

Gott ist Liebe

Ein Beitrag zur trinitätstheologischen Debatte

VON MICHAEL BÖHNKE

Magnus Striet hat jüngst unter dem Titel „Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube“ eine bemerkenswerte *Quaestio disputata* herausgegeben.¹ Zu zwei der in ihr vertretenen und schon vorher in der trinitätstheologischen Gegenwartsdiskussion² heiß umstrittenen Kernthesen werde ich im Folgenden Stellung nehmen.

Zugespitzt lautet die Position von Magnus Striet, der – von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehend – vom christlich dogmatischen Standpunkt eine trinitarische Bestimmung Gottes auch in Kontinuität zum jüdischen Monotheismus als konsequent und notwendig erachtet, „... dass die Anwendung des Personbegriffs auf das Wesen des einen Gottes keinen Sinn mehr macht. Die Anwendung des Begriffs der Person ist vielmehr streng auf *Vater, Sohn* und *Geist* zu begrenzen“. Der Gedanke der Einheit Gottes wird dann erreicht, wenn das „Handeln des einen Gottes“(!) als das Handeln der drei Personen bestimmt wird, „wie es im Lichte der eschatologischen Vollendung des Reiches Gottes in der Welt erkennbar wird“ – ein(!) Handeln freilich, welches in seiner Möglichkeit in der Gleichursprünglichkeit der drei Personen gründet, die als diese drei der eine Gott sind“³.

Vertiefend müsse – so Striet weiter – „meines Erachtens mit drei Aktzentren in dem einen Gott gerechnet werden, näherhin mit drei Bewusstseinen in dem einen Gott“ (191), dessen Wesen als „Kommerzium göttlicher Freiheiten“ zu bestimmen sei.

Dagegen steht im gleichen Band die Position von Helmut Hopping⁴: „Will man das göttliche Leben im Ausgang vom bewussten Leben menschlicher Personen mit Hilfe der Bewusstseinskategorie beschreiben, so kann für Gott nur ein einziges Bewusstsein angenommen werden, während es menschliches Bewusstsein nur im Plural seiner möglichen Realisierungen gibt. Wird die Einheit Gottes bewusstseinstheoretisch gefasst, kann man also nur von einem einzigen göttlichen Bewusstsein und drei Trägern dieses Bewusstseins sprechen“ (142). Für Hopping „ist es abwegig, Gott als die Gemeinschaft selbstbewusster Subjekte vorzustellen“ (146). „Ein bewusstseinstheoretischer Personbegriff ist deshalb ungeeignet, das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zu denken“ (146), schreibt Hopping und wirft Essen und Striet gleichermaßen vor, gegen das „Pluralisierungsverbot“ (147) in Gott verstoßen zu haben. Mit dem gleichen Argument erteilt er der communalen Trinitätslehre von Greshake⁵ eine Absage (148).

Für mich stellen sich vor allem zwei Fragen. Die erste richte ich mit Hopping an Striet: Kann von drei Freiheiten in Gott gesprochen werden, ohne seine Einheit zu gefährden? Nach Hopping, der sich mit dieser Frage in die von Augustinus begründete trinitätstheo-

¹ M. Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg i. Br. [u. a.] 2004.

² M. Striet, *Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion*, in: HerKorr 56 (2002) 202–207; H. Vorgrimler, *Randständiges Dasein des dreieinen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre*, in: StZ 220 (2002) 545–552; G. Greshake, *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: HerKorr 56 (2002) 534–537.

³ M. Striet, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, in: Ders. (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 155–198, 186.

⁴ H. Hopping, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*, in: Striet (Hg.), *Monotheismus*, 128–154.

⁵ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001, besonders 558–578.

logische Tradition⁶ stellt und der Karl Rahner als Kronzeugen benennen kann⁷, soll dies nicht möglich sein. Es könnte aber, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche, sehr wohl eine Möglichkeit von drei Freiheiten *in* Gott zu sprechen geben, die allerdings verschlossen bleibt, wenn man wie Striet nur bei der Gleichursprünglichkeit der Personen ansetzt.

Die zweite Frage richtet sich an Hoving: Obwohl mir nicht ganz klar ist, was er unter „Pluralisierungsverbot“ (147) versteht – wenn damit numerische Vielheit gemeint sein sollte statt innere Differenz, wäre Hoving selbstverständlich beizupflichten –, verdient meines Erachtens Striet in dem Punkt Zustimmung, wenn er, von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehend, das Axiom der Einfachheit in bezug auf das Wesen Gottes zurückweist.

