

Wolfgang Pannenberg's Reconstruction
of the Development of the Trinitarian Doctrine
in the Ancient Church

Systematisch-theologische Arbeit bei Prof. Ingolf U. Dalferth
Thomas Noack · Apollostrasse 2 · 8032 Zürich · Telefon: 01 3835107
27. November 2003

Inhaltsverzeichnis

Titelseite

Inhaltsverzeichnis

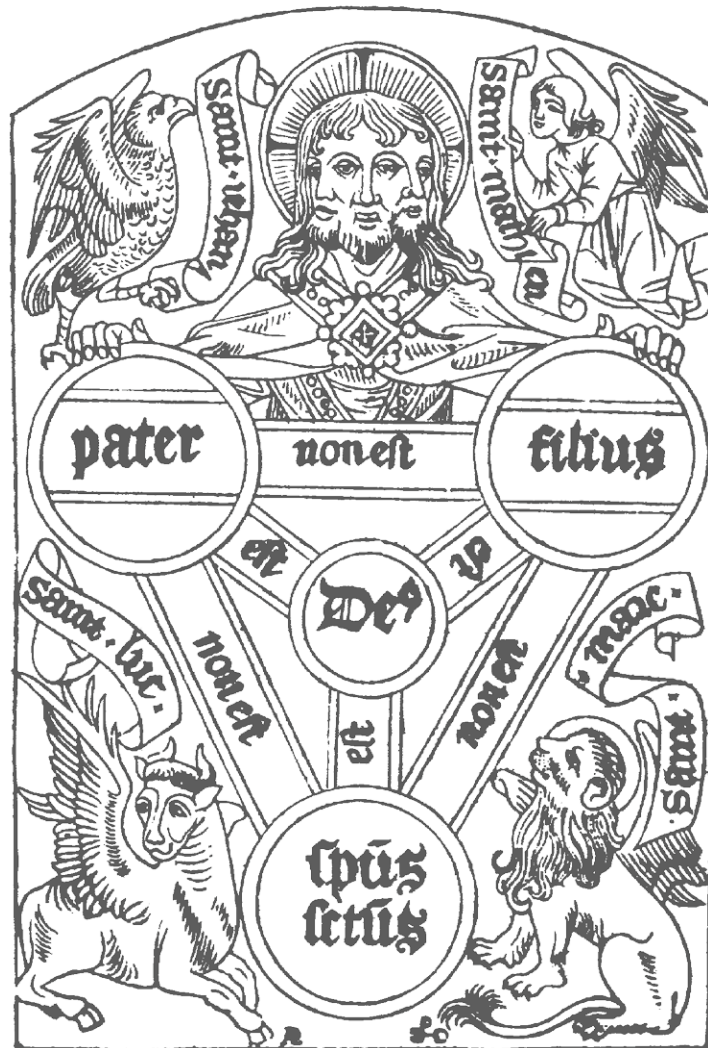
Abbildung 1: Das Problem

1. Das Problem
 1. 1. Dreiheit contra Einheit
 1. 2. Die altkirchlichen Bekenntnisse und das Schriftprinzip
 1. 3. Zusammenfassung der Fragestellung und des Vorgehens
2. Pannenberg's Rekonstruktion der Wahrheit des trinitarischen Dogmas
 2. 1. Vorüberlegungen
 2. 1. 1. Zum Wesen systematischer Rekonstruktion
 2. 1. 2. Allgemeine Beschreibung des Standortes Pannenberg's
 2. 2. Die Dreiheit der Personen
 2. 2. 1. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Ausgangspunkt
 2. 2. 2. Die wechselseitigen Selbstunterscheidungen der göttlichen Personen
 2. 2. 3. Der ewige Sohn und die Überwindung des Subordinationismus
 2. 2. 4. Der Vater als Hypostase im Unterschied zum göttlichen Wesen
 2. 2. 5. Die hypostatische Verselbständigung des Geistes
 2. 3. Die Einheit Gottes
 2. 3. 1. Sein Wesen
 2. 3. 2. Die Einheit der göttlichen Personen
 2. 3. 3. Die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität
3. Das Zeugnis der Schrift
 3. 1. Der Vater Jesu Christi
 3. 2. Der Kyrios Jesus Christus
 3. 3. Der Geist des Kyrios
 3. 4. Theologische Zusammenfassung des Schriftzeugnisses
4. Zusammenfassung und Bewertung der Ergebnisse und eigene Stellungnahme
 4. 1. Erinnerung an die Fragestellung
 4. 2. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Ausgangspunkt
 4. 3. Die Dreipersonengemeinschaft
 4. 4. Die Gemeinschaft als Manifestation der Liebe
 4. 5. Zusammenfassung der Antwort auf die Fragestellung
 4. 6. Ausblick

Abbildung 2: Die Lösung

Literaturverzeichnis

Das Problem



Die Dreifaltigkeit

Holzschnitt von 1524, Paris

Dreiheit und Einheit heben sich gegenseitig auf. Gott wird unanschaulich und verschwindet im »mysterium trinitatis«. Wo man dennoch versuchte, Dreiheit und Einheit in einem Bild zu vereinen, wurde die Dreifaltigkeit als ein »Monstrum« wiedergegeben, »wie Kardinal Bellarmin diese Gebilde nannte: einen Oberleib mit einem dreigesichtigen Kopf, eine Gestalt mit einem Leib u. drei Köpfen, ein Gebilde, bei dem aus einem Unterleib zwei oder drei Oberleiber erwachsen, endlich den Kopf mit den drei Gesichtern.« LCI 1,528

*Wolfgang Pannenberg's Rekonstruktion
der Entwicklung der Trinitätslehre der alten Kirche*

1. Das Problem

1.1. Dreiheit contra Einheit

Jesus ist in. Das öffentliche Interesse an seiner Person belegen zahlreiche Jesusbücher und die in regelmäßigen Abständen erscheinenden Titelgeschichten bekannter Nachrichtenmagazine.¹ Das Interesse boomt sogar unabhängig von den Austritten aus der Kirche.² Doch es gilt vor allem dem Menschen Jesus von Nazareth.³ Enthüllt wird alles Mögliche und mehr noch alles Unmögliche. Doch wer enthüllt die Gottheit Jesu?

Schon einmal rückte jemand den Sohn in die Sphäre des Geschöpflichen: Arius. Die Kirche reagierte auf seine »krisenhafte Zuspitzung einer in der theologischen Tradition längst angelegten Tendenz«⁴ mit Widerspruch⁵. Das »homousios« war nämlich zunächst nur die Negation der unschönen Gestalt des eigenen Denkens. Sein positiver Sinn war unklar. Doch nach der Vorarbeit der kappadokischen Väter legte das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 die nizänische Formel im Sinne des einen »Wesens« in drei »Hypostasen oder Personen« aus. Diese Sprachregelung galt fortan als Maßstab der Rechtgläubigkeit. In einem Lehrschrift im Anschluss an dieses Konzil hieß es: Der

¹ Jesusbücher der gemeinten Art lassen sich leicht finden. An Titelgeschichten bekannter Nachrichtenmagazine seien genannt: Die Akte Jesus: Forscher-Streit um den Sohn Gottes. Wer war der Mann aus Galiläa? in: Stern Nr. 1/92 vom 23. Dezember 1991. Rätsel Jesus: Die neuesten Erkenntnisse über Jesus von Nazareth, in: Focus Nr. 51 vom 20. Dezember 1993. Wer war Jesus? Wunderheiler, Revolutionär, Kultfigur: Religionsforscher im Streit, in: Focus Nr. 22 vom 25. Mai 1996. Gesucht: Ein Mensch namens Jesus. Auf den Spuren des historischen Christus, in: Der Spiegel Nr. 22 vom 27. Mai 1996. Der verfälschte Jesus. Neuer Streit in der Forschung: Glauben wir an den richtigen Heiland? in: Focus Nr. 14 vom 29. März 1997. 2000 Jahre Jesus: Die Bilanz, in: Facts Nr. 20 vom 20. Mai 1999. 2000 Jahre danach. Was bleibt von Jesus Christus? Rudolf Augstein über den Mythos, der die Welt prägte, in: Der Spiegel Nr. 21 vom 24. Mai 1999.

² Süffisant stellt Josef Dirnbeck fest: »Es ist schon erstaunlich. Da laufen den christlichen Kirchen scharenweise die Leute davon, aber der zwei Jahrtausende alte Markenartikel, den diese Institution im Angebot hat, ist nach wie vor heißt begehrt. Das Interesse an Jesus ist größer als je zuvor.« (Die Jesusfälscher: Ein Original wird entstellt, München 1996, 11).

³ Horst Georg Pöhlmann erschließt das Jesusverständnis des modernen Menschen »aus der externen Christologie, d. h. aus dem außerchristlichen bzw. außerkirchlichen Jesusbild des modernen Geisteslebens«. Dabei fällt ihm auf, »wieviel dem modernen Menschen an der Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit Jesu gelegen ist und wie wenig er offensichtlich mit dem von Weihrauchschwaden umgebenen, supermenschlichen Pantokrator einer Hoheitschristologie anfangen kann.« Diesen Eindruck belegt Pöhlmann mit Beispielen aus der modernen Philosophie, Psychologie, Dichtung und Kunst. (Abriß der Dogmatik: Ein Kompendium, Gütersloh 1990, 254-257).

⁴ HDTHG I,150.

⁵ Nach Adolf Martin Ritter ist das Dogma von Nizäa »auf den Wider-Spruch zum Arianismus zu beschränken, darauf, daß der Gottessohn nicht dem geschöpflichen Bereich zugehöre, sondern gleichen göttlichen Ranges wie der Vater sei.« (HDTHG I,170).

zu Nizäa festgestellte Glaube »lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes und ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen ...«⁶ Geboren war die dreipersonliche Trinitätslehre.⁷

Das subordinatianische Problem in Gestalt seiner arianischen Zuspitzung hatte man ausgeschieden. Doch mit dieser »Rosskur« hatte man sich ein neues Problem eingehandelt: die Tendenz der nicaeno-konstantinopolitanischen Orthodoxie zum Tritheismus. Im Athanasianum⁸ wird sie erstaunlich offen eingestanden: »Also der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott; und sind doch nicht drei Götter, sondern es ist ein Gott. Also der Vater ist der Herr, der Sohn ist der Herr, der heilige Geist ist der Herr; und sind doch nicht drei Herrn, sondern es ist ein Herr. Denn gleichwie wir müssen nach christlicher Wahrheit eine jegliche Person für sich Gott und Herrn bekennen (confiteri ... compellimur). Also können wir im christlichen Glauben nicht drei Götter oder drei Herrn nennen (dicere ... prohibemur).« (BSLK 29). Dem zum Tritheismus tendierenden Bekenntnis (confessio) steht die den Monotheismus erzwingende Sprechweise (dictio) gegenüber. Das tritheistische Bekenntnis und die monotheistische Sprechweise erscheinen wie zwei verfeindete Heere, zwischen denen ein Kräftegleichgewicht herrscht. Daher kommt es zu keiner entscheidenden Schlacht. Wagt die eine Seite einen Vorstoß, so wird sie von der anderen wieder auf ihre Ausgangsposition zurückgedrängt. Das Ergebnis ist eine theologische Pattsituation, die gedanklich anscheinend nicht aufgelöst werden kann.⁹ In der altprotestantischen Orthodoxie war man noch bereit, diese Situation so stehen zu lassen und ihr das feierliche Namensschildchen »mysterium trinitatis«¹⁰ umzuhängen.

⁶ Zitiert nach HDTHG I,213. Das Lehrschreiben ist nicht mehr erhalten. Seinen wesentlichen Inhalt gibt aber die Konstantinopeler Nachsynode von 382 in ihrem Sendbrief an die Bischöfe des Okzidents wieder.

⁷ Die Entwicklung der Grundstruktur »ein Wesen in drei Hypostasen« ist mit der Dogmatisierung von 325/381 abgeschlossen. Dennoch sind auch danach noch wichtige Beiträge geliefert worden. Für den Westen sei Augustins Werk »De trinitate« (ca. 399 bis 419) genannt. Und für den Osten sei die große Systematisierung der wahren Lehre »De fide orthodoxa« von Johannes von Damaskus aus dem 8. Jahrhundert genannt. Darin verwendet er »Perichorese« für das Ineinandersein der drei göttlichen Personen.

⁸ Untersuchungen der ältesten Handschriften haben zu einer Eingrenzung des Zeitraums auf das 5. und 6. Jahrhundert geführt (TRE IV (1979) 329). Das Athanasianum ist weitgehend von Augustins Lehre abhängig.

⁹ Vgl. Friedrich Mildenerger und Heinrich Assel: »Die trinitarische Sprachregelung tendiert, vor allem in der abendländischen Tradition, zum Denkmöglichen hin. Darum besteht hier die Neigung, die Trinität als Mysterium zu bezeichnen.« (Grundwissen der Dogmatik, Stuttgart 1995, 117).

¹⁰ Siehe Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt, Gütersloh 1998, 100. Vgl. auch die katholische Stimme Karl Rahners: »Das Dogma der Trinität ist ein absolutes Mysterium, das auch nach seiner Offenbarung nicht innerlich einsichtig wird.« (MySal II,349).

Die Ikonographie dokumentiert die der Denkmöglichkeit entsprechende bildliche Darstellungsunmöglichkeit. Wolfgang Braunfels weist auf die »Problematik der Darstellung« der Dreifaltigkeit hin. Wo man eine Veranschaulichung versuchte, also nicht Zeichen und Sinnbilder verwendete, war man vor die Entscheidung gestellt, ob man der Einheit vor der Dreiheit den Vorzug geben wollte oder umgekehrt. Einheit und Dreiheit fallen also in der bildlichen Veranschaulichung auseinander. Wo dennoch versucht wurde, beide Vorstellungen in einem Bild zu vereinen, wurde die Dreifaltigkeit als ein »Monstrum« wiedergegeben, »wie Kardinal Bellarmin diese Gebilde nannte: einen Oberleib mit einem dreigesichtigen Kopf, eine Gestalt mit einem Leib u. drei Köpfen, ein Gebilde, bei dem aus einem Unterleib zwei oder drei Oberleiber erwachsen, endlich den Kopf mit den drei Gesichtern.«¹¹ So machen die Bilder verständlich, warum der in Jesus Christus schaubar gewordene Gott im »mysterium trinitatis« verschwinden musste.

Auch Friedrich Schleiermacher analysierte die oben beschriebene Pattsituation. Er spricht von »Schwankungen«: Die antike Gestalt der Trinitätslehre sei nicht frei von »Schwankungen zwischen Gleichheit und Subordination [der Personen] auf der einen Seite, und auf der andern zwischen Tritheismus und einer solchen unitarischen Ansicht, welche das, was an die Spitze gestellt war, nämlich die ewige Geschiedenheit der Personen, wieder ganz verdunkelt.«¹² Es sei nicht möglich, den beiden Forderungen der kirchlichen Dreieinigkeitslehre nachzukommen. Weder lasse sich die Gleichheit der drei Personen untereinander, noch ihre Gleichheit mit dem göttlichen Wesen denken. Stets erscheinen Dreiheit und Einheit als einander gegenüberstehende Alternativen, so dass man nur zwischen ihnen hin und her schwanken kann. Daher fordert Schleiermacher eine gründliche Kritik und Umbildung der bisherigen Gestaltung der Dreieinigkeitslehre: »Da wir diese Lehre umso weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehn.«¹³ Die Reformation der christlichen Lehre ist demnach erst dann abgeschlossen und vollendet, wenn sie ihr historisches und sachliches Fundament, nämlich die christliche Gotteslehre, erreicht, erfasst und umgebildet hat.

Das 19. Jahrhundert war nicht in der Lage, diese Forderung zu erfüllen. 1908 stellte Otto Kirn rückblickend fest: »Es dürfte schwer sein, die von Schleiermacher geforderte Neubildung des trinitarischen Dogmas bei irgend einer Richtung der heutigen Theologie als wirklich gelöste Aufgabe aufzu-

11 LCI Bd. 1, Sp. 528. Bildmaterial in: LCI Bd. 1, Spp. 525-537. Alfred Hackel, *Die Trinität in der Kunst: Eine ikonographische Untersuchung*, Berlin 1931. Willibald Kirfel, *Die dreiköpfige Gottheit: Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen*, Bonn 1948. Darin ist für die vorliegende Thematik das Kapitel 9.I von Interesse »Dreikopf und Dreigesicht als Symbol der christlichen Trinität«.

12 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 2 (1831), Berlin 1960, § 172,2, S. 470.

13 F. Schleiermacher, a.a.O., § 172, S. 469.

weisen.«¹⁴ Im 20. Jahrhundert kam es zu einer »Renaissance trinitarischer Theologie«.¹⁵ Kam es damit aber auch zu einer Lösung des dargestellten Problems? Oder anders formuliert: Kann die von Schleiermacher geforderte Umgestaltung der Trinitätslehre in der Weise einer Neuinterpretation des altkirchlichen Dogmas oder nur jenseits dieser Struktur, in Form einer Neukonstruktion der christlichen Gotteslehre gelingen?

