbstbeglaubigung in der Geschichte. Jesus von Nazareth hat sich so verhalten, als ob er an Gottes Stelle stünde. Der darin enthaltene Anspruch blieb während seines Lebens ungedeckt, wurde aber durch seine Auferweckung bestätigt. Er war der, der sich nicht nur mit Gott identifizierte, sondern mit dem sich auch Gott so identifizierte, dass er wie Gott in Ewigkeit lebt.

III

Bei einer Besinnung über die Aktualität des Trinitarischen dürfen wir jedoch nicht bei dem zweiten Artikel stehenbleiben, obwohl auch die sogenannten trinitarischen Streitigkeiten der frühen Kirche primär, wenn nicht fast exklusiv, christologischen Inhalts waren. Die Dominanz Christi machte den Heiligen Geist schon immer zum Stiefkind der theologischen Reflexion. So schreibt Ekkehard Lessing: «Dem dogmatischen Verständnis des Heiligen Geistes wurde erst relativ spät Aufmerksamkeit zugewandt. Die ihm geltenden Bestimmungen wurden im Zusammenhang der trinitarischen Streitigkeiten (Trinität) gefunden und sind insbesondere als eine notwendige Folge der Lehre von der Homoousie des Sohnes zu verstehen.»[9] Analog dazu schreibt Wolf-Dieter Hauschild für die Forschungslage: «Eine befriedigende Gesamtdarstellung [der Entwicklung bis 381] existiert bisher weder für den gesamten Komplex noch für die altkirchliche Entwicklung. Ausser einer Fülle von Spezialuntersuchungen bietet die Forschung keine umgreifenden Fragestellungen und Erklärungsversuche.»[10]

Obwohl der Heilige Geist primär die Lebenswirklichkeit der Christen prägt, wird er kaum explizit zu einem leitenden Thema, sondern er wird nur als ein Aspekt bei Behandlung anderer Themen bedacht. Doch erkennt

[8] M. Luther, Die Disputation de divinitate et humanitate Christi (1540), WA 39 II, 98, 13 ff. (Est res incomprehensibilis, sicut etiam angeli non possint capere aut comprehendere, quod duae naturae in una persona unitae sunt.)

[9] E. Lessing, Geist/Heiliger Geist/Geistgaben V, TRE 12, 220.

[10] W. D. Hauschild, Geist/Heiliger Geist/Geistgaben IV, TRE 12, 196.

man, dass der göttliche Geist die göttliche Präsenz und damit Teilnahme an der Wahrheit vermittelt. Besonders von der Taufe her wird auch das Leben des einzelnen Christen von der Gegenwart des Geistes geprägt. Diese Einsichten verlangten schliesslich nach grösserer Reflexion.

Man erinnerte sich, dass nach alttestamentlichem Verständnis der «Heilige Geist» keine unabhängige Einheit war, sondern als Geist Gottes verstanden wurde. Im Neuen Testament wurde dieses Verständnis beibehalten. Doch wurde die Verhältnisbestimmung von Geist und Gott durch das Auftreten Jesu kompliziert. Da auch Jesus als eine von Gott nicht unabhängige Einheit verstanden wurde, sondern als Sohn Gottes (des Vaters), musste man sich irgendwann der Frage zuwenden, wie sich Jesus Christus und der Geist zueinander verhielten. Es war wiederum vom Alten Testament her verständlich, dass Gott durch seinen lebenwirkenden Geist seinen Sohn inkarnierte und ihn nach dem Tod zu neuem Leben erweckte. Doch konnte man noch mehr aussagen.

Wir lesen zum Beispiel in II Clem 9,5: «Wenn nämlich Christus, der Herr, unser Erlöser, der zuerst Geist war, Fleisch geworden ist und so uns berufen hat, so werden auch wir in diesem Fleisch unseren Lohn bekommen.» Damit wird ausgesagt, dass Christus vor seiner Menschwerdung Geist war. Bischof Theophilus von Antiochien (ca. 169) entwickelte diese Gedanken in seinen drei Büchern an Autolycus folgendermassen weiter: «Dieses Wort nun gebrauchte er [Gott] als Mittel aller seiner Schöpfungen und erschuf alles durch dasselbe. Dies Wort heisst ‹der Anfang›, weil es das Prinzip und der Herr aller Dinge ist, die durch dasselbe sind geschaffen worden. Dies Wort also, das da ist der Geist Gottes, das Prinzip (aller Dinge), die Weisheit und Kraft des Allerhöchsten war es, das auf die Propheten herabkam und durch sie die Offenbarungen über die Erschaffung der Welt und die übrigen Dinge sprach.»[11] Gott ist als Gott im Logos gegenwärtig und enthüllt sich durch ihn. Wie die Verbindung zwischen Spr 8,22 und Joh 1,3 zeigt, ist das Wesen des Logos das Pneuma oder der Geist. Obwohl Pneuma und Logos als untrennbar angesehen werden, kann der Geist durch die Sophia (Weisheit) ersetzt werden. Obgleich der geschöpfliche Aspekt des Geistes nicht verleugnet wird, zeigt Theophilus auf, dass im Pneuma Gott selbst tätig ist. Das Pneuma, die lebenschaffende Macht Gottes, nahm in der historischen Wirklichkeit Jesu Gestalt an.