Zur Begründung meines Standpunktes in bezug auf beide Streitfragen möchte ich thesenartig die folgenden Argumente anführen. Ich bin mir dabei bewußt, mit meinen Überlegungen zu diesen Fragen nur einen kleinen Ausschnitt aus der notwendigen und keineswegs so neuen⁸ trinitätstheologischen Debatte thematisieren zu können:

1) Den Ansatzpunkt für jede trinitätstheologische Reflexion – dies ist unter Theologen weitgehend unstrittig – bildet das Ereignis der ökonomischen Trinität, das heißt die im Geist geglaubte personale Selbstoffenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus als Liebe (1 Joh 4, 8.16). Ob eine solche als Nachdenken des Glaubens neben diesem eine „natürliche Theologie“ voraussetzt, ist eine Fragestellung, die in jüngster Zeit unterschiedliche Antworten⁹ gefunden hat, die aber im hier zur Debatte stehenden Zusammenhang nicht weiter diskutiert werden muss.

⁶ W. von Loewenich hat die Augustinische Position und das sie bestimmende Problem mit einigen Sätzen präzise umschrieben: „Es ist aber das Besondere der göttlichen Wesenheit, daß sie eine Substanz ohne Akzidentien ist. Unter Akzidenz versteht man das, was einem Wesen nur zufällig zukommt, was es also auch verlieren kann [etwa beim Menschen die Gesundheit oder die Farbe der Haare]. Das Akzidenz ist also ein Moment des Veränderlichen. In Gott kann es kein Akzidenz geben, weil bei ihm nichts wandelbar und verlierbar ist. Es kann also keine Aussage über Gott ein Akzidenz betreffen, weil in ihm nichts wandelbar ist, und doch betrifft nicht jede Aussage die Substanz [sonst entfele ja die Möglichkeit jeglicher Differenzierung]. Solche Aussagen, die weder die Substanz noch ein Akzidenz betreffen, fallen unter die Kategorie der Relation, der Beziehung. Die Verschiedenheit von Vater und Sohn in der Trinität betrifft weder die Substanz noch handelt es sich dabei um Akzidentien, sondern um eine Relation ... Faßt man die drei Personen der Trinität als drei Substanzen, dann gelangt man zum Tritheismus, zur Dreigötterlehre. Damit würde die Trinitätslehre gegen den Monotheismus verstoßen. Versteht man sie im akzidentiellen Sinn, dann trägt man in Gott das Moment der Veränderlichkeit hinein. Der Begriff der Relation dagegen ermöglicht es Augustin, das eine Wesen der Gottheit in einer dreifachen Beziehung zu sich selbst, nämlich als Vater, Sohn und Hl. Geist, zu sehen. Die drei ‚Personen‘ sind drei gleichewige Relationen der einen Gottheit ... Der Ausdruck ‚Vater‘ oder ‚Sohn‘ bezeichnet nicht eine gesonderte Substanz innerhalb der Trinität, sondern eine Relation innerhalb der einen Substanz der Dreieinigkeit. Natürlich sind die Relationen auch nichts Akzidentiell, da es in Gott überhaupt keine Akzidentien gibt. Eine Wand kann weiß oder schwarz sein; aber die Relation des Vater-Seins gehört zum Wesen der Gottheit. Insofern könnte man von substantiellen Relationen sprechen; nur ist die Relation selbst keine Substanz, sondern eben die Relation einer Substanz.“ Der Vater hört nie auf, Vater, der Sohn nie auf, Sohn zu sein; insofern ist „die Substanz des Vaters der Vater selbst“, aber eben nicht „sofern er Vater ist, sondern sofern er ist“ (ebd. 7,6,11). W. von Loewenich, *Augustin. Leben und Werk*, München, Hamburg 1965, 127f. Die Passage ist [korrigiert M. B.] entnommen E. Dassmann, *Augustinus, Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 114f.

⁷ „Aber es gibt keine drei Bewußtseine, sondern das eine Bewußtsein subsistiert in dreifacher Weise; es gibt nur ein reales Bewußtsein in Gott, das vom Vater, Sohn, Geist in der je eigenen Weise gehabt wird. Die dreifache Subsistenz wird also gerade nicht durch drei Bewußtseine qualifiziert ... Die ‚Distinktheit‘ der Personen wird nicht durch eine Distinktheit von Bewußtseinssubjektivitäten konstituiert, noch schließt sie eine solche ein.“ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *MySal II*, Einsiedeln 1967, 387.

⁸ Vgl. W. Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (QD 101), Freiburg i. Br. 1984.