1.2. Die altkirchlichen Bekenntnisse und das Schriftprinzip

Die Fragestellung hat eine Konsequenz im Hinblick auf die altkirchlichen Bekenntnisse. Sie können nämlich unter dem Primat dieser Fragestellung nicht als Normen angesehen werden. Solange das Schwanken in der altkirchlichen Trinitätslehre zwischen Dreiheit und Einheit lediglich durch eine neue Interpretation des altkirchlichen Dogmas beseitigt werden soll, berührt das die normative Funktion der altkirchlichen Symbole nicht. Wenn aber die Möglichkeit in Betracht gezogen werden soll, dass dieses Schwanken im Wesen des altkirchlichen Dogmas selbst begründet ist, dann müssen diese Symbole von ihrer normativen Funktion suspendiert werden.

Die Suspension von Teilen der Tradition ist von einem reformatorischen Standpunkt aus betrachtet keine ungewöhnliche Entscheidung. Denn die Reformation hat die besondere Bedeutung der biblischen Überlieferungen gegenüber allen anderen hervorgehoben. Sie erklärte allein die Heilige Schrift zur »Regel« und »Norm« der Theologie. Die Bekenntnisse als »norma normata« sind der Schrift als »norma normans« untergeordnet und haben nur eine abgeleitete »auctoritas«.¹⁶ Luther hatte die Lehrentscheidungen der alten Kirche zwar übernommen. In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 bekannte er sich zur Lehre von den drei Personen des einen Gottes und der Menschwerdung der zweiten Person.¹⁷ Aber die Entscheidungen der

¹⁴ RE XX (1908) 120.

¹⁵ TRE XXXIV (2002) 116. Sie ist auf den Einfluss von Karl Barth (KD I/1) und Karl Rahner (MySal II,317-401) zurückzuführen. Während diese Theologen den Personbegriff wegen seiner tritheistischen Missverständlichkeit eher nicht verwenden wollten und stattdessen von »Seinsweisen« (KD I/1 379) oder »Subsistenzweisen« (MySal II,392) sprachen, wollten die Theologen der Folgezeit die Wiedergeburt der Trinitätslehre gerade mit diesem Begriff bewerkstelligen: »Die Renaissance trinitarischer Theologie setzt dort an, wo die Einsicht in die Funktion der Trinitätslehre als Integral der Dogmatik mit einer Neukonzeption des Personverständnisses im Verhältnis zum Verständnis des einen göttlichen Wesens verbunden wird.« (TRE XXXIV (2002) 116). Christoph Schwöbel nennt: Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980; Robert W. Jenson, *The Triune Identity*, Philadelphia 1983, John D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood NY 1985; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988 (vgl. TRE XXXIV (2002) 116-118).

¹⁶ Aus der Konkordienformel: »Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur (regulam et normam), nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, seind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes« (BSLK 765). »Die andere Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens ...« (BSLK 769).

¹⁷ Aus den Schmalkaldischen Artikeln: »Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen (gläuben und) bekennen.« (BSLK 415).

altkirchlichen Konzilien waren für ihn nur »deswegen wahr, weil sie rechte Schriftauslegung sind, und nicht deswegen, weil sie auf formaler Autorität beruhen«. ¹⁸

Angesichts des Widerspruchs in der dreipersönlichen Trinitätslehre ist die behauptete Übereinstimmung dieses Dogmas mit der Schrift jedoch nicht unmittelbar einsichtig. Es sei denn man geht davon aus, dass dieser Widerspruch schon in der Schrift vorhanden ist und sich von da aus dem altkirchlichen Dogma eingezeugt hat. Doch diese Annahme drängt sich nicht auf. Denn zwischen der Schrift und dem im 4. Jahrhundert fertiggestellten trinitarischen Dogma steht auf jeden Fall als große formende Kraft die griechische Metaphysik, die in Gestalt der plotinischen Hypostasenlehre an der Ausbildung des Dogmas wesentlich mitbeteiligt war. ¹⁹ Daher muss man vom Widerspruch im Dogma nicht auf denselben Widerspruch in der Schrift schließen. Für den Bruch im Bild des christlichen Gottes könnte auch der griechische Pate verantwortlich sein.

Wenn man auf diesen Weise zwischen den in der Schrift vereinten apostolischen Überlieferungen und den altkirchlichen Bekenntnissen unterscheidet, dann muss man das Apostolikum allerdings gleich wieder aus der Masse der zu suspendierenden Symbole herausnehmen, denn die Handschrift des griechischen Paten ist darin noch nicht zu finden. Alfred Adam meint: »Im Apostolikum steht die vordogmatische Stufe der Christologie vor uns, nämlich die einfache Zusammenstellung der Hauptstücke des Glaubens, ohne daß die Brücke zur griechischen Begrifflichkeit gesucht wäre.« ²⁰ Bernhard Lohse weist auf einen interessanten Unterschied zwischen den östlichen Glaubensbekenntnissen und dem Romanum, der Vorstufe zum Apostolikum, hin: »Zudem ist es eine Eigenart der östlichen Glaubensbekenntnisse gewesen, daß sie die Gottessohnschaft nicht wie [das] R[omanum] in schlichter Weise von der Jung-

¹⁸ Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2, Gütersloh 1999, 298. Hauschild verweist auf »Von den Konziliis und Kirchen« 1539; WA 50, 548-597. Christoph Schwöbel: »Charakteristisch für Luther ist, daß er die altkirchlichen Bekenntnisse und Quellen als Schriftauslegung versteht.« (TRE XXXIV (2002) 106).

¹⁹ Adolf von Harnacks Hellenisierungsthese wird so allerdings nicht übernommen. Er meinte: »Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.« (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I (1885), Tübingen 1909, 20). So formuliert erscheint der griechische Geist als das Aktivum, das Evangelium hingegen als Passivum. Doch auch die umgekehrte Sichtweise ist richtig: Das Dogma ist ein Werk des christlichen Geistes auf dem Boden der griechischen Philosophie. Diese Ehe hat beide Partner verändert. Nach Adolf Martin Ritter waren mit der Unterscheidung von *usia* und *Hypostasis* »die Regeln der geltenden Metaphysik außer Kraft gesetzt, nach denen alles Seiende unter eine der von Aristoteles aufgestellten Kategorien fällt: es ist entweder ›Substanz‹ (*usia*) oder ›Akzidens‹ (*symbebekos*): ›tertium non datur‹. ›Hier aber gibt es ein drittes. Denn die Hypostase ist nicht die ... Substanz. Sie ist aber auch kein Akzidens der Substanz ...‹« (HDThG I,205). Demnach war der christliche Geist immerhin so aktiv, dass er Grundvorstellungen des griechischen Denkens sprengen konnte.

²⁰ Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Gütersloh 1985, 314.

frauengeburt Christi her deuteten, sondern von seiner vorweltlichen Zeugung durch Gott-Vater verstanden.«²¹

1.3. Zusammenfassung der Fragestellung und des Vorgehens

In der Dreieinigkeitslehre stehen sich Dreiheit und Einheit einigermaßen unversöhnlich gegenüber. Läßt sich diese Spannung auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnistradition lösen, das heißt im Sinne einer aktualisierenden Rekonstruktion derselben? Oder müssen die Kirchen der Reformation mehr wagen als nur eine neue Zusammensetzung des alten Denkens? Ist nicht gerade ihnen das Ziel einer den Boden der Schrift wirklich erreichenden vollkommenen Neukonstruktion der christlichen Gotteslehre in die Wiege gelegt worden? Dieser Frage wollen wir uns im Gespräch mit Wolfhart Pannenberg stellen, der die altkirchliche Entwicklung vergleichsweise ausführlich analysiert mit dem Ziel, die Wahrheit des Dogmas zu rekonstruieren. Erst danach wollen wir unser Verständnis der Schrift umreißen, um von da aus zu einem eigenständigen Urteil zu gelangen.

2. Pannenberg's Rekonstruktion der Wahrheit des trinitarischen Dogmas

2.1. Vorüberlegungen

2.1.1. Zum Wesen systematischer Rekonstruktion

Wir haben bisher in einem noch ungeklärten Sinne von »Pannenberg's Rekonstruktion der Entwicklung der Trinitätslehre in der alten Kirche« gesprochen. Doch an dieser Stelle muss gefragt werden: In welchem Sinne können wir sinnvollerweise im Gespräch mit Pannenberg das Wort »Rekonstruktion« verwenden? Der Denker einer »Offenbarung als Geschichte« berücksichtigt in der Tat vergleichsweise ausführlich die Geschichte. Daher wird ihm die Unterstellung der Rekonstruktion einer geschichtlichen Entwicklung durchaus gerecht. Doch zugleich erfassen wir mit der bisher gewählten Formulierung nur das halbe Anliegen Pannenberg's. Deswegen sprechen wir an dieser Stelle von seiner Rekonstruktion der Wahrheit des Dogmas der alten Kirche vom trinitarischen Gott. Damit greifen wir eine Formulierung Pannenberg's

²¹ Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1986, 41. Vgl. auch Henning Schröer: »Man darf nicht übersehen, daß über eine vorzeitliche Zeugung des Sohnes durch den Vater nichts gesagt wird ... die Hervorhebung der Geburt Jesu mag ... einfach bedeutet haben, daß der ewige Logos erst ab diesem Zeitpunkt ›Sohn‹ heißen konnte.« (Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis, in: TRE III (1978) 547). Adolf Harnack: »Aber noch ist eine Erläuterung zu dem Bekenntnis ›eingeborener Sohn‹ nötig. In der Zeit nach dem Nicänum wird bei diesen Worten in der Kirche durchweg an die vorzeitliche, ewige Sohnschaft Christi gedacht und jede andere Auslegung gilt als Häresie. So hat auch Luther die Worte erklärt: ›wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren.‹ Allein diese Fassung verlangt, auf das Symbol übertragen, eine Umdeutung desselben. Es läßt sich nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Begriff ›eingeborener Sohn‹ in diesem Sinne verstanden worden ist; vielmehr läßt es sich geschichtlich zeigen, daß er nicht so verstanden worden ist. Wo Jesus Christus ›Sohn‹ heißt, wo ein ›geboren sein‹ von ihm ausgesagt wird, ist in jener Zeit an den geschichtlichen Christus und an die irdische Erscheinung gedacht: der geschichtliche Jesus Christus ist der Sohn.« (Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Berlin 1892, 21).

bergs auf. Denn er selbst formuliert sein Anliegen so: »Die Dogmatik fragt nach der Wahrheit des Dogmas, danach also, ob die Dogmen der Kirche Ausdruck der Offenbarung Gottes und also Dogmen Gottes selbst sind, und sie verfolgt diese Frage, indem sie das Dogma auslegt.« (STh 1,26). Die Auslegung des Dogmas auf der Suche nach der Wahrheit des Dogmas, dieses Anliegen wollen wir kurz, griffig und den Sachverhalt dennoch erfassend in Worte fassen und unterstellen Pannenberg deswegen an dieser Stelle eine »Rekonstruktion der Wahrheit des Dogmas«. Auf diese Weise glauben wir, dem sowohl geschichtlichen als auch systematischen Interesse Pannenberg's gerecht zu werden.

Der Begriff der Rekonstruktion oszilliert zwischen einem historischen und einem systematischen Verständnis. Und diese Schwebelage ist gewollt, obgleich sich die Waage am Ende dann doch zur systematischen Sinnfüllung neigen darf. Pannenberg spricht von »der systematischen Rekonstruktion der christlichen Lehre« (STh 1,33). Ihr Gegenstand ist die christliche Lehre. Zwar ist sie »ein durch und durch historisches Gebilde« (STh 1,7). »Die Erörterung historischer Sachverhalte hat jedoch nie nur historisch-antiquarischen Sinn. Ihre Auswahl ... ist eingeschränkt auf das für die Entwicklung der systematischen Argumentation als notwendig oder zumindest als klärend Erachtete.« (STh 1,8). Ein Begleitumstand der systematischen Rekonstruktion ist die Auswahl der Sachverhalte.²² Denn diese Form der Rekonstruktion steht ganz im Dienste »der systematischen Argumentation«. Inmitten der Nachbildung einer historischen Gestalt der christlichen Lehre geht es im Grunde genommen dann doch nicht um diese Gestalt. Es geht um die kritische Sichtung des ehemals Gedachten. Und in dieser Sichtung geht es um die gegenwärtig wahre Gestalt der christlichen Lehre. In der »Form systematischer Rekonstruktion der christlichen Lehre« vollziehen sich sonach »die theologische Prüfung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Offenbarung und seine Vergewisserung« (STh 1,281). Daher enthält die Rekonstruktion der überlieferten Lehre »immer schon ein kritisches Moment« (STh 1,33). »Die dogmatische Darstellung der christlichen Lehre ist immer zugleich Kritik ihrer bisherigen, in der einen oder anderen Hinsicht ihrer Wahrheitsintention unangemessenen Ausdrucksformen.« (STh 1,71). Die systematische Rekonstruktion ist eine kritische. Nicht das Vergangene an sich ist von Interesse, sondern das in ihr, was die gegenwärtige Suche nach der christlichen Wahrheit voran bringt.

Das hat Konsequenzen für unsere Darstellung der Rekonstruktion Pannenberg's. Denn die von ihm ausgewählten Beiträge der alten Kirche zur

²² Pannenberg wählt im wesentlichen die Sachverhalte aus, die auf der Straße nach Nizäa und Konstantinopel liegen. Das große Tor am Anfang dieses Weges ist die Logoschristologie. Vom älteren Denken, das sich in Gestalt des Monarchianismus gegen diese Lehre formierte, werden nur die Mängel erwähnt. Die Wahrheit dieser gewiss unvollkommenen Sprache wird nicht gesucht. Wolf-Dieter Hauschild schreibt: »Wie bei kaum einem anderen Thema [die Christologie des 1. Jahrhunderts] bedingen sich die jeweilige dogmatische Position und die historische Auffassung.« (Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1995, 5). Deswegen werden wir noch im Rahmen der Vorüberlegungen Pannenberg's Standort umreißen. Er macht uns die »Auswahl« (STh 1,8) verständlich.

Entwicklung der Trinitätslehre können nicht einfach nur gesammelt und chronologisch aneinander gereiht werden. Pannenberg würde so zu einem kenntnisreichen Arbeiter im Steinbruch der Patristik verkümmern. Die herausgeschlagenen Blöcke stünden sinnlos nebeneinander. Gänzlich außerhalb des Gesichtsfeldes bliebe der Tempel der Wahrheit, den Pannenberg aus dem Wertvollsten dieses Steinbruchs errichten will. Mit anderen Worten: Pannenberg's Rekonstruktion der Trinitätslehre der alten Kirche läßt sich gar nicht darstellen, ohne gleichzeitig auch seine eigene Trinitätslehre darzustellen. Natürlich ist es nicht erforderlich, diese vollständig und in allen Einzelheiten darzustellen, aber es muss doch deutlich werden, zu welchem Ganzen die Blöcke gefügt werden. Daher beginnen wir mit einer allgemeinen Beschreibung der Sicht Pannenberg's auf die trinitarischen Lehraussagen des vierten Jahrhunderts. Auf diese Weise bekommen wir eine erste Vorstellung von seinem Standpunkt, von seiner Perspektive und auch schon von seinem Tempel der christlichen Gotteslehre.

2.1.2. Allgemeine Beschreibung des Standortes Pannenberg's

Pannenberg steht auf dem Boden des altkirchlichen Trinitätsdogmas. Er übernimmt dessen Grundaussage: ein Wesen in drei Hypostasen oder Personen. Seine Kritik an diesem Dogma wird noch zur Sprache kommen. Dennoch weiß er sich in einem sehr grundsätzlichen Sinne eins mit ihm. Denn er unterscheidet Wesen und Person und vertritt eine »Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens in der Dreiheit der Personen« (STh 1,354). Er spricht von »drei Personen« (STh 1,347) und der »Einheit des göttlichen Wesens« (STh 1,365) oder von »der Einheit der göttlichen Liebe [= des göttlichen Wesens] und der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist« (STh 1,459). Das ist die Grundstruktur des altkirchlichen Trinitätsdogmas. Seine Auseinandersetzung mit ihm findet also auf dem Boden eines grundsätzlichen Einverständnisses mit ihm statt.²³

Sein Urteil über das Dogma des vierten Jahrhunderts hat zwei Seiten. Erstens eine positive: Demnach ist die »Herausbildung der Überzeugung von einer Dreiheit göttlicher Hypostasen und ihrer Homousie« das »in der Logik des Sachverhalts begründete Resultat seiner Auslegungsgeschichte.« »Die Traditionsgeschichte der christlichen Theologie kann sehr wohl unter der Leitung des Geistes Christi diesen Sachverhalt [der Homousie des Sohnes mit dem Vater] richtig entfaltet haben ... Die Beziehungen zwischen der Person Jesu, dem Vater und dem Geist können sich als nicht nur geschichtliche, heilsökonomische, sondern darin zugleich das ewige Wesen Gottes kennzeichnende Beziehungen erweisen.« (STh 1,334). Zweitens eine negative: Auf der Grundlage der Herausbildung einer Dreiheit göttlicher Personen wurde die Einheit zunehmend zum Problem. Und zwar zum einen »die Einheit der drei Personen in dem einen Gott« (STh 1,361): »Um so schwieriger wurde es, die

²³ Pannenberg erwähnt Ausbrüche aus dieser Struktur. Es wird aber deutlich, dass er ihnen gegenüber ein distanzierendes Verhältnis einnimmt. Nach Walter Kasper hat man die Lehre von dem einen Gott »als Lehre von Gott dem Vater zu entfalten« (STh 1,354). Michael Schmaus hat »die Aussagen über Wesen und Eigenschaften des einen Gottes im Zusammenhang mit der Person des Vaters« behandelt (STh 1,330).