Irenäus von Lyon führt diese Überlegungen weiter, wenn er sagt: «Durch sein Wort und seinen Geist macht er alles und lenkt und leitet alles

[11] Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum (2,10), BKV 5,38.

und gibt allem das Dasein.»[12] Sohn und Geist werden als Einheit verstanden, die jedoch voneinander unterschieden werden. «Es dient ihm in allem seine Nachkommenschaft und Gestaltung, der Sohn und der Hl. Geist, das Wort und die Weisheit, denen als Diener unterworfen alle Engel sind.»[13] Obwohl hier noch eine klare Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter Gott angedeutet ist, hatte es der Sohn verhältnismässig leicht, in den trinitarischen Streitigkeiten bis 381 seine Gottgleichheit zu behaupten. Auch der Geist musste wegen seiner engen Verbindung mit dem Sohn Berücksichtigung finden. Athanasius zum Beispiel schrieb, dass «der Vater alles durch den Logos im Heiligen Geist schafft und erneuert».[14] Dieser Hinweis wurde von vielen anderen Kirchenvätern aufgenommen. Doch ergänzte ihn Athanasius dahingehend, dass er anregte, dass der Vater durch den Geist alle Dinge vervollkommnet und erneuert.[15] Die Schöpfung ist keine selbständige Einheit, sondern ist ständig auf die schöpfende, erhaltende und vervollkommnende Tätigkeit Gottes angewiesen. Dies gilt auch für das Leben in der Schöpfung allgemein und für das Leben der Christen.

Auf dem Konzil von Nicäa sind die Reflexionen über den Heiligen Geist noch sehr zurückhaltend. So hiess es im Bekenntnis der 318 Väter ganz schlicht: «Und [wir glauben] an den Heiligen Geist.» Das ist die ganze Summe des dritten Artikels. Erst das sogenannte konstantinopolitanische Bekenntnis, das auf dem Konzil von Chalcedon 451 verlesen wurde und in die Konzilsakten als Bekenntnis von Konstantinopel (381) aufgenommen wurde und im Ursprung wohl auf Konstantinopel zurückgeht, geht expliziter auf den Heiligen Geist ein. Jetzt wird ausgesagt, dass der Heilige Geist am Inkarnationsgeschehen beteiligt war, denn Jesus Christus «hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau». Er selbst wird der genannt, «der Herr und Lebensspender, der vom Vater ausgeht. Er wird mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht. Er hat gesprochen durch die Propheten.» Alle diese Erweiterungen können sich auf die Bibel berufen, die Inkarnation durch den Heiligen Geist auf Luk 1,35, der Heilige Geist als Herr auf II Kor 3,17, als lebenspendende Kraft Joh 6,63 und als vom Vater hervorgehend Joh 15,26. Nur die Wendung «er wird mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und

[12] Irenaeus, Adversus haereses (1,22,1), BKV 61,67.
[13] Irenaeus, Adversus haereses (4,7,4), BKV 62,21.
[14] Athanasius, Ad Serapion (1,24), BKV 9,437.
[15] Vgl. dazu H. Schwarz, Reflections on the Work of the Spirit outside the Church, NZSTh 23 (1981) 205.

verherrlicht» findet sich nirgendwo ausdrücklich. Mit dieser Formulierung wird jedoch unmissverständlich die tatsächliche Gottheit des Geistes ausgedrückt. Obwohl schon Athanasius die Homoousie des Geistes betonte, gab es noch genügend Widerstand, so dass das Konzil diesen Begriff sorgfältig vermied, um jene nicht vor den Kopf zu stossen, die solche Identifizierung mit Gott nicht gutheissen konnten.[16]

IV

Damit war, abgesehen von der westlichen Einführung des *filioque,* die Entwicklung des trinitarischen Dogmas abgeschlossen. So kann man mit Jaroslav Pelikan vom Endpunkt theologischer Reflexion reden, denn Chalcedon brachte viele vorhergehende Entwicklungslinien zum Abschluss.[17] Gleichzeitig kann man mit ihm das Konzil als Anfangspunkt bezeichnen, denn innerhalb der Grenzen dieses offiziellen Dogmas konnten jetzt einzelne Theologen ihren individuellen Spekulationen nachgehen.

Augustin etwa versteht den Geist innertrinitarisch als die vom Vater und Sohn ausgehende Liebesbewegung, die beide verbindet und von denen her die Liebe in das Herz des Christen eindringt. So schreibt er De Trinitate: «Der Heilige Geist ist nach der Heiligen Schrift nicht der Geist des Vaters allein, nicht der Geist des Sohnes allein, sondern beider Geist und deshalb ein Hinweis auf die gemeinsame Liebe des Vaters und des Sohnes, in der sie sich gegenseitig lieben.» «Gott der Heilige Geist also, der von Gott ausgeht, entzündet den Menschen, wenn er ihm gegeben wird, zur Liebe Gottes und des Nächsten, und er ist selbst die Liebe.»[18] Durch die Liebe zieht uns der Heilige Geist in seine trinitarische Bewegung hinein und ermutigt uns zur Nächstenliebe und zur Gemeinschaft.