⁹ Kontrovers bleiben die Positionen etwa bei E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, und W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 382. Auch wenn Jüngel einräumen muß, daß es eine

2) Was aber bedeutet es, von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehend, Gottes Wesen (1 Joh 4, 8) als Liebe zu verstehen? Wird die Bedeutung des Begriffs „Liebe“ mit dem Begriff „Kommerzium“ nicht ebenso wenig zureichend bestimmt wie mit dem Axiom der „Einfachheit“ ihr Wesen zutreffend charakterisiert wird? Müßten sich nicht alle trinitätstheologischen Modelle in Zukunft, Gegenwart und Geschichte daran messen lassen, inwiefern sie die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe aus und durch Liebe einsichtig zu machen vermögen? Auch wenn sich fast allen neueren trinitätstheologischen Entwürfe an der Aussage des ersten Johannesbriefes orientieren, haben wir es doch beim Übergang von der biblischen Botschaft zur trinitätstheologischen Reflexion und dann auch beim Übergang von der ökonomischen zur immanenten Trinität oft mit einer partialen, wenn nicht gar totalen Liebesamnesie zu tun. Eberhard Jüngel¹⁰ und Hans Urs von Balthasar mit seiner sich an Richard von St. Victor orientierenden Theologie¹¹ wären hier allerdings ausdrücklich auszunehmen. Aber auch für sie wäre zu fragen, ob Liebe als „Selbstweggabe“¹² oder „als Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größerer Selbstlosigkeit“¹³ formal zutreffend bestimmt ist. Kriteriologisch muß sich, so meine These, jede trinitätstheologische Reflexion daran messen lassen, ob sie die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe vom Geschehen der Liebe her zur Sprache bringt.¹⁴ Ohne dies hier phänomenologisch im einzelnen begründen zu können, gehe ich davon aus, daß vom Geschehen der Liebe her Liebe als Ereignis des Anfangs¹⁵ bestimmt werden muß. In ihm ereignet sich auf paradoxe Weise Ursprünglichkeit¹⁶, die sich – erläuterungsbedürftig – vorläufig so beschreiben läßt: Liebe ist das Prinzip eines Sich-Verhaltens, welches neues Leben eröffnet: „Geben, das enthält, was es gibt“ (K. Hemmerle). Ausgehend von der Bestimmung der Liebe als Ursprünglichkeit sind – so meine Hypothese – noch weitaus grundlegendere trinitätstheologische Probleme als das aktuell aufgeworfene lösbar. Deshalb hole ich ein wenig aus.

Wahrheit des Problems der natürlichen Theologie gibt, die im universalen Anspruch des Wortes „Gott“ liegt (E. Jüngel, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems, in: *Ders.*, Entsprechungen, München 1980, 158–177), ein Problembewußtsein, das nicht weit von Kaspers Position, für den der Monotheismus die Antwort auf die natürliche Frage nach Einheit und Sinn aller Wirklichkeit ist, entfernt ist, weist er den Geltungsanspruch der natürlichen Theologie zurück. Mir scheint – mit Thomas Pröpper – eine solche erforderlich, um zumindest zu einem Begriff Gottes, der offenbarungstheologisch bestimmt werden müßte, zu kommen.

¹⁰ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977.

¹¹ Vgl. H. U. v. Balthasar, Theologie II, Einsiedeln 1985, 117–138.

¹² So H. U. v. Balthasar. Vgl. zur Kritik J. Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie, in: ThQ 176 (1996), 225–240.

¹³ Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 434.

¹⁴ Nach Hannah Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, setzt jedes Handeln – sie bezeichnet es als dasjenige Tun, in dem der Mensch selbst den Anfang setzt – Pluralität voraus. Analog würde, wird Gott als Handelnder vorgestellt – was im Begriff der Oikonomia impliziert ist – und soll sein Handeln Welt und Mensch gegenüber frei sein, man allein schon aus diesem Grund von einer Pluralität in Gott sprechen müssen. So jedenfalls Striet. Liebe erscheint dann nur noch als eine Qualität des Handelns. Der Begriff der Liebe läßt sich zwar nicht ohne Handeln verstehen, aber er geht nicht darin auf. Barmherzigkeit und Zuneigung sind mehr als Tun. Vgl. P. Ricœur, Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen 1990.

¹⁵ Ebenso wie Liebende – solange ihre Liebe dauert – etwas miteinander anfangen können, wobei mit jemandem etwas anfangen können bedeutet, ihn als Zweck an sich selbst anzuerkennen, und immer wieder neu anfangen müssen, scheint es mir das Kennzeichen der Heilsgeschichte zu sein, daß Gott mit den Menschen immer wieder den Neuanfang wagt. Das Gegenteil des Anfangs sind die Trennung und der Abschied. Wenn Gott keine Zukunft mehr für die Menschen sähe, wie könnten wir dann einander Zukunft sein?

¹⁶ Schelling hat Gott verstanden als den, „welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann“. F. W. Schelling, Philosophie der Offenbarung I-II. Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1990, I, 93.172. An diese Nominaldefinition Gottes ist anzuknüpfen.