Dreiheit von Vater, Sohn und Geist als Ausdruck eines und desselben göttlichen Wesens zu verstehen. Es ist nicht die Dreiheit, sondern die Einheit des trinitarischen Gottes, die seit der Durchsetzung des Dogmas von Nicaea und Konstantinopel im 4. Jahrhundert das zentrale Problem der christlichen Trinitätstheologie gebildet hat.« (STh 1,370). »So läßt sich schwerlich behaupten, daß die Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Einheit des göttlichen Wesens im Prozeß der Auseinandersetzung um das Dogma von Nicaea und um die volle Gottheit des Sohnes und des Geistes eine hinreichende Klärung gefunden hätte.« (STh 1,305).²⁴ Zum anderen ging auch »die Einheit der immanenten und ökonomischen Trinität« (STh 1,482) verloren: »Die Behauptung der Offenbarungstrinität impliziert ... die der Wesenstrinität ... Dieser Sachverhalt läßt den Gang der geschichtlichen Entwicklung der Trinitätslehre in der Patristik von der Erkenntnis der Offenbarung des Vaters im Sohne durch das Zeugnis des Geistes hin zur Lehre von der ewigen Homousie von Vater, Sohn und Geist in der Einheit des ewigen Wesens Gottes prinzipiell als sachgerecht erscheinen.« (STh 1,360). Allerdings ist auch verständlich, »daß im vorläufigen Ergebnis dieser Interpretationsgeschichte, also mit dem Dogma von Nicaea 325 und Konstantinopel 381, der Gedanke der ewigen Wesenstrinität sich von seinem geschichtlichen Boden ablöste ...« (STh 1,360). Beide Gestalten der Einheit sind im Denken Pannenberg's eng aufeinander bezogen: »Die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen muß zugleich den Grund des Unterschiedes und der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität in sich enthalten.« (STh 1,361f).

Der Grundstruktur der altkirchlichen Trinitätslehre und dem Urteil Pannenberg's entsprechend gliedern wir unsere Darstellung in zwei Teile. Zuerst wenden wir uns der Dreiheit zu und anschließend der Einheit. Der zweite Teil ist wiederum zweigeteilt. Zuerst geht es um die Einheit der Personen, dann um die von immanenter und ökonomischer Trinität. Im Hinblick auf die Dreiheit werden wir darauf achten können, welche Gedanken der alten Kirche Pannenberg übernimmt und welche Vorstellungen sie nach Pannenberg's Überzeugung zu recht ausgeschieden hat. Im Hinblick auf die Einheit hingegen werden wir darauf achten können, welche Konstruktionen der alten Kirche die Vorstellung der Einheit nahelegen sollen und warum sie ungenügend sind.

2.2. Die Dreiheit der Personen

2.2.1. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Ausgangspunkt

Die Trinitätslehre muss »von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus« ausgehen (STh 1,326).²⁵ Ihr Ausgangspunkt ist also die Offenbarung. Aus ihr ist

²⁴ Das Problem der Einheit der Gottheit war in den Interpretationen der Kappadokier ungelöst geblieben (STh 1,351 Anm. 197).

²⁵ »Eine Begründung der Trinitätslehre muß ... ausgehen von der Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist im Offenbarungsgeschehen in Erscheinung treten und sich zueinander verhalten. Darin liegt das sachliche Recht der Forderungen nach einer Begründung der Trinitätslehre aus dem Offenbarungszeugnis der Schrift bzw. aus der Heilsökonomie.« (STh 1,325). In dieser Aussage muss die Unterscheidung von »Offenbarungsgeschehen« und »Offenbarungszeugnis« mitgehört werden. Vgl. dazu

vor allem die Dreiheit ersichtlich: »Die personalen Unterschiede zwischen Vater, Sohn und Geist ... sind für unsere Erkenntnis nur in der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus zugänglich.« (STh 1,466). »Verborgenen sind nicht die trinitarischen Unterschiede von Vater, Sohn und Geist. Diese Unterschiedenheit kennzeichnet gerade die im Offenbarungsgeschehen sich erschließende göttliche Wirklichkeit ...« (STh 1,368f).²⁶ Dieser Grundüberzeugung folgend beginnt Pannenberg das 5. Kapitel über den trinitarischen Gott mit einer vergleichsweise ausführlichen biblischen Exegese. Aus ihr wird die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist ersichtlich. Im Falle der Trinitätslehre vollzieht der systematische Gang somit den historischen nach. Denn »wie der historische Weg der Ausbildung der Trinitätslehre in der christlichen Theologie seinen Anfang nahm von der Botschaft und Geschichte Jesu, sowie von der Christusverkündigung der Apostel«, so muss »eine systematische Begründung und Entfaltung der Trinitätslehre ebenso von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehen« (STh 1,326).²⁷

2.2.2. Die wechselseitigen Selbstunterscheidungen der göttlichen Personen

Die geschichtliche Offenbarung Gottes ereignete sich in Jesus. Somit ist er der Ausgangspunkt der Trinitätslehre: »Die Geschichte Jesu als des Sohnes« ist »der

auch W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, in: Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 11-21. Unter einem historischen Gesichtspunkt kann das Geschehen nicht mit dem Zeugnis identisch sein. Diese Einsicht macht einen Teil der »Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie« aus (a.a.O., 13).

²⁶ Das Zitat hat eine interessante Fortsetzung: »Verborgenen sind nicht die trinitarischen Unterschiede von Vater, Sohn und Geist. Diese Unterschiedenheit kennzeichnet gerade die im Offenbarungsgeschehen sich erschließende göttliche Wirklichkeit. Verborgenen ist aber die Einheit des göttlichen Wesens in dieser seiner Unterschiedenheit.« (STh 1,368f). Für Pannenberg ist also im Neuen Testament die Dreiheit offenbar und die Einheit verborgen.

²⁷ Indem Pannenberg die Trinität in der Offenbarung begründet sieht und von daher die Lehre vom dreieinigen Gott entfalten will, distanziert er sich von den traditionellen Versuchen einer Herleitung der Dreiheit aus der Einheit des göttlichen Wesens (STh 1,362; vgl. auch 1,417). Am Anfang steht nicht die Einheit, aus der die Dreiheit deduktiv gewonnen wird, sondern gerade umgekehrt die Dreiheit, die dem Systematiker anschließend als Einheit »verständlich« (STh 1,466) wird. Dementsprechend behandelt Pannenberg zuerst den trinitarischen Gott (im 5. Kapitel) und erst danach die Einheit des göttlichen Wesens (im 6. Kapitel). Vgl. auch Paul Althaus: »Andererseits läßt sich die ewige Dreifaltigkeit auch nur von der geschichtlichen her begründen, nicht apriorisch aus dem Wesen des Geistes als Selbstbewußtsein (Augustin, Melancthon, neuerdings etwa A. Schlatter) oder der Liebe (Augustin, Richard von St. Victor, einige Dogmatiker des 19. Jahrhunderts).« (Die christliche Wahrheit, Bd. 2, Gütersloh 1948, 518). Oder Otto Kirn: »Ruht demnach die christliche Trinitätslehre ganz und gar auf der Offenbarung und bezieht sich ihr religiöses Verständnis immer auf diese zurück, so kann man die immanente Trinität mit Recht als Grenzbegriff bezeichnen. Wir können dem offenbarenden Thun Gottes nachblicken und es mit seinem ewigen Wesen verknüpfen, aber wir können es nicht aus diesem als einen denknöwendigen Prozeß a priori konstruieren. Unser Weg geht darum immer nur von der Offenbarungstrias zur Einheit, während wir nicht umgekehrt die Dreiheit durch logische oder metaphysische oder moralische Konsequenz aus der Einheit entwickeln können.« (RE XX (1908) 123).

Ausgangspunkt für die Begründung der trinitarischen Unterschiede« (STh 1,297). Mit der »Geschichte Jesu als des Sohnes« ist ein Verhältnis gegeben: das »Sohnesverhältnis« (STh 1,331). Damit rückt der Begriff des Verhältnisses in den Mittelpunkt der Entfaltung der Trinitätslehre. Das heißt: Die oben geforderte Begründung dieser Lehre aus »der Offenbarung Gottes in Jesus Christus« muss »vom Verhältnis Jesu zum Vater« ausgehen (STh 1,331). Daher ist die Trinitätslehre eine »Auslegung des Verhältnisses Jesu zum Vater und zu dessen Geist« (STh 1,332).²⁸

Die »konkrete Gestalt der trinitarischen Relationen« oder Verhältnisse ist die »wechselseitige Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist« (STh 1,335; vgl. auch 1,347). Schon altkirchliche Theologen haben diese Begründung der hypostatischen Unterschiedenheit gesehen: Denn »Tertullian und nach ihm Origenes haben geltend gemacht, daß der Sohn sowohl den Vater als auch den Geist als einen jeweils ›anderen‹ von sich unterschied« (STh 1,296). »Die Selbstunterscheidung des Sohnes einerseits von Vater, andererseits vom Geist wird damit als Basis für die Behauptung einer dreifachen Unterschiedenheit in der Gottheit erkennbar.« (STh 1,297).²⁹

Doch die alte Kirche hat die Selbstunterscheidung als Möglichkeit zur Konstitution der trinitarischen Personen nicht aufgegriffen. Stattdessen sollten unterschiedliche Wirkungskreise die Personen voneinander abgrenzen: »Die Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts hatte eine Begründung für die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen durch die Vorstellung dreier verschiedener Wirkungskreise von Vater, Sohn und Geist zu geben versucht.« (STh 1,303). Pannenberg erwähnt diesbezügliche Versuche. So konnte Irenäus »die Offenbarung des Geistes der Prophetie, die des Sohnes der Inkarnation und die des Vaters der künftigen Vollendung zuordnen ... (adv. haer. IV,20,5).« Und nach Origenes »wirkt Gott Vater im All und also in jeglichem Seienden, der Sohn nur in den vernünftigen Geschöpfen und der Geist nur in den Geheiligten, also in der Kirche (princ. I,3,5-8).« (STh 1,295). Allerdings sind die Hypostasen nach diesem Verfahren nicht unterscheidbar. Pannenberg urteilt: »So scheinen Gott Vater, Sohn und Geist, vor allem aber die beiden letzteren, von ihren Funktionen her nicht eindeutig unterscheidbar zu sein« (STh 1,295).

²⁸ Siehe auch die folgende Formulierung Pannberg's: Die Trinitätslehre ist »als Explikation der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu verstehen und zu entfalten« (STh 1,281).

²⁹ Auch Wilfried Joest spricht von »Selbstunterscheidung«: Die »Selbstbewegung Gottes« »ist auch Bewegung in Gott selbst, Bewegung, in der Gott eine Selbstunterscheidung vollzieht. Indem Gott als der Vater der Ursprung der Sendung des Sohnes ist und bleibt, unterscheidet er sich in seinem Sein über uns und allem von seinem Sein mit uns als der Sohn. Indem er der Ursprung der Spendung des Heiligen Geistes ist, unterscheidet er sich als der Vater von der wirksamen Gegenwart in uns als der Geist; und in seinem Wirken in uns unterscheidet er sich auch von seinem Sein mit uns als der Sohn, dem uns dieses Wirken entgegenträgt.« (Dogmatik, Bd. 1, 1995, 337). Bei Joest ist der Vater das Subjekt der Selbstunterscheidung. Bei Pannenberg ist jedoch zunächst der Sohn ihr Subjekt, denn der Ausgangspunkt der Trinitätslehre ist die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Von diesem Zugang aus weitet sich dann allerdings die Selbstunterscheidung und wird zu einer wechselseitigen.

In der alten Kirche wurden die Personen aber auch schon durch die zwischen ihnen bestehenden Relationen unterschieden. Dabei handelte es sich ausschließlich um Ursprungsrelationen. Der Vater allein galt als ursprungslos (STh 1,338). Der Sohn hingegen wurde vom Vater gezeugt und der Geist vom Vater (und vom Sohn)³⁰ gehaucht.³¹ Nach Pannenberg sind diese klassischen Ursprungsrelationen jedoch als ein »vereinfachte[s] Verständnis« (STh 1,349) eines in Wahrheit viel »reicher strukturierten Beziehungsgeflecht[s]« (STh 1,348) zu beurteilen. Vor allem schließt »die Ordnung des Ursprungs« »Wechselseitigkeit« aus (STh 1,339): Ein Mangel, »der die trinitätstheologische Terminologie in Ost und West gemeinsam belastet hat«, besteht darin, »daß die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist ausschließlich als Ursprungsbeziehungen verstanden wurden. Mit dieser Auffassung konnte der Gegenseitigkeit in den Beziehungen von Vater, Sohn und Geist nicht Rechnung getragen werden.« (STh 1,347). Daher gilt: »Die als wechselseitige Selbstunterscheidung bestimmten Relationen ... lassen sich nicht auf Ursprungsrelationen ... reduzieren« (STh 1,348).

Mit der Selbstunterscheidung ist der Begriff der Person gegeben. Die Selbstunterscheidung ist ein Akt: A unterscheidet B von sich selber als einen anderen (vgl. STh 1,336). Dieser Akt macht A zu einem »Aktzentrum«. So gelangt Pannenberg von der Selbstunterscheidung zum Aktzentrum: »Wenn die trinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist die Form wechselseitiger Selbstunterscheidungen haben«, dann müssen sie »als Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren aufgefaßt werden.« (STh 1,347). Aus Pannenberg's Anmerkung zu dieser Stelle geht zudem hervor, dass der Begriff des selbständigen Aktzentrums und der des Subjekts bedeutungsgleich sind. Mit beiden Begriffen ist die Vorstellung des Handelns verbunden. Im Falle des Aktzentrums ist sie schon im Wort enthalten. Und auch im Falle des Subjekts denkt Pannenberg an »ein handelndes Subjekt« (STh 1,416). Mit der Betonung der Selbständigkeit des Aktzentrums wendet sich Pannenberg gegen die Deutung von Vater, Sohn und Geist »als verschiedene Seinsweisen eines einzigen göttlichen Subjekts« (STh 1,347; vgl. auch 1,364).³² So ist mit der Selbstunterscheidung also auch der Subjektbegriff gegeben: Das Moment »der gegenseitigen Selbstunterscheidung« nötigt dazu, »am Subjektbegriff

³⁰ Zum filioque äußert sich Pannenberg in STh 1,344-347: Dem Gedanken Augustins, »daß der Geist von beiden, vom Vater und vom Sohne ausgehe, wird man jedoch nicht folgen können.« (STh 1,344). Er ist »dem Zeugnis der Schrift nicht angemessen.« (STh 1,345). »Die Unangemessenheit besteht darin, daß dieser Gedanke in der Terminologie einer Ursprungsrelation formuliert wurde.« (STh 1,346).

³¹ Gregor von Nazianz nannte als Eigentümlichkeiten der Hypostasen die »Unerzeugtheit« (agennesia) für den Vater, die »Erzeugung« (gennesia) für den Sohn und das »Ausgehen« (ekporeusis) für den Heiligen Geist (or 25,16; 31,8). Die Dreiheit beruht sonach auf innergöttlichen Relationen (or 31,9). (HDThG I,201).