Bei solchen Überlegungen ist jedoch der Ausgangspunkt fraglich. Die innertrinitarische Geschichte ist die Geschichte Gottes mit uns Menschen. Es geht hier um das pro nobis oder um Heilsgeschichte, aber nicht um innertrinitarische Bewegungen. Zur Liebe entflammt uns nicht das Geschehen in Gott, sondern Gottes Geschehen in seinem Menschwerden.

[16] Vgl. dazu J.N.D. Kelley, Early Christian Creeds, London [3]1972, 342f., der dieses ausführlich kommentiert.

[17] J. Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Bd. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600), Chicago 1971, 223f.

[18] Augustin, De Trinitate (15,17,27 und 15,17,31), BKV 22,296 und 301.

Innertrinitarische Bewegungen zu konstatieren ist nur dann sinnvoll, wenn sie geschichtlich ableitbar sind. Selbst die These: «Strikter Monotheismus muss theokratisch gedacht und durchgeführt werden, wie der Islam beweist», ist mit Vorsicht anzubringen.[19] Dem Islam liegt auch ein anderes heilsgeschichtliches Verständnis von Gottes Wirken zugrunde. Allah enthüllt nicht sich (als liebender Gott), sondern sein Gesetz. Gerade das Hervortreten Gottes in Christus wird im Islam abgelehnt. Statt sich in rationalistische Spekulationen zu ergehen, die exegetisch nicht belegt sind, sollte man einem östlichen Theologen wie Gregor von Nyssa zuhören, der bekennt: «Wer die Tiefen des Geheimnisses (der Trinität) mit aller Genauigkeit durchforscht, gewinnt in seiner Seele eine bescheidene, der Unergründlichkeit derselben angemessene Einsicht in die Lehre von der Gotteserkenntnis, jedoch in Worten vermag er die unaussprechliche Tiefe des Geheimnisses nicht darzulegen.»[20] Nach dieser Selbstbescheidung weist er darauf hin: «Andererseits muss von der jüdischen Auffassung die Einheit, nämlich der Natur, festgehalten, desgleichen aus dem Heidentum nur die Unterschiede hinsichtlich der Personen [...]. Denn sozusagen bewährt sich als Heilsmittel für die, welche bezüglich der Einheit sich irren, die Dreizahl, und für die, welche bezüglich der Vielheit auf Abwege kamen, die Lehre von der Einheit.»[21]

V

So erfüllt die Trinitätslehre eine zweifache Aufgabe, sie wehrt jeden Tritheismus und Polytheismus ab und identifiziert zugleich den einen Gott als den dreieinigen.[22] Notwendigerweise führt das auch zur ontologischen Aussage der Homoousie. Viel wichtiger ist jedoch das historisch-heilsgeschichtliche Moment, das jede Spekulation begrenzt. Es zeigt an, dass die trinitarischen Aussagen über Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in einzigartiger Weise unvertauschbar sind. Gott der Vater offenbarte sich uns in unüberbietbarer Weise und in eschatologischer Sinnrichtung durch seinen Sohn und ist gegenwärtig durch seinen Geist, der in uns und über uns hinaus wirkt.

[19] J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 146.
[20] Gregor von Nyssa, Grosse Katechese (3), BKV 53, 8f.
[21] Gregor von Nyssa, a.a.O. (3), BKV 53, 9.
[22] Vgl. dazu R.W. Jenson, The Triune Identity, Philadelphia 1982.

Eine christliche Ethik, soll sie nicht spekulativ begründet sein, kann demnach nicht innertrinitarisch begründet werden, etwa durch Aussagen wie: Gott ist von Ewigkeit her kein einsamer Gott, sondern ein liebender, der Einheit und Gemeinschaft zugleich bildet, der in ewigem Gegenüber Ich und Du ist und somit menschliche Gemeinschaft ermöglicht und präformiert, sondern nur aufgrund des heilsgeschichtlichen Wirkens des dreieinigen Gottes. Wie Martin Luther zu Recht betonte, genügt es nicht zu wissen, wie Gott ist, sondern dass er dergestalt für mich ist. Dieser existentielle Bezug wird uns durch seine heilsgeschichtliche Wirkweise unübersehbar nahegebracht.

Wenn wir Gott nicht als dreieinigen benennen können, hat er sich auch nicht in unüberbietbarer Weise in Jesus von Nazareth geoffenbart. Die Welt und mit ihr der Christ wissen dann auch nicht, dass sie vom lebenschaffenden und -bewahrenden Geist Gottes abhängig sind, sondern sie hängen ihr Herz an einen kraftlosen Allerweltsgott. Das Trinitarische ist deshalb schon immer aktuell gewesen als Demarkationslinie zwischen einem Gott und dem rechten Gott.

Hans Schwarz, Regensburg