3) In der trinitätstheologischen Reflexion wird die Einheit Gottes in der ostkirchlichen Tradition anders verstanden als in der westkirchlichen¹⁷: Einmal ist sie Einheit im Ursprung, wobei die Göttlichkeit des Sohnes und des Geistes durch den gleichen Ursprung, nämlich den Ausgang vom Vater als Prinzip der Gottheit begründet wird, einmal ist sie Einheit des Wesens, die durch das unbedingte geistige Sein Gottes begründet wird. Dieses unbedingte Sein Gottes ist – in der neuplatonisch geprägten Vorstellung Augustins – einfach. Es bleibt zu fragen, inwieweit in beiden Einheitsvorstellungen die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe angemessen verstanden werden kann.

4) Walter Kasper hat beide Modelle als legitime, „komplementäre Theologien“¹⁸ bezeichnet. Wenn es sich dabei nicht nur um „ergänzende Sehweisen“¹⁹ handeln soll, müssten sich beide Theologien auch auf ein Denken in Komplementarität²⁰ verpflichten lassen, eine Denkform, die Lothar Ullrich als für den ökumenischen Dialog geeignet ausgewiesen hat.²¹ „Unter Denken in Komplementarität versteht man eine Denkhaltung, die besonders für die Erklärung [solcher] komplexer „Sachverhalte“ bzw. „Systeme“ (= Bezugsobjekte, Explananda) geeignet ist, die wegen ihrer funktionalen Konsistenz begrifflich als Einheit aufgefaßt werden – wie z. B. der Mensch –, für deren Verstehen aber (noch) keine vereinheitlichten, durchweg gültige analytische Verfahren ... bekannt sind“²². Logisch liegt dem Denken in Komplementarität eine Figur zu Grunde, daß ein *x*, von einem Standpunkt *A* aus betrachtet, sowohl eine D1-artige Disposition als auch eine D2-artige Disposition haben kann, die allerdings gleichzeitig nicht in einer Formel ausgesagt werden können. Trinitätstheologisch angewandt hat ein solches Denken in Komplementarität meines Erachtens Klaus Hemmerle, wenn er schreibt: „Es gibt nicht den Vater, den Sohn und den Geist *und dann* ihr Spiel, ihr Gottsein – es gibt nicht die Gottheit, das göttliche Wesen *und dann* die Spieler, die es in Szene setzen. Das göttliche Spiel – und das heißt Gott – *ist* nichts anderes über, vor, außer, nach ihrem Sich-einander-Geben“²³.

5) Damit sind Kriterium (2), Horizont (3) und Denkmodell (4) benannt, die zusammen die Grundlage für meine Stellungnahme im Streit, der sich aktuell mit den Namen

¹⁷ Vgl. etwa *D. Sattler*, Einheit im Ursprung – Einheit im Wesen. Zugänge zum trinitarischen Monotheismus in der östlichen und in der westlichen Christenheit, in: *TThZ* 106 (1997) 189–207.

¹⁸ *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 269. Innerhalb der westlichen Tradition sieht *v. Balthasar*, Theologie II, 35, die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Geheimnis des trinitarischen Gottes durch Augustinus und Richard von St. Victor als komplementär an, weil sie – jeder für sich genommen – das Geheimnis Gottes nicht erreichen können. „Das interpersonale Modell kann die substantielle Einheit Gottes nicht erreichen, das innerpersonale Modell das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen in Gott nicht darstellen.“

¹⁹ Vgl.: Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in: *Una Sancta* 50 (1995) 316–324, beobachtet von *Sattler*, Einheit, 201, Anmerkung 26.

²⁰ Vgl. *K. H. Reich*, Kann Denken in Komplementarität die religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter fördern? Überlegungen am Beispiel der Lehrformel von Chalkedon und weiterer theologischer „Paradoxe“, in: *M. Böhnke [u. a.]* (Hgg.), Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung, Stuttgart 1992, 127–154. Reich, selbst Physiker, versteht Denken in Komplementarität analog zur Quantenphysik (das teilchenartige und wellenartige Verhalten des Lichtes), die aufweist, „daß bei bestimmten Problemstellungen ein Zusammendenken kategorial unterschiedlicher Aspekte von jeweils angemessenen Standpunkten aus, sowie ein Suchen nach etwaigen wechselseitigen Bezügen zwischen diesen Aspekten und ggf. ein Einbetten in ein umfassenderes Beziehungsgeflecht, Erkenntnismöglichkeiten eröffnen können, die sonst verschlossen blieben“ (150).

²¹ *L. Ullrich*, Differenzierter Konsens und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in Verschiedenheit, in: *H. Wagner* (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg i. Br. [u. a.] 2000, 102–135, 113 f.

²² Vgl. *Reich*, Denken, 131. Grundlegend: *E. P. Fischer*, *H. S. Herzka*, *K. Reich* (Hgg.), Widersprüchliche Wirklichkeit. Komplementarität und Dialogik in Wirklichkeit und Alltag, München, Zürich 1992.

²³ *K. Hemmerle*, Vorspiel zur Theologie, in: *Ders.*, Ausgewählte Schriften, Band 2, Freiburg i. Br. 1996, 112 f.