³² Den Vorschlag von Isaak August Dorner und daran anknüpfend von Karl Barth, von »Seinsweisen« statt von Personen zu sprechen, lehnt Pannenberg ab (STh 1,322). Ebenso »Rahners Ablehnung der Annahme von drei Subjektivitäten in Gott ... zugunsten der Vorstellung eines einzigen sich selbst mitteilenden göttlichen Subjekts.« (STh 1,335).

festzuhalten« (STh 1,347 Anmerkung 186). Und dieser Begriff ist schließlich mit dem der Person identisch (siehe STh 1,364).³³

Die Gewinnung des Personbegriffs aus einer Beziehung (nämlich der wechselseitigen Selbstunterscheidung) bedeutet, dass die Person ihre ganze Eigentümlichkeit aus ihr erhält. Die Person wird in ihrer Bestimmtheit durch das Beziehungsgeflecht konstituiert. Das hat schon die alte Kirche so gesehen: »Daß die Beziehungen zwischen den Personen für ihr Personsein konstitutiv sind, hat schon die altkirchliche Relationslehre gesehen.« (STh 1,462). Die Trinitätstheologie behauptet seit Athanasius von den trinitarischen Relationen: »Sie konstituieren die unterschiedlichen Eigentümlichkeiten der drei Personen.« (STh 1,348). »Athanasios hatte den Gesichtspunkt entwickelt, daß bereits die Vorstellung der einzelnen Personen für sich ihre Beziehungen zu den andern implizieren, ohne diese Beziehungen also gar nicht gebildet werden kann. Am einleuchtendsten war ihm das im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Vater und Sohn gelungen. Daß der Vater ohne den Sohn nicht als Vater gedacht werden kann, war sein entscheidendes Argument für die volle Gottheit des Sohnes gewesen. Auf das Verhältnis des Vaters zum Geist wurde diese Argumentation in den Briefen an Serapion übertragen, obwohl sie hier aus dem Vaternamen nicht mit derselben Evidenz entwickelt werden konnte. Erst daraus, daß der Vater Gott ist, gewann das Argument seine Überzeugungskraft, daß er nie ohne seinen Geist gedacht werden kann.« (STh 1,303f). Nach Augustin kann es sich bei der Dreiheit der Personen weder um substantielle noch um akzidentelle Verschiedenheit handeln. »Die schon von den kappadokischen Vätern im Anschluß an Athanasios entwickelte Bestimmung der trinitarischen Unterschiede durch den Relationsbegriff übernahm Augustin jedoch, und zwar in dem Sinne, daß die Verschiedenheiten der ›Personen‹ lediglich durch ihre Relationen zueinander bedingt sind.« (STh 1,309).

2.2.3. Der ewige Sohn und die Überwindung des Subordinationismus

Nach Pannenberg gehört der Gottessohn »schon von Ewigkeit her an die Seite Gottes« (STh 1,288). Allerdings brauchte mit der Präexistenzvorstellung, die in Gestalt der Sendung des Sohnes in die Welt schon bei Paulus nachweisbar ist (Gal 4,4; Röm 8,3), »noch keineswegs die spätere kirchliche Auffassung von der vollen Gottheit des Sohnes verbunden zu sein.« (STh 1,289). Erst die Anwendung des Kyriostitels »auf den zum Messias erhöhten Jesus« (STh 1,289)

³³ Nach STh 1,364 konnte der Begriff der Person bisher »nur vorläufig« eingeführt werden. Dabei verweist Pannenberg auf Anmerkung 186 (siehe STh 1,347). Dort aber sprach er vom »Subjektbegriff«. Demnach scheint er beide Begriffe einigermassen synonym zu verwenden. Daher kann er in STh 1,457f Vater, Sohn und Geist jeweils als »Subjekt« bezeichnen. Jedoch liegt beim Subjektbegriff der Akzent stärker auf dem Handeln. In seinem Aufsatz »Person und Subjekt« (in: Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 80-95) unterscheidet er deutlicher. Dort schreibt er: »Keine der trinitarischen Personen hat ihr Wesen aus und durch sich selbst, wie es der moderne Begriff des Subjekts impliziert ... Person im Sinne der Trinitätslehre und Subjekt im Sinne der Entwicklung, die vom Begriff der Hypostasis zur transzendentalphilosophischen Subjektivität führt, sind nicht dasselbe.« (a.a.O., 85).

»impliziert die volle Gottheit des Sohnes« (STh 1,290). Doch auch aus dem Kyriostitel entwickelt Pannenberg den ewigen Sohn im Grunde nicht. Vielmehr geht er von Jesu Verhältnis zum Vater aus. Der ewige Sohn ist eine wichtige Implikation dieses Verhältnisses: »... der ewige Sohn ist ... ein Aspekt an der menschlichen Person Jesu, und entscheidend für sein Hervortreten ist die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater ... Darum ist die Selbstunterscheidung vom Vater auch konstitutiv für den ewigen Sohn in seiner Beziehung zum Vater.« (STh 1,337f)³⁴. Jesus offenbart Gott als den Vater. Das bedeutet für Pannenberg: Gott muss immer schon einen Sohn gehabt haben. Denn das Christusgeschehen wird ausschließlich als Offenbarungsgeschehen verstanden. Und unter dieser Voraussetzung gilt: »So wie Gott sich offenbart, so ist er in seiner ewigen Gottheit.« (STh 1,327)³⁵. Offenbart er sich als Vater, so muss er auch in seiner ewigen Gottheit Vater sein und folglich von Ewigkeit her einen Sohn haben. Bereits Athanasius hatte argumentiert: Der Vater wäre nicht Vater ohne den Sohn und war daher nie ohne den Sohn (STh 1,297). Als entscheidendes Argument gegen die Arianer formulierte er, »daß der Vater nicht Vater wäre ohne den Sohn.« (STh 1,339).

Sieht man in drei gleichgeordneten Hypostasen das sachgerechte Ziel, auf das alles trinitarische Denken zusteuern muss, dann erscheinen der Sabellianismus und der Subordinatianismus als die beiden Ungeheuer zur rechten und zur linken Seite der Seeleute. Diese ungeheuerlichen Vorstellungen behalten ihren Einfluss auf das Schiff, solange die Seeleute daran festhalten, dass der Vater die Quelle der Gottheit des Sohnes und des Geistes sei.³⁶ Sowohl die griechische Patristik als auch die westliche Theologie halten in der einen oder anderen Form daran fest. Deswegen tendieren sie »einerseits zur Subordination der Gottheit von Sohn und Geist unter die des Vaters, andererseits zur Reduktion dieser beiden Personen auf den Vater als alleiniges Subjekt der Gottheit.« (STh 1,330).³⁷ Die altkirchlichen Theologen wurden allerdings mit dem Sabellianismus besser fertig als mit dem subordinatianischen Strudel, dem sie nur schwer und letztlich doch nicht vollständig entkommen konnten.

Die Vorstellung eines ewigen Sohnes, »eines Wesens mit dem Vater«, ihm vollkommen gleichrangig, verträgt sich naturgemäß nicht mit einer wie auch immer gedachten Subordination des Sohnes unter dem Vater. Der Sieg der Homousie muss daher zum vollständigen Untergang des Subordinatianismus

³⁴ Vgl. auch: »Seine [= Gottes] Offenbarung in der Welt durch den Sohn ... offenbart den ewigen Sohn, in Beziehung zu dem der Vater von Ewigkeit her sein Dasein als Vater hat.« (STh 1,388).

³⁵ Vgl. auch: »Daß alles das, was eschatologisch offenbar werden wird, in der verborgenen Welt Gottes, im Himmel, bereits Gegenwart ist, entspricht einer allgemeinen Regel apokalyptischer Vorstellungsweise.« (STh 1,289).

³⁶ Pannenberg: »Jede Ableitung der Pluralität der trinitarischen Personen aus einem Wesensbegriff des einen Gottes, sei es als Geist oder als Liebe, führt also in die Schwierigkeiten hier des Modalismus, dort des Subordinatianismus.« (STh 1,325).

³⁷ Vgl. auch: »Diese traditionellen Wege zur Begründung der Dreiheit der Personen aus der Einheit des Vaters oder des göttlichen Wesens sind heute nicht mehr gangbar, weil sie entweder in den Subordinatianismus oder in den Sabellianismus führen.« (STh 1,362).

führen. Doch das altkirchliche Denken konnte mit der nizänischen Formel nur schwer wesenseins werden. Denn es hatte mit der philosophischen Hypostasenlehre auch den Gedanken der Stufung des Seins übernommen.³⁸ Daher verwundert es nicht, dass das Homousios zwischenzeitlich sogar ausgeschieden und durch die biblizistisch-homöische Formel ersetzt wurde.³⁹ Und selbst als das altkirchliche Denken das so schwer annehmbare homousios am Ende doch noch adoptierte, blieb in Gestalt der Ursprungsbeziehungen ein Hauch von Subordinatianismus zurück. Erst Pannenberg's Ersetzung dieser Beziehungen durch wechselseitige stellt die späte Vollendung des homousischen Siegeszuges dar.

Der entscheidende Anstoß zur Ausbildung der Trinitätslehre ging von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts aus. Sie vollzogen »die Identifikation des Logos mit Jesus«. Das führte »schließlich zur Überzeugung von der vollen Gottheit des Logos« (STh 1,301).⁴⁰ Zunächst aber führte es noch keineswegs zur Überwindung des Subordinatianismus. Denn in den Anfängen der Logoschristologie stand »der Gedanke seiner Einheit mit dem Vater durch Herkunft von ihm im Vordergrund des Interesses.« Und damit war - wollte man den Ditheismus vermeiden - der Subordinatianismus verbunden: »War mit dem Hervorgang des Logos nicht eine Zweideutigkeit gegeben, durch die entweder der Logos vom Vater unterschieden und an die Seite der Geschöpfe gewiesen war oder aber der Monotheismus preisgegeben wurde?« (STh 1,302).

Der Subordinatianismus begegnet in der Frühzeit der trinitarischen Lehrbildung bei vielen Theologen. Bei Irenäus begegnet er der Sache nach, »wenn von Sohn und Geist als den beiden ›Händen‹ Gottes die Rede ist, deren er sich schon bei der Schöpfung bedient habe ... Den Ausdruck ›Monarchie‹ hat Irenäus allerdings noch nicht verwendet.« (STh 1,298f). Bei Tertullian spielte er dagegen eine bedeutende Rolle. Der Unterschied seiner Auffassung gegenüber derjenigen der modalistischen Monarchianer war - wie Pannenberg mit Adolf von Harnack feststellt - »nur ein gradueller«, weil für beide Seiten ›die Selbstentfaltung Gottes zu mehreren Hypostasen durchaus noch offenbarungsgeschichtlich bedingt ist«. (STh 1,299). »Erst durch die Lehre des Origenes, daß der Logos oder Sohn vom Vater ›ewig‹ gezeugt wird, ist der Gedanke einer von Ewigkeit her bestehenden Dreieit in Gott erreicht worden. Aber auch bei Origenes blieb diese Vorstellung noch mit einer Inferiorität des Sohnes als

³⁸ »Damit ist auch schon auf ein letztes, wirkungsgeschichtlich wohl wichtigeres Merkmal der plotinischen Hypostasenlehre hingewiesen, nämlich darauf, daß der Hypostasisbegriff nunmehr fest mit dem Gedanken der Stufung des Seins verknüpft ist.« (HDTHG I,127).

³⁹ Wolf-Dieter Hauschild bezeichnet die Homöer als »eine konservative Gruppe«, »welche die umstrittene ontologische Reflexion biblizistisch überwinden wollte durch Verständigung auf das elementare Schlagwort: Der Sohn sei als Gott aus Gott dem Vater gleich gemäß den biblischen Aussagen« (homoios kata tas graphas) (Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1995, 36).

⁴⁰ Durch diese »Identifikation des Logos mit Jesus« (STh 1,301) entstand aber auch eine »personalistische Logoslehre« (Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1995, 9). Vgl. auch HDTHG I,76: »Bei Justin ... handelt es sich um eine personale Logoschristologie«.

›Geschöpf‹ gegenüber den Vater verbunden.« (STh 1,299). »Die Arianer haben diese Inferiorität sogar besonders betont« (STh 1,299). Erst Athanasius überwand den Subordinationismus im Zuge seiner Verteidigung der Homousie wirklich.

Jedoch war er damit noch immer nicht endgültig überwunden. Denn die kappadokischen Väter griffen für die ontologische Frage nach der Konstitution der Personen »auf den alten Gedanken zurück, daß der Vater Quelle und Prinzip der Gottheit sei, Sohn und Geist ihre Gottheit und damit zugleich ihre Einheit mit dem Vater also vom Vater empfangen, während der Vater allein ursprungslos ist.« Mit genau diesem Gesichtspunkt aber war »der Subordinationismus in den vornicaenischen Auffassungen von der Trinität verbunden« (STh 1,304). Der Rückgriff auf den Vater als Ursprung und Quelle der Gottheit »bedeutet einen Rückfall in den Subordinationismus, weil der Gesichtspunkt der wechselseitigen Bestimmtheit der Eigenart der Personen nicht zu dem Gedanken einer ebenso wechselseitigen ontologischen Konstitution ihres Personseins weitergebildet, sondern im Sinne von Ursprungsbeziehungen gedeutet wurde, von denen streng genommen nur in bezug auf Sohn und Geist als konstitutiv für ihr Personsein gesprochen werden konnte, wenn doch der Vater als Ursprung und Quelle der Gottheit galt.« (STh 1,305). So blieb der Subordinationismus dem altkirchlichen Denken in Gestalt der Ursprungsbeziehungen erhalten. Die Homousie konnte den Kosmos dieses Denkens nicht bis zur letzten Konsequenz umstrukturieren.⁴¹

2.2.4. Der Vater als Hypostase im Unterschied zum göttlichen Wesen

Die Homousie des Sohnes oder genauer die Deutung derselben durch die kappadokischen Väter erfasste auch das Verständnis des Vaters. Basilius von Cäsarea betonte sowohl die Dreiheit der Hypostasen als auch die Einheit des Wesens. »Hypostasis« diente ihm zur Aussage des je Einzelnen von Vater, Sohn und Geist; »usia« hingegen zur Aussage des Gemeinsamen ihrer Gottheit. Diese Unterscheidung veränderte die Stellung des Vaters im Gefüge der Dreieinigkeit. Denn »im Neuen Testament steht das Wort ›Gott‹ fast ausnahmslos für den Vater«.⁴² Demnach ist der Vater der eine Gott. Und das ältere Denken, das in ihm die Quelle der Gottheit sah, ist von Neuen Testament her durchaus nachvollziehbar. Doch die Homousie, diese mächtige Notbremse gegen die Geschöpflichkeit des Sohnes, erzwang eine Umstrukturierung des Denkens. Der Vater konnte nicht mehr der eine Gott sein. Das Wesen des Vaters konnte nicht mehr das Wesen des einen Gottes sein. Aussagen über das

⁴¹ Mit dem Festhalten am Vater als Ursprung der Gottheit hängt auch der ostkirchliche Einspruch gegen das filioque zusammen: »Die Behauptung des Hervorgehens des Geistes aus Vater und Sohn würde in Gott zwei Ursprünge setzen; Ursprung innerhalb der Gottheit kann aber allein der Vater sein.« (Wilfried Joest, Dogmatik, Bd. 1, Göttingen 1995, 327).

⁴² STh 1,354. Siehe auch STh 1,330: Die »neutestamentlichen Schriften« haben den Vater »wie selbstverständlich im Blick«, »wenn sie von Gott schlechthin sprechen.« Pannenberg bezieht sich hier auf Karl Rahner: »Gott« als erste trinitarische Person im Neuen Testament, in: Zeitschrift f. kath. Theologie 66, 1942, 71-88.

Wesen des einen Gottes ließen sich nicht mehr als Unterpunkte unter den Aussagen über den Vater subsumieren.⁴³ Denn »der Vater war nun selber nur eine der drei Personen in Gott im Unterschied zur Einheit des göttlichen Wesens.« (STh 1,308). Der Vater war nun selber zu einem Unterpunkt des Wesens des einen Gottes geworden.⁴⁴

Das dem altkirchlichen Denken gegen seine eigene Zuspitzung in Gestalt des Arianismus verabreichte Heilmittel hatte also bedenkliche Nebenwirkungen. Die oben genannte ist nur die eine. Eine andere ist die Tendenz zum Tritheismus. Dennoch ist es nach Pannenberg »nicht gerechtfertigt, den Namen ›Vater‹ außer auf die erste Person der Trinität auch auf den dreieinigen Gott insgesamt zu beziehen.« (STh 1,353). Doch den Bezug auf »den dreieinigen Gott« verlangt das Neue Testament auch gar nicht, wohl aber den Bezug auf »Gott schlechthin« (STh 1,330). Doch auch dieser Schritt scheint unvollziehbar zu sein. Denn es drohen der Subordinationismus und die Reduktion des Dreipersonengottes auf ein einziges Subjekt. Dazu Pannenberg: »... bei der Identifikation des Vaters im Unterschied zu Sohn und Geist mit dem göttlichen Wesen selber, war die Konsequenz unvermeidlich, Sohn und Geist als dem höchsten Gott untergeordnete Hypostasen gelten zu lassen« (STh 1,308). Zwar lege es der neutestamentliche Befund nahe, »die Aussagen über die Gottheit des Sohnes und des Geistes von der Gottheit des Vaters her zu verstehen.« Aber »im Hinblick auf die Bewältigung dieser systematischen Aufgabe« ergeben sich Probleme »angesichts der Tendenz der traditionellen Auffassungen einerseits zur Subordination der Gottheit von Sohn und Geist unter die des Vaters, andererseits zur Reduktion dieser beiden Personen auf den Vater als alleiniges Subjekt der Gottheit.« (STh 1,330). So scheint also die Konsequenz der Homousie des Sohnes, nämlich das Verständnis des Vaters als Hypostase im Unterschied zum göttlichen Wesen, das kleinere Übel gegenüber den schrecklichen Abgründen des trinitarischen Denkens zur rechten und zur linken Seite zu sein.

2.2.5. Die hypostatische Verselbständigung des Geistes

Der Vater kann nicht zugleich Wesen und Hypostase sein. Der Geist aber kann es: »Geist und Liebe machen einerseits das gemeinsame Wesen der Gottheit aus und treten andererseits im Heiligen Geist als selbständige Hypostase hervor.«

⁴³ Pannenberg weist auf Michael Schmaus hin, der dies tut: »Die Tatsache, daß das Wort ›Gott‹ im Neuen Testament ›fast ausschließlich die erste göttliche Person, den Vater, meint‹, hat M. Schmaus (Katholische Dogmatik I, 3. Aufl. 1948, 334, vgl. 337) dazu veranlaßt, die Aussagen über Wesen und Eigenschaften des einen Gottes im Zusammenhang mit der Person des Vaters zu behandeln.« (STh 1,330).

⁴⁴ Dennoch ließ sich die Gleichsetzung des Vaters mit dem Wesen nicht vollkommen aufheben. Die scholastische und die altprotestantische Theologie unterschieden »einen Gebrauch des Vaternamens im Hinblick auf die göttliche Wesenheit (essentialiter) von der Bezeichnung der ersten Person der Trinität durch diesen Namen (personaliter).« (STh 1,354).

(STh 1,463)⁴⁵. Im Folgenden soll einiges zum Geist »als eigene hypostatische Größe« (STh 1,293) gesagt werden. Zum Geist als Wesen äußern wir uns später. Es war schwierig, »den Geist als selbständige Größe einerseits vom Vater, andererseits vom Sohn zu unterscheiden.« (STh 1,293). Doch mit der Patristik erblickt Pannenberg die biblische Grundlage für diese Unterscheidung vor allem in der johanneischen Rede vom »anderen Parakleten«: »Bei Lukas wie bei Paulus ist die hypostatische Eigenständigkeit des Geistes einerseits gegenüber dem Vater, andererseits gegenüber dem Sohn noch wenig ausgebildet. Sie tritt entschieden erst bei Johannes hervor: Der johanneische Christus unterscheidet den Geist von sich als einen ›anderen‹ Anwalt (Parakleten), den der Vater senden wird (Joh 14,16). Darauf gründete schon die Patristik ihre Aussagen über die hypostatische Eigenständigkeit des Geistes.« (STh 1,342; vgl. auch 1,294). Pannenberg weist auf Aussagen von Tertullian und Origenes hin.⁴⁶

In »der Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts« »ist die Unterscheidung von Sohn und Geist noch« »in vieler Hinsicht unklar geblieben.« »Diese Unklarheiten bezogen sich einerseits auf die Zuordnung zur Weisheit«, andererseits auf die Frage, »welche spezifischen Aktivitäten einerseits dem Sohn, andererseits dem Geist zugeordnet werden sollten«. Sowohl der Sohn als auch der Geist wurden mit der Weisheit identifiziert: »Theophilus von Antiochien (ad Autol. II,15 u.ö.) und Irenäus (adv. haer. IV,20,1ff.) lehrten eine Trias von Gott, Wort und Weisheit, wobei aber Theophilus den Geist mit dem Wort identifizierte (II,10), während Irenäus den Geist der Weisheit zuordnete (vgl. auch IV,7,4). Justin hingegen bezog Prov 8,22f. auf den Logos und identifizierte folglich die Weisheit mit dem Logos (dial 61,1 ff.) im Unterschied zum Geist. Ihm folgten Athenagoras (suppl. 10,3) und Tertullian (adv. Prax. 6 f.), und diese Zuordnung sollte sich in der späteren Theologie durchsetzen (Orig. princ. 1,2 f.).« (STh 1,294). Außerdem wurden dem Sohn und dem Geist dieselben Aktivitäten zugeordnet: »So wurden sowohl die alttestamentliche Prophetie als auch die Geburt Jesu als Werk des Geistes, aber auch als Werk des Logos bezeichnet. Bei der Schöpfung waren beide beteiligt als die ›beiden Hände‹ Gottes.« (STh 1,294). Daher lassen sich Sohn und Geist nicht aufgrund ihrer Aktivitäten unterscheiden.

Die hypostatische Verselbständigung des Geistes läßt sich »als eine Folge der Hypostasierung des Sohnes betrachten.« (STh 1,293). In Nizäa wurde die Homousie des Sohnes behauptet. Der Geist wurde nur am Rande erwähnt. Doch die Ablehnung der Gottheit des Geistes durch die Pneumatomachen und die Interpretation der Homousie durch die Drei-Hypostasen-Lehre führte zur Einbeziehung des Heiligen Geistes in dieses System. Das Nicaeno-Constantinopolitanum vermeidet zwar die Anwendung der Homousie auf den

⁴⁵ Pannenberg: »Es ist ein altes Problem der Trinitätslehre gewesen, daß der Begriff des Geistes einerseits (nach Joh 4,24) das allen drei Personen gemeinsame Wesen der Gottheit bezeichnet, andererseits aber die dritte trinitarische Person neben Vater und Sohn« (STh 1,415).

⁴⁶ Tertullian adv. Praxean 9 und Origenes Hom. Num. 12,1 (siehe STh 1,296f).

Geist, nur die Homotimie wird ausgesagt. Dennoch stand von nun an die volle und selbständige Gottheit auch des Heiligen Geistes fest.⁴⁷

2.3. Die Einheit Gottes

2.3.1. Sein Wesen

Der Begriff des Wesens diente der alten Kirche zur Aussage der Einheit. Diese Funktion hat er auch bei Pannenberg. Oft spricht er von der »Einheit des göttlichen Wesens«⁴⁸ und zeigt damit das mit seiner Verwendung verbundene Interesse an: die Einheit. Sie wird von Pannenberg in zweifacher Hinsicht bedacht. Erstens geht es um die »Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Einheit des göttlichen Wesens« und zweitens um die »Einheit der so gedachten immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität« (STh 1,361). Der Wesensbegriff muss diese beide Einheiten in seine Einheit aufnehmen können.

Daher denkt Pannenberg ihn relational »als Inbegriff der personalen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist« (STh 1,363). »Aristoteles hatte das Wesen ... als Substanz gedacht« (STh 1,395). In diesem Denken konnten die Relationen nur etwas »an« der Substanz sein (= Akzidentien). Demgegenüber hat das neuzeitliche Denken »die Relation von der Zuordnung zum Substanzbegriff gelöst und als etwas Selbständiges aufgefaßt.« (STh 1,396). Das ermöglicht die »Einsicht in die relationale Struktur des Wesensbegriffs« (STh 1,425). Dem so gedachten Wesen ist »die Kategorie der Relation nicht äußerlich« (STh 1,363). Sie gehört wesentlich zum Wesensbegriff. Schon eine Pointe der nicaenischen Lehre bestand darin, »die Beziehungen zwischen den Personen als konstitutiv nicht nur für deren Eigentümlichkeiten, sondern auch für ihre Gottheit darzustellen.« (STh 1,351)⁴⁹. Und bei Athanasius »wurde die Einheit des Sohnes mit dem Vater auf einer anderen Basis als der Ursprungsbeziehung begründet, nämlich aus der Logik der im Vaternamen implizit gesetzten Bezogenheit auf den Sohn.« (STh 1,302). Somit war bei Athanasius der »Ansatzpunkt für eine Neubestimmung des Wesensbegriffs selber von der Gegenseitigkeit der personalen Beziehungen her« gegeben (STh 1,352). Der relationale Wesensbegriff ist für die Frage nach der Einheit der Personen in der Einheit des Wesens von Bedeutung. Denn wenn »der Begriff des Wesens als solcher schon relational bestimmt ist, läßt er sich enger mit den Beziehungen zwischen den drei Personen verknüpfen als das bisher möglich zu sein schien.« (STh 1,398).

⁴⁷ Zur Beurteilung der pneumatologischen Formel des Nicaeno-Constantinopolitanums siehe HDTHG I,211f.

⁴⁸ Pannenberg spricht oft von der »Einheit Gottes« (STh 1,477) und meint damit zunächst und unmittelbar die »Einheit des göttlichen Wesens«. Diese Formulierung beherrscht die Überschrift zum 6. Kapitel seiner Systematischen Theologie und ist auch sonst oft zu finden (STh 1,305; 1,308; 1,309; 1,310; 1,326; 1,352; 1,354; 1,355; 1,361; 1,365; 1,369; 1,370; 1,390; 1,398; 1,460). Auch die kürzere Form »Einheit des Wesens« kommt vor (STh 1,461; 1,482).

⁴⁹ Pannenberg bezieht sich hier auf Robert W. Jenson, *The Triune Identity*, Philadelphia 1982, 119.

Gott ist seinem Wesen nach Geist und als solcher »die ewige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater« (STh 1,421f). Schon »Augustin hat den Geist als die ewige Gemeinschaft von Vater und Sohn bezeichnet: Er ist die Liebe (caritas), die Vater und Sohn verbindet.« (STh 1,343). Als dieses Band ist der Geist aber nicht etwas Unselbständiges. In Anlehnung an »Feldtheorien der modernen Physik« bezeichnet Pannenberg ihn als »Kraftfeld« (STh 1,414). Diese moderne Vorstellung scheint ein angemessenes Interpretament des biblischen Geistbegriffs zu sein. Denn das hebräische Wort Ruach »wird wie eine geheimnisvolle unsichtbare Naturkraft beschrieben, die sich besonders im Wehen des Windes bekundet. Dieser Anschauungshintergrund kommt noch im Johannesevangelium zum Ausdruck, wenn es vom Pneuma heißt: Der Geist weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht (Joh 3,8).« (STh 1,404). »Es ist also keineswegs überraschend, daß in der Welt des Hellenismus zunächst die stoische Pneumalehre als dem biblischen Reden vom Geist verwandt empfunden werden konnte. Ging sie doch zurück auf die auch mit dem griechischen Wort Pneuma verbundene Vorstellung vom Hauch oder Atem.« (STh 1,404f). Doch Origenes hat die Auffassung vom göttlichen Geist als Nus oder Vernunft durchgesetzt (STh 1,402). Für diese Identifikation entschied er sich, weil die Alternative, nämlich die stoische Pneumalehre, wegen der mit ihr verbundenen Vorstellung der Körperlichkeit unannehmbar schien: »Die bei Origenes vollzogene Entscheidung für die Interpretation der johanneischen Aussage ›Gott ist Geist‹ (Joh 4,24) im Sinne der platonischen (und aristotelischen) Vorstellung der Gottheit als Nus war darin begründet, daß die einzige zur Verfügung stehende Alternative eine Auffassung des Satzes im Sinne der stoischen Pneumalehre zu sein schien. Das stoische Pneuma aber wurde als eine körperliche, wenn auch überaus feine und in verschiedenen Abstufungen den ganzen Kosmos durchdringende Realität vorgestellt. Damit schienen, in platonisch-aristotelischer Sicht, aber im Hinblick auf den stoischen Pantheismus auch für die christliche Theologie so unannehbare Konsequenzen verbunden zu sein, daß jede Deutung der biblischen Aussagen über Gott als Geist im Sinne von Atem oder Wind auszuschließen hatte trotz der offensichtlichen Nähe der entsprechenden stoischen Vorstellung zu vielen biblischen Aussagen über den Geist.« (STh 1,414).

Der »Geist der Gemeinschaft« kann namhaft gemacht werden: Denn der Gemeinschaft bewirkende Geist ist die »verbindende Macht der Liebe« (STh 1,461). »Die Liebe ... ist nach 1. Joh 4,8 und 16 identisch mit dem göttlichen Wesen. Sie ist die inhaltlich konkrete Gestalt des ›Geistes‹ als Eigenart des göttlichen Wesens. Die beiden Aussagen: ›Gott ist Geist‹ und ›Gott ist Liebe‹ bezeichnen dieselbe Einheit des Wesens, durch die Vater, Sohn und Heiliger Geist zur Gemeinschaft des einen Gottes verbunden sind.« (STh 1,461; vgl. auch 1,429). Die Liebe ist »die Konkretion der göttlichen Geistwirklichkeit« (STh 1,462). Sie ist wie ein Feuer und die Einheit der Personen wie das Durchglühthein von diesem Geistfeuer Gottes: »›Geist‹ wurde ... als ein dynamisches Feld beschrieben, und das gilt nun auch für die Konkretion der göttlichen Geistwirklichkeit als Macht und ›Feuer‹ der Liebe, das die göttlichen

Personen durchglüht und vereint und als das Licht der Herrlichkeit Gottes von ihnen ausstrahlt.« (STh 1,462; vgl. auch 1,460f). So durchdringt die »Einheit der göttlichen Liebe« (STh 1,459) die »einander in Liebe verbundenen Personen« (STh 1,461). Liebe verbindet. Die Einheit der Personen wird auf diese Weise als innige Vereinigung kraft der Liebe denkbar: »So bildet die göttliche Liebe die konkrete Einheit des göttlichen Lebens in der Unterschiedenheit seiner personalen Manifestationen und Beziehungen.« (STh 1,466).

Im Begriff der Liebe gipfelt Pannenberg's Bemühen, die unterscheidbaren Bestandteile und Schichten Gottes zu einem Ganzen zusammenzuschließen. Mit diesem Begriff realisiert Pannenberg die komplexe Einheit: »Der Gedanke der Liebe ermöglicht es, die Einheit des Wesens Gottes mit seinem Dasein [= seinen Personen] und seinen Eigenschaften und so auch die Einheit der immanenten und ökonomischen Trinität in ihrer eigentümlichen Struktur und Begründung zu denken.« (STh 1,482). Denn die Liebe hat ihr Dasein in den Personen. Sie sind die Subjekte oder Aktzentren der Liebe. Daher ist mit ihnen die Vorstellung des Handelns verbunden. Und sie schlägt die Brücke von der ökonomischen zur immanenten Trinität: »Daher verbindet der Gedanke des Handelns Gottes das Sein Gottes in ihm selber mit seinem Sein in der Welt, das innertrinitarische Leben Gottes mit der ökonomischen Trinität, der tätigen Gegenwart von Vater, Sohn und Geist bei ihren Geschöpfen in der Heilsökonomie.« (STh 1,417). Und die »in seinem Handeln in Erscheinung tretenden Eigenschaften schließen das Handeln Gottes mit seinem ewigen Wesen zusammen.« (STh 1,424).

Die Unterscheidung zwischen dem unpersönlichen Kraftfeld des Wesens und den handelnden Subjekten oder Personen bannt eine letzte Gefahr des trinitarischen Denkens. Das Wesen wurde ursprünglich von den Hypostasen unterschieden, um neben der Dreiheit auch die Einheit aussagen zu können. Doch nun besteht die Gefahr der Quaternität. Das Wesen bildet jedoch »keine vierte Hypostase« (STh 1,460). Es ist im Unterschied zu den Personen nicht Subjekt (STh 1,415; 1,462).⁵⁰

2.3.2. Die Einheit der göttlichen Personen

Unter der Bedingung des Daseins dreier göttlicher Personen musste die alte Kirche die Einheit Gottes aussagen. Dem Tritheismus wollte sie nicht in die Hände fallen. Sie wollte sich zum Monotheismus bekennen. Doch ihre Konstruktionen blieben ungenügend. Die das Denken der alten Kirche dominierende war die des Vaters als der einen Quelle seines göttlichen Sohnes und Geistes. Sie vereinte die drei Größen zu einem Dreieck mit nur einer obersten Spitze. Doch der Mangel dieser Konstruktion war der Subordinationismus besonders in Gestalt seiner gänzlich inakzeptablen Zuspitzung: der Geschöpflichkeit des Sohnes und des Geistes. Daher wurde in die seit der

⁵⁰ Das Handeln der drei Personen wird dem göttlichen Wesen zugerechnet. Daher stellt sich auch der eine Gott als »Subjekt seines Handelns« dar. »Aber dieses Subjektsein Gottes tritt zur Dreiheit der Personen von Vater, Sohn und Geist nicht als ein viertes hinzu, noch geht es ihnen voran, um in der trinitarischen Differenzierung seine Entfaltung zu finden, sondern es ist Ausdruck ihrer Lebensgemeinschaft im Handeln an der Welt.« (STh 1,421).