Hoping und Striet verbindet, bilden. Dabei leitet mich die Überzeugung, daß jede Entscheidung in diesem Streit zu kurz greifen würde, wenn sie nicht zugleich offen für eine Lösung der Konflikte wäre, die als theologische die Ökumene mit den orthodoxen Kirchen belasten. Also knüpfe ich bei diesen an und versuche zunächst, die unterschiedlichen Denkweisen in Ost und West durch ein Denken in Komplementarität zu überwinden, um die Aussage: „Gott ist Liebe“ reflexiv einsehbar machen zu können.

6) Wenn der Sohn und der Geist ihre Einheit im Ursprung, der der Vater ist, haben, und wenn sie in ihrem Wesen Gott gleich sind, dann ist das Wesen Gottes als Ursprünglichkeit zu bestimmen. Der Vater ist der hervorganglose Ursprung, aus dem der Sohn gezeugt wird, d. h., der Vater teilt seine Ursprünglichkeit, die sein Wesen ausmacht, dem Sohn mit. Er ist der hervorganglose Ursprung, aus dem der Geist hervorgeht, d. h., der Vater teilt seine Ursprünglichkeit auch dem Geist mit. Kennzeichnend für den Vater ist, daß er hervorganglos Ursprünglichkeit ist. Der Sohn empfängt Ursprünglichkeit als Sohn des Vaters, der Geist „geht“ ursprünglich aus dem Vater hervor. Zu beachten ist: „Christus verdankt sich immer nur dem Vater, der Gott ist, niemals der Gottheit, die im Vater fruchtbar wäre.“²⁴ Der Vater als Gott zeugt den Sohn, aus seiner Substanz, aber eben als Vater.²⁵

7) Wenn Ursprünglichkeit mitgeteilt werden kann, muss sie auch als mitteilbar gedacht werden. Das bedeutet dann aber erstens, daß das Wesen Gottes relational und dynamisch verstanden werden müßte. Zweitens wäre zu bedenken, daß Selbstmitteilung ein personales Geschehen ist, d. h. eines, das von einem Mitteilenden ausgeht, und in dem der Mitteilende in dem Mitgeteilten als er selbst anwesend ist. Wird nun Ursprünglichkeit mitgeteilt, so ist das Mitgeteilte ebenso Subjekt wie der Mitteilende, und das Verhältnis zwischen Mitgeteiltem und Mitteilendem als ursprüngliches wechselseitiges Insein, reziproke Immanenz oder perichoretische Einheit (Joh 17,21)²⁶ zu bestimmen.

²⁴ v. Balthasar, Theologie II, 123.

²⁵ Vgl. ebd. 122.

²⁶ K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg i. Br. [u. a.] 2000, bes. 363–380. Scholtissek hat die durch eine Vielzahl von religionsgeschichtlichen und exegetischen Einzelanalysen begründete These aufgestellt, daß die Sprache der Immanenz, die zu den „auffälligsten Spezifika“ (1) der johanneischen Schriften gehört, das „reflexive Ergebnis urchristlicher Glaubenserfahrungen“ (378) zum Ausdruck bringt und deshalb einen bedeutenden Einblick in die johanneische Reflexion und Theologie vermitteln kann. Deren Ausgangspunkt ist ein streng biblischer Monotheismus, der den theozentrischen Richtungssinn der johanneischen Reflexion bedingt. Spezifisch johanneisch sind symmetrisch-„reziproke Immanenzformeln“ (O. Weinreich, R. Schnackenburg), die zwei Subjekte zusammenbinden: „(ich [bin/bleibe] in dir und du [bist/bleibst] in mir)“ (2). Sie gelten als „konzentrierende Spitzenformulierungen“ (2) johanneischer Theologie. Die entscheidenden Relationen sind die zwischen Vater und Sohn, beispielsweise Joh 10,38, „der Vater in mir und ich im Vater“, und die zwischen Christus und den Glaubenden. Neben diesen paradox anmutenden personalen Immanenz-Aussagen finden sich im Corpus Ioanneum nichtpersonale Immanenzaussagen wie „in der Liebe bleiben“ (1 Joh 4,16), die zudem durch Einfachheit und Nichtreziprozität gekennzeichnet sind. Sie sind nach Scholtissek für die Interpretation der reziproken und personalen Immanenzaussagen von „erheblicher Bedeutung“ (367), da sie mit ihrer zwischen innen und außen differenzierenden Raummetaphorik die „Sprache der reziproken Personen-Immanenz“ vorbereiten (367). Ist doch die reziproke Immanenz von Personen, um die es inhaltlich vor allem geht, von der nichtpersonalen her vermittelt durch die Identität von Geber und Gabe. Wenn Gott Liebe ist, ist darin sachlogisch der Ermöglichungsgrund für einen Überstieg von einer nichtpersonalen zu einer personalen Immanenzaussage gegeben, da im Geschehen der Liebe der Liebende selbst als er selbst anwesend ist, sich selbst und nicht nur etwas von sich gibt. Sachlogisch ist ferner für eine personale Immanenzaussage die bleibende Verschiedenheit in der Immanenz herauszustellen. Nicht: Ich bin du, sondern: Ich bin dein. Das bedeutet aber, daß personale Immanenz, auch wenn sie sich in symmetrisch reziproken Formeln ausdrückt, systematisch als asymmetrisch zu bestimmen ist. Diese Asymmetrie ist allerdings – und das führt an die Grenze zur Paradoxie – reziprok. Das Geschehen der Liebe ist durch wechselseitige Priorität bleibend unterschiedener gekennzeichnet. Ich bin dein, das heißt, ich will ich nur von dir her sein. Als Liebender will ich Geliebter, Empfänger deiner Liebe sein. Reziproke Immanenz konstituiert somit personale Identität. Schol-