Logotheologie des 2. Jahrhunderts vollzogene »Herleitung von Logos und Geist aus dem Vater« (STh 1,308) der Gedanke der Homousie eingefügt. Doch der vertrug sich nicht mit der Dreieckskonstruktion. Denn drei gleichrangige göttliche Personen mussten den Winkel mit dem Vater im Scheitelpunkt strecken und ihn so in eine Gerade verwandeln. Vater, Sohn und Geist standen danach auf derselben Stufe nebeneinander. Daher konnten sich die kappadokischen Väter des 4. Jahrhunderts mit der »Herleitung von Sohn und Geist aus der Person des Vaters« so nicht mehr vom Verdacht eines Tritheismus befreien, »denn der Vater war nun selber nur eine der drei Personen in Gott im Unterschied zur Einheit des göttlichen Wesens.« (STh 1,308). Nach der durch die Homousie erzwungenen Streckung des Winkels fiel der Vater als oberster und die Einheit gewährleistender Gott aus. Deswegen sollte nun ein von den Personen unterschiedenes und sie vereinendes Wesen den Monotheismus retten. Identifizierte man nach dieser Einführung des Wesens den nun zur Person gewordenen Vater im Unterschied zu Sohn und Geist mit diesem Wesen, dann war man im Prinzip wieder beim subordinatianischen Modell, denn die Konsequenz war unvermeidlich, »Sohn und Geist als dem höchsten Gott untergeordnete Hypostasen gelten zu lassen« (STh 1,308).⁵¹ Nahm man hingegen diese Identifikation nicht vor, dann konnte mit dem Begriff des Wesens kaum mehr als die gemeinsame Gattung der drei persönlichen Götter gemeint sein. Es konnte aber nicht genügen, »die Einheit des göttlichen Wesens mit Basilius analog einer Gattungseinheit zu denken, die die drei Hypostasen verbindet. Dadurch mußte erst recht der Verdacht eines Tritheismus erregt werden.« (STh 1,308).⁵² Unter der Bedingung des Daseins dreier göttlicher Personen konnte also die alte Kirche der Alternative zwischen Subordinatianismus und Tritheismus nicht entkommen. So blieb sie letztlich bei einem gekitteten Monotheismus stehen. In ihm waren die drei Personen durch den Begriff des einen Wesens zusammengefügt. Und um diesem Gottesgebilde zusätzliche Festigkeit zu geben - denn der dreipersönliche Gott drohte noch

⁵¹ Neben der altkirchlichen lehnt Pannenberg auch alle anderen Varianten einer Herleitung der drei göttlichen Personen aus einem wie auch immer gearteten Wesensbegriff des einen Gottes ab: »Wie muß die Einheit des göttlichen Wesens gedacht werden, um der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist Raum zu geben? Das ist die Frage, und weder die Konzeption die die Einheit Gottes im Vater als Ursprung und Quelle der Gottheit begründet sieht, noch auch die Herleitung der Trinität aus dem Begriff der Einheit Gottes als Geist oder als Liebe können als befriedigende Antwort auf diese Frage gelten.« (STh 1,370). »Jede Ableitung der Pluralität der trinitarischen Personen aus einem Wesensbegriff des einen Gottes, sei es als Geist oder als Liebe, führt also in Schwierigkeiten hier des Modalismus, dort des Subordinatianismus.« (STh 1,325).

⁵² Athanasius verteidigte die volle Gottheit des Sohnes und des Geistes. Sie wahre nach Pannenberg die Einheit Gottes besser »als es die Gegner vermochten, die die Einheit Gottes als Monarchie des Vaters nur durch Zuweisung einer niedrigeren, geschöpflichen Stufe in der Rangordnung des Seienden an Sohn und Geist glaubten aufrechterhalten zu können. Dennoch war das Verhältnis von Trinitätslehre und Monotheismus mit dem Bekenntnis zur vollen Gottheit von Sohn und Geist noch nicht geklärt. Das zeigte sich bald daran, daß Basilius von Caesarea das Verhältnis der einen Gottheit zu den drei Personen mit dem eines Allgemeinbegriffs zu seinen individuellen Realisierungen vergleichen konnte.« (STh 1,298; siehe auch 1,364).

immer in drei persönliche Götter auseinander zu fallen - wurden weitere Bindemittel eingesetzt: die gemeinsame Tätigkeit und die Perichorese.

»Athanasios und die Kappadokier betonen die Beteiligung aller drei Hypostasen in jeder göttlichen Tätigkeit als Konsequenz und Bedingung ihrer Wesenseinheit.« (STh 1,295)⁵³. Doch der Verdacht eines Tritheismus ist »nicht durch die Versicherung der Gemeinsamkeit der drei göttlichen Personen in ihrer Betätigung zu entkräften, da die Konstitution ihrer Dreiheit der gemeinsamen Tätigkeit nach außen ja bereits vorausgehen muß.« (STh 1,308). Die gemeinsame Tätigkeit kann unter der Voraussetzung von drei Personen nicht zu dem Ergebnis eines einzigen handelnden Subjekts führen. Natürlich hätte der Gedanke einer gemeinsamen Tätigkeit zu einem dominanten werden und die genannte Voraussetzung ausscheiden können. Doch das geschah in der alten Kirche bezeichnenderweise eben nicht. Darin zeigt sich die untergeordnete Hilfsfunktion dieses Gedankens. Denn mit ihm sollte unter der beherrschenden Voraussetzung von drei persönlichen Göttern eine Annäherung an die Vorstellung nur eines Gottes erreicht werden. Auf Kosten der einmal gemachten Voraussetzung durfte sich der Hilfsgedanke aber nicht ausbreiten. Daher konnte er den Verdacht eines Tritheismus nicht ausräumen. Denn unter der Voraussetzung von drei Personen konnte mit einer Tatgemeinschaft nur eine »kollektive Einheit« (STh 1,303) vorstellbar gemacht werden. Der Tritheismus konnte so bestenfalls verdeckt werden. Pannenberg ist daher im Recht, wenn er den Gedanken einer Gemeinsamkeit des Handelns von der Funktion entlastet, die Einheit Gottes zu begründen. Sie muss anders begründet werden, so dass sie vom Gedanken eines gemeinsamen Handelns bereits vorausgesetzt werden kann. In diesem Falle kann sich dann die Einheit Gottes im Handeln als solche manifestieren: »Die Gemeinsamkeit des Handelns kann die Wesenseinheit weder begründen noch ersetzen. Es kann sich aber in der Gemeinsamkeit des Handelns von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Lebens- und Wesenseinheit manifestieren, durch die die drei Personen immer schon verbunden sind.« (STh 1,417)⁵⁴. Gleiches gilt für die Perichorese. Auch sie setzt drei Personen voraus und kann diese folglich nur zu einer Gemeinschaft verbinden. Sie kann aber nicht aus der Dreiheit eine Einheit machen. Gelingt es aber, die Einheit der drei Personen anderweitig zu begründen, dann kann sich diese in der Perichorese manifestieren: »Die Perichorese setzt die Begründung der Einheit der drei Personen schon anderweitig voraus. Sie kann sie nur manifestieren. Wird sie für sich betrachtet, so bleibt die Dreiheit der Personen

⁵³ Die Kappadokier »haben den Ausweis der Einheit der drei Personen in der Einheit ihrer Tätigkeit erblickt.« (STh 1,302). »Im Hinblick auf das Außenverhältnis der Trinität zur geschöpflichen Welt haben nun die kappadokischen Väter des 4. Jahrhunderts gelehrt, daß die trinitarischen Personen hier gemeinsam handeln, und diese Gemeinsamkeit im Handeln nach außen galt ihnen neben der Perichorese und der Einheit des Ursprungs vom Vater ... als Ausdruck ihrer Einheit im göttlichen Wesen.« (STh 1,416).

⁵⁴ Vgl. auch: »Das Zusammenwirken der drei Personen nach innen wie nach außen kann die Annahme ihrer Einheit nicht begründen, obwohl umgekehrt ihre anderweitig begründete Wesenseinheit darin ihren Ausdruck finden kann.« (STh 1,362).

immer ihr Ausgangspunkt.« (STh 1,362). Die gemeinsame Tätigkeit und die Perichorese konnten also die Vorstellung von drei persönlichen Göttern nicht in die eines Gottes transponieren. Daher konnte seine Einheit am Ende nur noch behauptet werden. In der tritheistischen Verdachtssituation »konnte die Lösung darin gesucht werden, daß die Einheit des göttlichen Wesens aller trinitarischen Differenzierung vorweg behauptet und so bestimmt wurde, daß jede Vorstellung substantieller Unterschiede von ihr ausgeschlossen wurde, sei es auch um den Preis, daß die Unterscheidung dreier ›Personen‹ in Gott damit zu einem undurchdringlichen Geheimnis wurde. Diesen Weg ist Augustin in seinem Werk über die Trinität gegangen.« (STh 1,308). Nach 381 schreibend konnte er das trinitarische Dogma nicht mehr gestalten. Er konnte es nur noch interpretieren.⁵⁵ Fortan musste die Betonung der Einheit die Dreiheit ausschalten, die Betonung der Dreiheit hingegen die Einheit und die Betonung beider den Verstand. Dieser Gesetzmäßigkeit entkommt man anscheinend auf der Grundlage des altkirchlichen Dogmas nicht.

Pannenberg entwirft die Einheit Gottes dennoch innerhalb der Grundstruktur der altkirchlichen Trinitätslehre: ein Wesen in drei Personen. Daher kann er »die Einheit des lebendigen Gottes« nur als »eine Einheit in Unterschiedenheit« (STh 1,375)⁵⁶ darstellen: als eine »Einheit des göttlichen Lebens in der Unterschiedenheit seiner personalen Manifestationen und Beziehungen« (STh 1,466). Diese Einheit ist im Hinblick auf die Personen nur als eine »Gemeinschaft« denkbar: nämlich als »die Einheit des einen Gottes in der Gemeinschaft« der »drei Personen« (STh 1,462).⁵⁷ Von dieser »Gemeinschaft« spricht Pannenberg oft: Er kennt »die Gemeinschaft der trinitarischen Personen« und ein »Resultat ihres Zusammenwirkens« (STh 1,353)⁵⁸. Er spricht

⁵⁵ Pannenberg weist auf die psychologischen Analogien Augustins hin: »Die psychologischen Analogien ... sollen lediglich eine wenn auch entfernte Vorstellung einer möglichen Vereinbarkeit von Einheit und Dreiheit vermitteln und damit den Aussagen des trinitarischen Dogmas eine gewisse Plausibilität verschaffen.« (STh 1,309).

⁵⁶ Die Formel »Einheit in Unterschiedenheit« im Kontext: »Auch in der Trinitätslehre sind mit der Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen die größten Verständnisschwierigkeiten verbunden. Auch hier darf die Unterschiedenheit nicht als Geschiedenheit aufgefaßt werden. Allerdings ist im Hinblick auf die Trinität auch deutlich, daß nicht einfach alle Unterschiedenheit in der Einheit des göttlichen Wesens verschwindet, daß vielmehr die Einheit des lebendigen Gottes eine Einheit in Unterschiedenheit ist.« (STh 1,375).

⁵⁷ Dennoch bringt Pannenberg den Begriff der Einheit gelegentlich sehr unmittelbar mit den drei Personen in Verbindung. Vgl. »die Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Einheit des göttlichen Wesens« (STh 1,305); »Unterscheidung und Einheit der göttlichen Personen« (STh 1,326); »die Einheit der drei Personen in dem einen Gott« (STh 1,361). Doch die Einheit der Personen meint selbstverständlich nicht die Einheit einer Person. Einheit meint hier Vereintsein in der »Einheit des göttlichen Wesens«. Diese Einheit manifestiert sich »in der Dreiheit der Personen« (STh 1,354). Daher kann von der Einheit der Personen nur in einem von der »Einheit des Wesens« herrührenden Sinne gesprochen werden.

⁵⁸ Das ist die »Monarchie des Vaters« (STh 1,353). Mit diesem Gedanken wird Pannenberg im Rahmen seines Denkens dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gerecht, nach dem »das Wort ›Gott‹ fast ausnahmslos für den Vater und nie für den dreipersönlichen Gott«

von der »Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist« (STh 1,415) oder »der ewigen Gemeinschaft der Trinität« (STh 1,409). Um diese Gemeinschaft möglichst eng zu gestalten, nimmt Pannenberg aus dem Begriff der Person das Trennende weitestgehend heraus. Es gibt nämlich »Unterschiede zwischen menschlichem Personsein und der göttlichen Personalität von Vater, Sohn und Geist«: »Der wichtigste dieser Unterschiede ist wohl der, daß menschliches Personsein nicht so exklusiv durch die Beziehung zu einer oder zwei anderen Personen konstituiert ist, wie das im trinitarischen Leben Gottes der Fall ist.« (STh 1,465). Doch aus drei Personen kann auch Pannenberg nur eine Gemeinschaft machen. Die Einheit muss auch er über das seit den Tagen der alten Kirche bekannte Vierte versuchen zu erreichen: das Wesen. Doch auch das Wesen kann die Personen nur zu einer Gemeinschaft verbinden. Denn der Geist ist das »Medium der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater« (STh 1,290). Und die Liebe als »die inhaltlich konkrete Gestalt des ›Geistes‹« ist »der Geist der Gemeinschaft«; sie ist die »verbindende Macht« (STh 1,461). »Die beiden Aussagen: ›Gott ist Geist‹ und ›Gott ist Liebe‹ bezeichnen dieselbe Einheit des Wesens, durch die Vater, Sohn und Heiliger Geist zur Gemeinschaft des einen Gottes verbunden sind.« (STh 1,461). Die Personen sind nicht von sich aus, sondern ausschließlich kraft des Wesens zur Gemeinschaft verbunden. Einheit ist das aber noch nicht. Deswegen nimmt Pannenberg den Personen in einem weiteren Schritt jede Selbständigkeit gegenüber dem Wesen und macht sie zu bloßen »Manifestationen« desselben. Darin unterscheidet sich die göttliche von jeder menschlichen Gemeinschaft: »Auch eine Anzahl menschlicher Personen kann durch einen gemeinsamen Geist zu einer Lebensgemeinschaft verbunden werden. Allerdings kann sich in einer menschlichen Lebensgemeinschaft jede einzelne Person dem Gemeinschaftsgeist entziehen. Sie bleibt ihm gegenüber grundsätzlich selbständig, während die trinitarischen Personen gegenüber dem sie verbindenden Geist der Liebe keine Selbständigkeit haben, sondern nur Manifestationen und Gestalten ... des einen göttlichen Wesens sind.« (STh 1,415). Statt von »Manifestationen« kann Pannenberg auch von »Konkretionen« sprechen: »Die trinitarischen Personen sind also als Konkretionen der göttlichen Geistwirklichkeit zu verstehen. Sie sind die Singularitäten des dynamischen Feldes der ewigen Gottheit.« (STh 1,464). Oder metaphorisch gesprochen: Das Wesen ist wie das »›Feuer‹ der Liebe, das die göttlichen Personen durchglüht und vereint« (STh 1,462). Das heißt: »Die Personen sind nicht zunächst in ihrer Besonderheit konstituiert ... um sich dann zur Gemeinschaft der Perichorese und zu gemeinsamem Handeln zu verbinden. Eine solche Vorstellung käme einem Tritheismus bedenklich nahe. Die trinitarischen Personen sind als die Daseinsweisen des einen göttlichen Lebens immer schon von seiner Dynamik durchdrungen, und zwar durch ihre gegenseitigen Beziehungen zueinander.« (STh 1,417). Indem Pannenberg also die Personen ganz in die Abhängigkeit von dem einen Wesen hineinnimmt, so dass sie ohne dieses gar nicht da wären, erreicht er nun doch eine Einheit, »eine

steht (STh 1,354). Außerdem kann auf diese Weise die zentrale Botschaft Jesu vom Anbruch der Gottesherrschaft aufgenommen werden (STh 1,353.355).

Einheit in Unterschiedenheit« zwar, aber eine Einheit. Denn wenn die Personen nur noch Manifestationen des Wesens sind, dann darf der Blick nicht an den Manifestationen hängen bleiben, sondern muss zu dem vordringen, was sich in ihnen manifestiert. Und das ist die »Einheit des Wesens«. So kann also zwar auch Pannenberg nicht die Einheit der göttlichen Personen vorstellbar machen. Drei Personen ermöglichen bestenfalls die Vorstellung einer Gemeinschaft. Aber in dieser Gemeinschaft kann sich immerhin eine übergeordnete Einheit manifestieren: die des göttlichen Wesens.

2.3.3. Die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität

Pannenberg will immanente und ökonomische Trinität als Einheit denken.⁵⁹ Denn die Einheit Gottes ist mit der Gemeinschaft seiner Personen in der Einheit seines Wesens noch nicht umfassend ausgesagt. Die immanente Trinität muss mit der ökonomischen verbunden werden. Erst nach der Durchführung auch dieses Gedankens ist der gesamte Zusammenhang der Frage nach der Einheit Gottes durchschritten: »Die Frage der Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Einheit des göttlichen Wesens und die Frage der Einheit der so gedachten immanenten Trinität mit der ökonomischen Trinität hängen miteinander eng zusammen« (STh 1,361). Damit schließt sich Pannenberg der von Karl Rahner aufgestellten These der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität an.⁶⁰ Diese These versteht Pannenberg dahin gehend, »daß die Begründung der Trinitätslehre nicht nur von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgeht, um von da aus auf eine Dreiheit im ewigen Wesen Gottes zurückzugehen, sondern daß die Durchführung der Trinitätslehre dann auch wieder die Dreiheit im ewigen Wesen Gottes mit seiner geschichtlichen Offenbarung verbinden muß, weil diese nicht als seiner Gottheit äußerlich gedacht werden kann.« (STh 1,356). Die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus kann demnach nicht nur der Ausgangspunkt des trinitarischen Denkens sein. Sie muss zugleich ihr Ziel sein. Erst dann ist der Kreis dieses Zeit und Ewigkeit umkreisenden Denkens geschlossen. Erst dann ist die Einheit Gottes vollständig erwiesen.

⁵⁹ Im Denken dieser Einheit ist seine Theologie wie in einem Brennpunkt gebündelt: Denn »im Zeichen der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität« gehört »die ganze restliche Dogmatik in Schöpfungslehre, Christologie und Versöhnungslehre, Ekklesiologie und Eschatologie zur Ausführung der Trinitätslehre« (STh 1,363; vgl. auch 1,482f). Im Gottesgedanken ist das gesamte Anliegen Pannenberg's versammelt: »Immanente und ökonomische Trinität als Einheit zu denken, setzt die Entwicklung eines Gottesgedankens voraus, welcher nicht nur das Jenseits des göttlichen Wesens und seine Gegenwart in der Welt, sondern auch die ewige Selbstidentität Gottes und die Strittigkeit seiner Wahrheit im Prozeß der Geschichte, sowie die Entscheidung über seine Wahrheit durch die Vollendung der Geschichte in der Einheit eines einzigen Gedankens zu umgreifen vermag.« (STh 1,361).

⁶⁰ Karl Rahner: »Die ›ökonomische‹ Trinität ist die ›immanente‹ Trinität und umgekehrt.« (MySal II,328). Schon Karl Barth hatte die immanente von der ökonomischen Trinität her entfaltet (zu Pannenberg's Kritik an Barth vgl. STh 1,330). Nach Pannenberg nimmt Rahner Barths Ansatz auf und verschärft ihn: »Die von Karl Barth geforderte, wenn auch nicht inhaltlich durchgeführte Begründung der Trinitätslehre aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist durch Karl Rahner's These einer Identität von immanenter und ökonomischer Trinität aufgenommen und verschärft worden« (STh 1,355f).

Die alte Kirche ging zwar auch vom geschichtlichen Gegebensein des Sohnes aus, aber ihr Denken erhob sich von diesem Boden in die Höhen des reinen Gottesbegriffs ohne wieder zu landen.⁶¹ Durch das trinitarische Dogma des 4. Jahrhunderts löste sich »der Gedanke der ewigen Wesenstrinität« »von seinem geschichtlichen Boden« ab und tendierte dazu als »unberührt vom Gang der Geschichte und dementsprechend als unerreichbar für alle kreatürliche Erkenntnis betrachtet zu werden.« (STh 1,360). Oder mit Walter Kasper formuliert: »Die immanente Trinität verselbständigte sich gegenüber der ökonomischen und wurde heilsökonomisch mehr und mehr funktionslos.«⁶² Dennoch kann die in der neueren Theologie beabsichtigte Verbindung der immanenten mit der ökonomischen Trinität an das zentrale Stichwort des altkirchlichen Dogmas anknüpfen: an die Homousie des Sohnes mit dem Vater. Denn nach dem Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel sind »die Formen der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt als wesenseins mit den transzendenten Gott selber« zu denken (STh 1,301). Die Homousie ist ein »Implikat des Verhältnisses Jesu zum Vater«. Daher gilt: »Die Beziehungen zwischen der Person Jesu, dem Vater und dem Geist können sich als nicht nur geschichtliche, heilsökonomische, sondern darin zugleich das ewige Wesen Gottes kennzeichnende Beziehungen erweisen.« (STh 1,334). Pannenberg versteht die Homousie also im Horizont des Verhältnisses zwischen Offenbarungs- und Wesenstrinität. Zwar ist die alte Kirche einseitig nur von der Offenbarungs- zur Wesenstrinität fortgeschritten, aber indem sie die Homousie der »Formen der Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Welt« »mit dem transzendenten Gott« behauptet hat, hat sie den Erben ihrer Theologie immerhin die Möglichkeit vermacht, den Weg auch in der umgekehrten Richtung zu beschreiten, also von der Wesens- zur Offenbarungstrinität zu gelangen und somit den Zusammenhang beider Trinitäten in beiden Richtungen zu erweisen.

Pannenberg sieht sich mit dem Erweis der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität in Berührung mit der alten Kirche. Gleichzeitig geht er aber über das sie beschäftigende Problem der Erhebung des Fleischgewordenen in die uneingeschränkte Gemeinschaft mit dem Göttlichen hinaus. Denn der nunmehr umgekehrte Weg der Vergeschichtlichung des Ewigen entspricht ungeachtet seiner neutestamentlichen Berechtigung wohl doch eher einem Bedürfnis des 20. Jahrhunderts. Daher wollen wir am Ende unseres Durchgangs durch Pannenberg's Rekonstruktion der Entwicklung der Trinitätslehre in der alten Kirche den umgekehrten Weg von der Wesens- zur Offenbarungstrinität nur noch kurz darstellen. Ganz enthalten wollen wir uns

⁶¹ In dieser Schärfe formuliert wird der Geist des Widerspruchs provoziert. An die trinitarische schloss sich die christologische Frage an: Wie verhält sich das Menschliche des Sohnes zu seinem Göttlichen? Die Dringlichkeit, mit der sich diese Frage sofort nach dem trinitarischen Höhenflug stellte, kann als Aufruf zur Landung verstanden werden: Christologie als Rückruf des trinitarischen Denkens in den Raum der Geschichte.

⁶² Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 318. Pannenberg zitiert dieses Wort von Kasper zustimmend in STh 1,361.

dieser Darstellung aber nicht, denn die Rekonstruktion des Gewesenen stand bei Pannenberg von Anfang an ganz im Zeichen des Gegenwärtigen der eigenen Wahrheitserkenntnis. Und diese gipfelt bei Pannenberg nun einmal im Erweis der genannten Einheit. Der alles umgreifende Begriff ist der der Liebe. Er ermöglicht Pannenberg das Denken der komplexen Einheit: »Der Gedanke der Liebe ermöglicht es, die Einheit des Wesens Gottes mit seinem Dasein und seinen Eigenschaften und so auch die Einheit der immanenten und ökonomischen Trinität in ihrer eigentümlichen Struktur und Begründung zu denken.« (STh 1,482). Nicht minder wichtig ist der Begriff des Handelns. Denn dieser Begriff umgreift alle Räume der Anwesenheit Gottes: Wie verhält sich das Dasein der trinitarischen Personen in der Welt zu ihrem Dasein vor und über der Welt? »Auf diese Frage kann vielleicht der Begriff des göttlichen Handelns antworten, insofern das Handeln selber eine Weise des Seins des Handelnden ist, und zwar im Sinne eines Seins außerhalb seiner selbst, indem er durch sein Handeln nicht nur anderes hervorbringt, sondern dadurch auch zeigt und sogar selbst darüber entscheidet, wer er selber ist und was er vermag.« (STh 1,398). »Im Handeln ist der Handelnde bei dem andern, auf den oder das hin er handelt. Daher verbindet der Gedanke des Handelns Gottes das Sein Gottes in ihm selber mit seinem Sein in der Welt, das innertrinitarische Leben Gottes mit der ökonomischen Trinität, der tätigen Gegenwart von Vater, Sohn und Geist bei ihren Geschöpfen in der Heilsökonomie.« (STh 1,417). »Die in seinem Handeln in Erscheinung tretenden Eigenschaften schließen das Handeln Gottes mit seinem ewigen Wesen zusammen.« (STh 1,424).

3. Das Zeugnis der Schrift

3.1. Der Vater Jesu Christi

Christus ist das Tor zur christlichen Gotteslehre. Als Einstieg wählen wir daher nicht die triadischen Formeln (1. Kor 12,3-6; 2. Kor 13,13; Mt 28,19).⁶³ Denn dieser Zugang scheint uns zu sehr von dem Interesse bestimmt zu sein, die Trinitätslehre des vierten Jahrhunderts schon im Zeugnis des ersten sehen zu wollen. Als Einstieg wählen wir Jesus Christus. Der aber verweist uns ständig auf einen anderen: seinen Vater. Daher konnte Adolf von Harnack sagen: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.«⁶⁴ Damit hat er etwas Richtiges gesehen, aber nicht alles und auch nicht das für den Glauben Wesentliche. Der Vater kommt hier nämlich nur als der Inhalt der Verkündigung Jesu in den Blick. Aber wie verhält sich die Botschaft zu ihrem Botschafter? Die Forschung sieht den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu in der Gottesherrschaft. Traditionsgeschichtlich ist diese Botschaft beispielsweise mit den Jahwe-König-Psalmen

⁶³ Zu den Schwächen der triadischen Formeln als Schriftbeweise für die Trinitätslehre äußert sich Pannenberg in STh 1,327-329. Im Neuen Testament sind zwar triadische Formeln aber nicht die Trinitätslehre des vierten Jahrhunderts zu finden. Die Formeln deuten eine Zusammengehörigkeit von Vater, Sohn und Geist an; aber wie diese zu denken ist, sagen sie nicht.

⁶⁴ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1902, 91.

verbunden.⁶⁵ Aber wieder stellt sich die Frage: Wie verhält sich die Botschaft zum Botschafter? Die neutestamentliche Gemeinde hat Jesus als die Erfüllung ihrer heiligen Schriften verstanden. Schon Paulus sah die Offenbarung Gottes in Christus in ihnen bezeugt. Matthäus deutete das Christusgeschehen mit den bekannten Erfüllungszitaten.⁶⁶ Und das Johannesevangelium hat diesen Glauben schließlich auf die ungemein dichte Formel von der Fleischwerdung des Wortes (Joh 1,14) gebracht. Jesus Christus ist die Verkörperung des Wortes und als solche die existentielle Exegese des bis dahin unsichtbaren Gottes (Joh 1,18). Christus verkündigte also nicht nur, - er verkörperte. Der Botschafter wurde mit seiner Botschaft identisch. Diese Identität gilt es in der christlichen Gotteslehre zu denken.

Jahwe begegnet uns nicht nur im Munde, sondern ganz besonders in der Person Jesu. Christus ist »das Bild Gottes« (2. Kor 4,4). bzw. »das Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15). »In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.« (Kol 2,9). Der Sohn gibt dem Vater eine schaubare Gestalt. Der Prolog des Johannesevangeliums endet mit den Worten: »Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott (aber), der Seiende im Schoße des Vaters, der hat (ihn uns) dargestellt.« (Joh 1,18). Dementsprechend antwortet Jesus auf die Bitte des Philippus, »zeige uns den Vater«: »Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen.« (Joh 14,9). Jesus Christus ist demnach die sichtbare Gestalt oder das Gesicht⁶⁷ des unsichtbaren Gottes. Er ist der Tempel des unsichtbaren Gottes (Joh 2,18ff.) oder eben der sichtbare Gott.⁶⁸ Vor allem die johanneischen Schriften bezeugen die Gottheit des Erhöhten. Thomas bekennet: »Mein Herr und mein Gott« (Joh 20,28; siehe auch Apg 2,39). Und im ersten Johannesbrief heißt es von Jesus Christus: »Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben« (1. Joh 5,20).⁶⁹ Neben diesen johanneischen Spitzenaussagen beinhaltet besonders die Anwendung des Kyriostitels auf Jesus Christus seine Gottheit. Denn in der Septuaginta wurde das Tetragramm des Gottesnamens JHWH mit

⁶⁵ Pss. 47; 93; 96; 97; 98; 99.

⁶⁶ Diese Reflexionszitate liegen in Mt 1,23; 2,6.15.18.23; 4,15f; 8,17; 12,18-21; (13,14f); 13,35; 21,5; 27,9f vor. Vgl. Wilhelm Rothfuchs, Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums, BWANT 88, Stuttgart 1969.

⁶⁷ Griech. »prosopon« bedeutet »Gesicht« und »Person«. Zu Jesus Christus als das Gesicht oder die Person Gottes könnte man auch die beiden folgenden Stellen untersuchen: Paulus spricht von »der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Gesicht (en prosopo) Jesu Christi« (2. Kor 4,6). Und in der Geschichte von der Verwandlung des Leibes Jesu auf dem Berg heißt es: »... und er wurde vor ihnen umgestaltet und sein Gesicht (prosopon) leuchtete wie die Sonne ...« (Mt 17,2). Lukas bringt außerdem den Begriff der Herrlichkeit mit ins Spiel (Lk 9,32). Der Kabod Jahwes schuf sich in Jesus ein Gesicht, durch das er bei den Menschen sein kann alle Tage bis an der Welt Ende. Klemens von Rom schrieb um 96 einen Brief an die Gemeinde in Korinth; darin heißt es: »Durch Jesus Christus »schauen wir wie im Spiegel sein (Gottes) untadeliges und allerhöchstes Anlitz (ten ... opsin)« (1. Klemensbrief 36,2).

⁶⁸ Irenäus von Lyon formulierte: »Der Vater ist das Unsichtbare des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare des Vaters.« (adv. haer. IV 6,6).

⁶⁹ Vgl. Jean Zumstein: »Der Mensch Jesus ist niemand anders als Gott selbst inmitten der Welt.« (Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 95).

Kyrios wiedergegeben. Und im Neuen Testament werden Aussagen der Septuaginta mit Kyrios auf Jesus Christus bezogen.⁷⁰ Das erlaubt den Schluss: Der Kyrios des Neuen Testaments ist die sichtbare Gestalt Jahwes.⁷¹

Die christlichen Gemeinden zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften wussten aus ihren heiligen Schriften, dass Jahwe allein der Retter ist.⁷² Besonders der Prophet Jesaja sagte ihnen das mit aller Deutlichkeit: »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). Das in Jesaja 43,11; 45,21 und Hosea 13,4 verwendete Verb *js´* (jod-schin-ajin) ist im Jesusnamen aufgenommen. Denn Jesus ist die griechische Form des hebräischen Namens Jeschua bzw. Jehoschua und bedeutet: Jahwe ist Rettung. Daher sagte der Engel zu Joseph: »Und sie (Maria) wird einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erretten.« (Mt 1,21). Diese Szene schließt der Evangelist mit einem Reflexionszitat ab: »Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was vom Herrn durch den Propheten gesagt worden ist: Seht, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Emmanuel nennen (Jes 7,14), das heißt übersetzt: Gott mit uns.« (Mt 1,22f). Der Name Jesus gleich Jahwe-ist-Rettung wird mit dem Namen Emmanuel gleich Gott-ist-mit-uns identifiziert. Das Mitsein Jahwes in dem vom heiligen Geist gezeugten und von der Jungfrau geborenen Sohn ist ein das Matthäusevangelium umschließender und zentraler

⁷⁰ Diesbezügliche Beobachtungen bei Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, 117-120. Der »Tag Jahwes« wird im Neuen Testament als »Tag des Kyrios« auf Jesus bezogen (Vgl. 1. Kor 5,5; 1. Thess 5,2; 2. Thess 2,2; ausdrücklich christianisiert 1. Kor 1,8; 2. Kor 1,14). Jesaja 40,3 wird in den Evangelien an herausragender Stelle auf den Kyrios Jesus bezogen (Mk 1,3 parr). Auf Joel 3,5 wird ausdrücklich in Apg 2,21 und Röm 10,13 Bezug genommen. In 2. Kor 12,8 haben wir einen eindeutigen Beleg für das Gebet zu Jesus als Kyrios.

⁷¹ Auch andere frühchristliche Schriften bezeugen den Glauben an die Gottheit Jesu Christi. Zur Zeit des Kaisers Trajan (98 bis 117) wurde Bischof Ignatius von Antiochien von Syrien nach Rom geschleppt und in der Arena von wilden Tieren zerrissen. Auf dieser Reise schrieb er sieben Briefe. Die Christen in Rom bat er eindringlich, keine Schritte zu seiner Rettung zu unternehmen; denn, so schrieb er: »Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!« (Ign. Rm. 6,3; zitiert nach: *Schriften des Urchristentums*, Bd. 1, hrsg. v. Joseph A. Fischer, Darmstadt 1986). Ignatius bezeichnete Jesus mehrfach und ohne Scheu als Gott: »Ich preise Jesus Christus, den Gott« (Ign. Sm. 1,1; ebenso Eph. 18,2 und Rm 3,3). Noch eine Generation später mahnte der Prediger des 2. Klemensbriefes (um 140/50): »Brüder, über Jesus Christus müssen wir so denken wie über Gott« (2. Klem 1,1; zitiert nach: *Schriften des Urchristentums*, Bd. 2, hrsg. v. Klaus Wengst, Darmstadt 1984). Selbst Außenstehende konnten nicht übersehen, dass die Christen Jesus als Gott verehrten. Caius Plinius der Jüngere berichtet in einem berühmten Brief an Kaiser Trajan (um 112/3), dass die christliche Gemeinde Lieder sang für »Christus als Gott« (»Christo quasi deo«; Brief X,96 in: Peter Guyot u. Richard Klein (Hrsg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, Bd. 1, Darmstadt 1993, 38-43).

⁷² Siehe vor allem Deuterjesaja: Jes 43,11; 44,6,24; 45,21f; 47,4; 48,17; 49,26; 54,5,8. Aber auch Tritojesaja 63,16, Hos 13,4, Jer 50,34; Ps 19,15; 31,6; 130,7f. »Ich, ich bin Jahwe, und außer mir gibt es keinen Retter.« (Jes 43,11). »Einen gerechten und rettenden Gott gibt es außer mir nicht.« (Jes 45,21). »Ich bin Jahwe, dein Gott vom Lande Ägypten her. Einen Gott außer mir kennst du nicht, und es gibt keinen (anderen) Retter als mich.« (Hos 13,4).