8) Ein solches trinitätstheologisches Verständnis des Monotheismus ist dynamisch, weil jedwede Bestimmung Gottes als Ursprünglichkeit vom Selbstmitteilungswillen des Vaters ausgehen muß. Es ist relational, weil jedwede Bestimmung Gottes als Ursprünglichkeit die perichoretische²⁷ Einheit zwischen Vater, Sohn und Geist impliziert. Beides ist nur komplementär zu denken. Wird diese Komplementarität nicht beachtet, kommt es zu Überzeichnungen bzw. Unterbestimmungen im Personbegriff.²⁸

9) Wird diese Ursprünglichkeit als unbedingt bezeichnet, so kommt also alles darauf an, die Unbedingtheit nicht absolut, statisch und abstrakt zu verstehen, sondern – von der geschichtlich konkreten Selbstoffenbarung Gottes als Liebe her – relational (als Beziehung) und dynamisch (als Geschehen). Damit wird negiert, daß trinitätstheologisch von Unbedingtheit auf Einfachheit geschlossen werden kann. Ihrem komplexen oder paradoxen Charakter wird nur ein Denken in Komplementarität gerecht.

10) Die bisherige theologische Reflexion hat sich implizit am biblischen Zeugnis orientiert. Als Beleg mag eine kurze Stellprobe genügen. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn ist gemäß johanneischem Zeugnis geprägt von:

- Ursprünglichkeit (Joh 1, 1),
- Relationalität, also gegenseitiger Vermittlung in wechselseitiger Durchdringung (reziproke Immanenz in johanneischer Theologie, die als perichoretische Einheit mehr ist als indikativische Gleichheit; Joh 17, 21)

und deshalb

- Dynamik, also qualitativer Neuheit, verstanden als komparativische Offenheit (*deus semper maior* als Element der Patrozentrisk in johanneischer Theologie; Joh 14, 28).²⁹

11) Zu Striet ist deshalb zu sagen: Wo Einheit nur von der Gleichursprünglichkeit der Personen her verstanden wird, bleibt es bei einem die Einheit problematisch erscheinenden lassenden und die Relationalität und Dynamik unterbietenden Nebeneinander. Die Gefahr des Tritheismus ist dann real, wenn Relationalität nicht komplementär zur Gleichursprünglichkeit der Personen gedacht und Ursprünglichkeit nicht als mitgeteiltes Wesen verstanden wird. Deshalb kann Einheit monotheistisch nicht einseitig von der

tissek stellt sowohl die Reziprozität als auch die Tatsache, dass das Geschehen der reziproken Immanenz ein in Gottes freier Initiative gründendes Gnadengeschehen ist, als Spezifikum johanneischer Reflexion und Theologie heraus, für deren direkte Abhängigkeit von griechischer oder lateinischer Philosophie sowie der Gnosis sich trotz sprachlich teilweiser erheblicher Parallelen keine Belege angeben lassen (vgl. 369). Deshalb kann von einer spezifisch johanneischen Denkfikur gesprochen werden. In trinitätstheologischer Perspektive kommt er zu dem Ergebnis, daß „die joh. Immanenz-Aussagen [...] eine in Gott selbst begründete und diese mitteilende Persönlichkeit, die ihre Identität durch eine Communio gewinnt, deren dichtester Ausdruck die wechselseitige Inhabitatio ist“, reflektieren (372).

²⁷ Vgl. K. Hemmerle, Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottesvolk. Eine Weg-Skizze, in: E. Kleindienst, G. Schuttermayr (Hgg.), Kirche im Kommen (FS J. Stimpfle) Frankfurt am Main, Berlin 1991, 349–374, 370: „Das Wort „Perichorese“ kennzeichnet einerseits den Gegensatz zu einem bloß additiven Einssein, das in sich unabhängige Stücke zusammenfügt, Grenzlinien zwischen diesen Stücken verschiebt und sie schließlich zukittet. Das Wort „Perichorese“ markiert den Gegensatz andererseits zu einem blockhaften, systemhaften Einssein, in welchem keine Beziehunglichkeit, keine Vielgestalt mehr Raum hat. Perichorese heißt: Partner umfassen das Eine und Ganze und sind von ihm umfassen, indem sie sich gegenseitig umfassen, indem der eine im anderen und der andere im einen ist. Solcher Art ist die Liebe, solcher Art ist das Ineinander und Auseinander der Personen in der Trinität.“

²⁸ Wenn nach H. U. v. Balthasar der Akt der Hingabe die Person hervorbringt, d. h. die *processio*, verstanden als Selbsthingabe personbildend ist, wird es problematisch, den Akt als solchen als personalen zu qualifizieren. Vgl. H. U. v. Balthasar, Zum Begriff der Person, in: *Ders., Homo creatus est*. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 93–102.

²⁹ Gerade dieses dritte Moment, welches die Theozentrisk der Beziehung zwischen Jesus und dem Vater betont, wird von Striet und Hoping gleichermaßen zu gering geachtet.

Gleichursprünglichkeit der Personen³⁰ her als „Kommerzium“ verstanden werden. Man wird andere Wege zur Vermeidung des durch die Patrozentrisk latenten Subordinatismus suchen müssen.

12) Hopping ist entgegenzuhalten: Wo Einheit Einfachheit impliziert, kommt es zu einer die Personalität problematisch erscheinenden Bestimmung des göttlichen Wesens, welche zudem die Relationalität und Dynamik des göttlichen Wesens nicht zu denken vermag. Weil man jedoch von Ursprünglichkeit nicht auf Einfachheit schließen kann, muß Einheit trinitätstheologisch nicht notwendig als Einfachheit verstanden werden. Auch hier gilt: Ursprünglichkeit ist trinitarisch mittelbar.

13) Zu einem trinitätstheologischen Verständnis des Monotheismus gehören:

– Seine Möglichkeit wird dadurch eröffnet, daß von Ursprünglichkeit nicht auf Einfachheit geschlossen werden kann.³¹

– Seine Wirklichkeit wird von der Selbstoffenbarung Gottes her, die vom Vater ausgeht, als dynamisch (Sendung) bestimmt werden müssen. Relational ist die Einheit Gottes von dem her zu verstehen, das und durch den er sich teilt: Ursprünglichkeit des gesandten und deshalb gezeugten Sohnes. Der Geist identifiziert Ursprünglichkeit als das dem Vater und Sohn Gemeinsame. Dies kann aber nur dann gedacht werden, wenn es seine Ursprünglichkeit ausmacht, daß er vom Vater durch den Sohn ausgeht.

14) Dieses komplexe (und eben nicht einfache) Geschehen des göttlichen Lebens kann mit Klaus Hemmerle als „Einheit in Mehrursprünglichkeit“³² bestimmt werden. Die Komplexität des Geschehens kann – seinen Thesen zur trinitarischen Ontologie folgend – als dynamisches Beziehungsgefüge beschrieben werden, welches differentialanalytisch von unterschiedlichen Polen aus erschlossen werden kann. Die Pole können dabei als Konkretionen der Beziehungen in einem Punkt verstanden werden. Pluralität meint dann nichts anderes als immanente Komplexität der Einheit als dynamisches Beziehungsgeschehen.

15) Weil Ursprünglichkeit das den Polen Gemeinsame ist, können sie als Freiheit, Selbstursprünglichkeit in reziproker Immanenz, bestimmt werden. Die Weise, wie sie sich *ineinander* unterscheiden, macht ihre personale Identität aus.

16) Daß die Personen sich *ineinander* unterscheiden, ermöglicht es, die göttliche Ursprünglichkeit, die vom Vater ausgehend durch den Sohn im Geist sich selbst teilt, als Leben zu bestimmen. Leben heißt Anfangen durch Selbstmitteilung. Wenn Gott der Vater sich teilt, sich gibt, eröffnet er Leben

– aus sich in der geschichtlichen Offenbarung – „Denn nicht leeres Gerede ist es für euch, vielmehr ist es euer Leben!“ (Dtn 32, 47); „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6, 48)

– *ex nihilo* in der Schöpfung (Röm 4, 17)

und

– über den Tod hinaus in eschatologisch verheißener Erlösung – „wer glaubt, hat ewiges Leben“ (Joh 6, 47), weil er in sich Leben ist.

17) Will man die Personalität der göttlichen Personen, die das trinitarische Leben Gottes ausmachen, bewußtseinstheoretisch bestimmen, wird man sagen müssen, daß das Selbstbewußtsein der Personen und ihr Gottesbewußtsein real (oder besser: relational) identisch sind, ohne daß das Moment der Relationalität – nämlich daß der Sohn sich als Sohn des Vaters weiß, weil er sich ganz dem Vater gibt und daß der Vater sich als Vater des Sohnes und des Geistes weiß, weil er sich ganz an Sohn und Geist gibt, etc. –

³⁰ Das Neue seiner Position liegt auch darin, daß er von einer Gleichursprünglichkeit der Personen spricht, während bisher – etwa bei *L. Boff*, *Der dreieinige Gott*, dt. Düsseldorf 1987, von einer Gleichursprünglichkeit von Person und Relation; und bei *G. Greshake*, *Der dreieine Gott*, von einer Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit die Rede ist. Vgl. 574, Anm. 34.

³¹ Hier böte sich ein Anknüpfungspunkt, über das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität neue Perspektiven für das ökumenische Gespräch zwischen den orthodoxen und westlichen Theologien zu eröffnen.

³² *K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, *Einsiedeln* 21992, 41–44. Vgl. *M. Böhnke*, *Einheit als Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Würzburg 2000, bes. 231, 257.

dabei aufgehoben werden könnte. Man wird also sowohl für das göttliche Wesen als auch für die Personen in Gott einen relationskritischen, d. h. komplementären Begriff in Ansatz bringen müssen. Ein solcher könnte lauten: Ursprünglichkeit im Sich-Geben (Röm 8, 32). Von ihm her erweist sich sowohl ein dialektisches als auch ein dialogisches Denken³³ als unzureichend.

18) Die Formulierung „Ursprünglichkeit im Sich-Geben“ drückt nun aber nichts anderes aus als das mit dem Begriff „Liebe“ Gemeinte, einer Liebe, die jeder Gegebenheit zuvorkommt, die als sich verschenkende das „Umsonst“ der Freiheit begründet.

19) Daß christologisch der Monotheismus die „sublimste Verkennung des Ernstes der Inkarnation“ ist, liegt in der Konsequenz der komplementären Bestimmung der Trinität als Einheit in Mehrursprünglichkeit. „Wenn der Sinn von Inkarnation das Sich-Geben Gottes bis zum äußersten ist, dann ist die menschliche Freiheit Jesu die exponiertere endliche Freiheit, die es gibt, will sagen jene, deren freier Gehorsam, deren freies Sich-Geben an den Vater das *unselbstverständlichste* Sich-Geben bedeutet. Aber gerade hier ist es kein Widerspruch, daß *dieses* Sich-Geben zugleich in der unfehlbaren Eindeutigkeit der göttlichen Freiheit, des göttlichen Sich-Gebens innewohnt“,³⁴ heißt es bei Hemmerle. Wenn ich recht sehe, ist die entschieden für die Freiheit Jesu eintretende Position von Georg Essen³⁵ anschlussfähig, vorausgesetzt allerdings, daß Identität relational, und das heißt eben auch theozentrisch reformuliert wird.

Fazit: Vom Selbsterweis der Liebe im Ereignis des Anfangs ausgehend wurde der Versuch unternommen, Gottes Wesen als Ursprünglichkeit zu verstehen. Wenn der Vater diese Ursprünglichkeit dem Sohn und dem Geist mitteilt, sind diese ebenso ursprünglich wie der Vater. Das aber ermöglicht es, Vater, Sohn und Geist auch unter subjekttheoretischen Voraussetzungen als Personen anzusehen. Weil ihnen Ursprünglichkeit vom Vater her zukommt, sind sie frei; weil die mitgeteilte Ursprünglichkeit unbedingt ist, sind sie frei in Gott. Es kann zwar keine Andersheit, aber doch einen Anderen in Gott geben, wenn das Mitgeteilte Ursprünglichkeit, Freiheit ist. Mitgeteilte Ursprünglichkeit aber kann mit Klaus Hemmerle als „Geben, das enthält, was es gibt“ oder als Liebe bezeichnet werden, die sich darin als wahr erweist, daß sie anfängt. Nur hört sie als solche niemals auf.

Denkbar wird all dies nur durch ein Denken in Komplementarität. Nur durch komplementäre Denkoperationen – so die hier grundlegende Hypothese – vermag man die Komplexität von Relationalität und Ursprünglichkeit in der immanenten Trinitätslehre einzusehen und doch zugleich die Geheimnishaftigkeit Gottes und seine Transzendenz als absoluter Ursprung zu wahren.

³³ Vgl. v. Balthasar, Theologik II, 27–57.

³⁴ Hemmerle, Thesen, 65.

³⁵ G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001. Ebenso wie Essen vertritt von Balthasar christologisch eine neuchalkedonische Position. Vgl. Werbick, Gottes Dreieinigkeit denken?, 226f. Ferner Striet, Konkreter Monotheismus, 169, Anmerkung 37.