Gedanke. Das zeigt die Klammer aus Mt 1,23 (»Gott ist mit uns«) und Mt 28,20 (»ich bin mit euch«).⁷³

Auch in den im engeren Sinne christlichen Schriften begegnet uns Jahwe als das Subjekt des Heilshandelns. Doch das neue Gottesvolk hatte nun im Unterschied zum alten eine genauere Vorstellung von dem Wie der Verwirklichung des eschatologischen Heils: Jahwes rettete sein Volk durch Jesus Christus. Daher konnte nun auch diese Person der wirksamen Anwesenheit Gottes bei seinem Volk als Retter bezeichnet werden (siehe Lk 2,11; Joh 4,42). Und zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus konnten nach jenem denkwürdigen Freitag dem Unbekannten gegenüber sagen: »Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.« (Lk 24,21). Obwohl demnach die konkrete Verwirklichung der Rettung gewissermaßen eine Verdopplung des Subjekts nach sich zog, blieb doch Jesus selbst, indem er gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8), das Subjekt Jahwes. Und der vom später sogenannten Alten Testament geerbte Glaube an Jahwe als den alleinigen Retter konnte auch in den Schriften des Neuen Bundes zum Vorschein kommen. So heißt es bei Paulus: »Das alles aber ist von Gott, der uns mit sich selbst durch Christus versöhnt hat ... Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst ...« (2. Kor 5,18f)⁷⁴. Und im deuteropaulinischen Kolosserbrief: »... denn es gefiel der ganzen Fülle (der Gottheit), in ihm (leibhaftig) zu wohnen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen« (Kol 1,19f in Verbindung mit 2,9). Nach dem Benedictus des Zacharias (Lk 1,67-79) hat »der Herr, der Gott Israels« (= Jahwe) seinem Volk »Erlösung« geschaffen (Lk 1,68). Und Simeon erkannte im Jesuskind die von Gott gewirkte »Rettung« (Lk 2,30). Aufgrund dieser Zusammenhänge ist die These, dass in Jesus ein von Ewigkeit her gezeugter Sohn am Werk war, nicht gerade die naheliegendste. Vielmehr führen die bisherigen Beobachtungen zu dem Schluss, dass in und durch Jesus Jahwe selbst der alleinige Retter war.

3.2. Der Kyrios Jesus Christus

Nun spricht das Neue Testament aber auch von einem »Sohn Gottes«. Gemeint ist damit auf einer ersten Stufe des systematisierenden Verstehens Jesus als der

⁷³ Joachim Gnllka weist darauf hin, dass Jesus durch die Zusage des Mitseins an die Stelle Jahwes tritt: »Die Zusage des Mitseins hat gleichfalls ihr Vorbild im AT, wo Jahwe dem einzelnen, dem von ihm Gesendeten oder ganz Israel genau dies verheißen konnte (Gn 26,24; Ex 3,12; Dt 20,14; 31,6; Jos 1,9; Ri 6,12.16; Is 41,10; 43,5). Jesus tritt auch hier an die Stelle Jahwes und übernimmt dessen Amt im Hinblick auf das neue Gottesvolk.« (Das Matthäusevangelium, Bd. 2, HThK I/2, Feiburg 1988, 510). Auch die Forderung seine Gebote zu bewahren (Mt 28,20a), rückt den Erhöhten in die Nähe Jahwes: »Die Vorstellung und die Formulierungsweise haben ihre Vorbilder im AT: ›Wenn sie nur alles halten, was ich ihnen im ganzen Gesetz ... befohlen habe‹ (2 Chr 33,8; vgl. Ex 34,32; Dt 4,2; 12,14). Im Gehorsam gegenüber dieser Weisung realisiert sich Volk Gottes, wahres Israel. Jesus erscheint nicht als neuer Mose, sondern in seiner Erhöhung als Gottes Stellvertreter, der wie einst Jahwe Weisung gibt und Heil zusagt.« (a.a.O., 510).

⁷⁴ Hinsichtlich der grammatisch-syntaktischen Analyse von 2. Kor 19 besteht ein Dissens. Neben der oben gewählten Übersetzung findet man auch: »Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat ...« (2. Kor 19 nach der Einheitsübersetzung). Die oben gewählte Übersetzung begründet Ottfried Hofius, Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1994, 19 ausführlich.

von Gott gezeugte Mensch. Denn der Engel sprach zu Maria: »Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; deswegen wird das geborene (Kind) heilig genannt werden, - Sohn Gottes.« (Lk 1,35). »Sohn Gottes« meint hier also Jesu »gottgewirktes irdisch-menschliches Sein«. ⁷⁵ Auf einer zweiten Stufe steht die Taufe des vom Geist Gezeugten. Zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit wurde er mit dem Geist Gottes begabt und als »mein geliebter Sohn« bzw. »Sohn Gottes« ausgewiesen (Mk 1,10f parr; Joh 1,32-34). Der Geist kam dabei von Himmel herab. Diese Geburt von oben war auch der Gegenstand eines Gesprächs Jesu mit Nikodemus: »Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes hineingehen. Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geist Geborene ist Geist.« (Joh 3,5f). Die Geburt aus dem Fleisch der Jungfrau brachte Jesus in unsere Welt. Die Geburt aus dem Geist aber brachte ihn in das Reich oder den Herrschaftsbereich Gottes. »Wundere dich nicht, dass ich dir sagte: Ihr müsst von oben geboren werden (siehe Joh 3,3). Der Geist wirkt nämlich, wo er will; und du hörst seine Stimme (den Sohn), aber du weißt nicht, woher sie kommt (vom Vater) und wohin sie geht (zum Vater). So steht es mit jedem aus dem Geist Geborenen.« (Joh 3,7f). Der Sohn als die Stimme oder das fleischgewordene Wort des unsichtbaren Gottes gibt sich hier als ein aus dem Geist Geborener zu erkennen. In Joh 3,11 versichert er, dass diese Worte eine von ihm und seinen Schülern (vgl. Joh 1,12) gemachte Erfahrung beschreiben. Der Sohnbegriff ist hier also bereits über den Horizont der zwar wunderbaren, aber doch noch physischen Geburt hinausgekommen. Mit der Erfahrung der geistigen Geburt hatte Jesus die in der anfänglichen Zeugung durch den Geist enthaltene Möglichkeit bis zu einem gewissen Grade realisiert. Er war nun in einem das lukanische Verständnis überschreitenden Sinne ein aus dem Geist Geborener geworden. Doch die pneumatische Geburt war noch nicht das eschatologische Ziel Jesu.

Auf der dritten Stufe erkennen wir, dass der vom Geist Gezeugte (Lk 1,35) und aus seiner Kraft auch schon von neuem Geborene (Joh 3,8) erst durch seinen Tod und seine Auferstehung der über alles menschliche Maß hinausgehende einzige Sohn Gottes und Kyrios geworden ist. Aus dem Sohn »nach dem Fleisch« wurde der »Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist der Heiligkeit aus der Auferstehung von den Toten« (Röm 1,3f). Diese unerhörte Verwandlung des noch Sterblichen in den Unsterblichen drückt das Johannesevangelium mit den Verben »hinaufsteigen« (Joh 3,13; 6,62; 20,17), »erhöhen« (Joh 3,14f; 8,28; 12,32.34) und »verherrlichen« (Joh 7,39; 11,4; 12,16.23.28.31.32; 13,31; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10) aus. Die ersten beiden Verben sind solche der Bewegung im Raum. Hinaufsteigen ist hierbei mit der Stadt des Tempels verbunden (Joh 2,13; 5,1; 7,8.10.14; 11,55; 12,20), wobei Joh 7,8 doppelsinnig die Brücke zum Leidensweg Jesu schlägt. Der Aufstieg nach Jerusalem setzt sich in der Erhöhung durch das Kreuz fort, so dass Jesus nicht nur den Jahwetempel,

⁷⁵ Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Bd. 1, HThK III/1, Freiburg 1984, 55. Auch das Apostolikum kennt noch keinen von Ewigkeit her geborenen Sohn. Stattdessen kennt es den vom heiligen Geist empfangenen und von der Jungfrau Maria geborenen Sohn.

sondern sogar Jahwe selbst erreicht. Erhöhen bezieht sich auf das Kreuz (beachte das »muss« in Joh 3,14; 12,34) und entdeckt darin die Aufrichtung der Königsherrschaft (siehe die Pilatusinschrift Joh 19,19-22) und die Erhebung in den Raum des Göttlichen (vgl. das Oben-Unten-Schema Joh 3,31; 8,23; 11,41). Derselbe Vorgang der Bewegung nach oben kann als Verherrlichung beschrieben werden. Im Hintergrund steht die alttestamentliche Kabod-Vorstellung.⁷⁶ Die Verherrlichung meint daher die Aufnahme Jesu in die Herrlichkeit Jahwes, seine Vergöttlichung oder Umgestaltung zum Kyrios. Die Deutung ausgerechnet des Spottkreuzes als Stätte der Erhöhung oder Verherrlichung ist im Johannesevangelium besonders ausgebaut, begegnet uns aber auch andernorts im Neuen Testament. In Apg 3,13 wird "verherrlichen" ähnlich wie im Johannesevangelium verwendet: "Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht". Übereinstimmend mit dem Johannesevangelium ist Gott hier das Subjekt und Jesus das Objekt der Verherrlichung. Außerdem legt der Kontext von Apg 3,13 nahe, daß die Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung geschieht. Interessant im Rahmen der hochpriesterlichen Christologie des Hebräerbriefes ist die Aussage: "So verherrlichte sich auch der Christus nicht selbst, um Hoherpriester zu werden, sondern der [verherrlichte ihn], der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt ..." (Hebr 5,5). Auch hier verherrlicht Gott den Christus, wobei dies im Modus des Gehorsam geschieht (siehe Vers 8).⁷⁷ Es gibt weitere Stellen, die zwar nicht das Verb "verherrlichen"

⁷⁶ Während Doxa »in der gesamten außerbiblischen Gräzität« die Bedeutung von »Meinung« hat (ThWNT II,236f), geht seine neutestamentliche Sinnfüllung vermittelt durch die Septuaginta auf den alttestamentlichen Kabod zurück. Herrlichkeit bezeichnet »die Erscheinungsweise Jahwes«. Und da Kabod zunächst das »Gewichtige« und »Schwere« bedeutet, muss auch »die Wucht der göttlichen Erscheinung« mitgehört werden (Walther Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1989, 67).

⁷⁷ In Bezug auf den irdischen Sohn kann man von Subordination sprechen. Denn Jesus wird in den neutestamentlichen Schriften als jemand geschildert, der seinen eigenen Willen als Mensch ganz und gar dem Willen seines göttlichen Vaters untergeordnet hat, so dass er schließlich die Gestalt dieses Willens wurde. Nach einem vorpaulinischen Hymnus früher Christen war der Erniedrigte gehorsam bis zum Tod (Phil 2,6-11). Das Gebet im Garten Gethsemane war die letzte und schwerste Übung im Gehorsam (Mk 14,32-42 parr). Doch die gesamte Gebetspraxis Jesu zielte auf die Unterordnung seines menschlichen Willens unter dem göttlichen. Diese Vermutung ergibt sich aus dem Vaterunser, in dem die Gottesherrschaft und die Verwirklichung des göttlichen Willens erbeten wird (Mt 6,9-13). Nach Joh 5,19-23 empfängt sich der Sohn in seinem Tun aus dem Willen seines göttlichen Vaters. Josef Blank meinte: »... als ›Sohn‹ weiß Jesus sich grundsätzlich an den Willen des Vaters verwiesen, so daß er eigentlich gar nichts ›von sich aus‹, das heißt aus eigener Initiative und eigenem Wollen heraus tun kann. Gegenüber allem menschlichen Handeln und Seinwollen ›aus sich heraus‹, aus absolut verstandener Autonomie heraus, das sich eben dadurch zu Gott in Gegensatz stellt, betont Jesus seine uneingeschränkte Abhängigkeit von Gott dem Vater. Positiv ist damit ausgedrückt, daß durch und in Jesus Gott handelt.« (Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1b, Düsseldorf 1981, 22). Nach Joh 4,34 war das Tun des göttlichen Willens die Speise Jesu. Aus diesem Willen baute er seine geistige Leiblichkeit auf. Nach Lk 2,49 gehörte schon das Kind in die Sphäre seines Vaters (wörtlich: »in dem meines Vaters«). Und er machte Fortschritte »in der Weisheit und im Alter und in der

verwenden, aber ebenfalls einen Vorgang erkennen lassen, der zur Herrlichkeit führt. "Mußte nicht Christus dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?" (Lk 24,26). Der Geist Christi in den Propheten bezeugte "die Leiden Christi und die Herrlichkeiten danach" im voraus (1. Petr 1,11). Gott hat den Christus von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben (1. Petr 1,21). Jesus Christus empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Herrlichkeit (2. Petr 1,17). "Er wurde ... aufgenommen in die Herrlichkeit" (1. Tim 3,16). Und in Phil 3,21 ist vom "Leib seiner Herrlichkeit" (verherrlichten Leib) die Rede.⁷⁸ Paulus (an)erkennt den "Herrn der Herrlichkeit" (1. Kor 2,8; 2. Kor 3,18), "die Herrlichkeit Gottes im Angesichte Jesu Christi" (2. Kor 4,6) und die "Herrlichkeit Christi, der Gottes Bild ist" (2. Kor 4,4). Zu beachten sind ähnliche Aussagen der Paulusschule (2. Thess 2,14; Tit 2,13), Jakobus 2,1 und die Formulierung des Hebräerbriefes, wonach der Sohn "der Widerschein der Herrlichkeit (Gottes) und der Ausdruck seines Wesens" ist (Hebr 1,3). Die Erhöhung des Sohnes meint seine Aufnahme in den Bereich des Göttlichen. Seine Verherrlichung meint seine Aufnahme in die Herrlichkeit Jahwes. Seine Erhöhung und Verherrlichung meinen demnach seine Vergöttlichung oder die Umgestaltung seiner menschlichen in die göttliche Person des Kyrios. Die Metamorphose auf dem Berge (Mt 17,2; Mk 9,2) war ein Vorgriff auf dieses Geschehens. Ostern aber war dieses Geschehen selbst. Seitdem es den Auferstehungsleib gibt, ist Jesus die verherrlichte Leiblichkeit Gottes: Jahwe in seinem vergöttlichten Menschlichen.

Die Sendung des Sohnes scheint seine Präexistenz in sich zu schließen. Schon Paulus spricht von der Sendung (Gal 4,4; Röm 8,3), dann aber vor allem das Johannesevangelium. Nach 3,17 »sandte Gott den Sohn in die Welt«, und an zahlreichen weiteren Stellen des vierten Evangeliums versteht sich der Sohn als der von Gott bzw. seinem Vater Gesandte⁷⁹. Senden impliziert jedoch nicht vorrangig Präexistenz, sondern Beauftragung.⁸⁰ In diesem Sinne erscheint auch

Gnade« (Lk 2,52). Die Entwicklung Jesu von der Kindheit bis hin zur letzten Gehorsamsprüfung verstehen wir als eine beständige Unterordnung oder Subordination seines eigenen Willens unter dem göttlichen.

⁷⁸ Zu den Ansätzen des johanneischen Erhöhungs- und Verherrlichungsgedankens in der urchristlichen Tradition vgl. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, HThK IV/2, Freiburg 1971, 505-510.

⁷⁹ Siehe Joh 5,24.30.36-38; 6,29.44.57; 7,16.18.28.29.33; 8,16.18.26.29.42; 9,4; 10,36; 11,42; 12,44.45.49; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3.8.18.21.23.25.

⁸⁰ Die Rede von der Sendung kennzeichnet den Sohn nicht als die präexistente zweite Person Gottes, sondern als den Boten Gottes in der Welt: »Von sich aus setzen diese Worte [pempo und apostello] gewiß keine Präexistenz voraus, da sie anderswo in der Bibel regelmäßig von den Propheten und auch von Jesus als Gottes ›Sohn‹ (Mk 12,2-6 parr) ohne eine solche Implikation verwendet werden (vgl. Lk 4,43 mit Mk 1,38; auch Mt 15,24). Johannes gebraucht sie vom Täufer (1,6.33; 3,28) und von menschlichen Bevollmächtigten im allgemeinen (7,18; 13,16). Tatsächlich bringen sie regelmäßig eine Abhängigkeit und Unterordnung zum Ausdruck, nämlich, daß der Beauftragte dem Auftraggeber, den er vertritt und in dessen Namen er handelt, voll verantwortlich ist. Er kann nichts ›aus sich selbst‹ sagen oder tun - nur was ihm ›gegeben‹ oder ›gesagt‹ worden ist.« (John A. T. Robinson, *Johannes - Das Evangelium der Ursprünge*, Wuppertal 1999, 377). Jan-Adolf Bühner hat die These vertreten, dass der die johanneische Christologie bestimmende Sendungsgedanke seine primären Analogien im

der Täufer als ein von Gott Gesandter (Joh 1,6.33). Klar dürfte sein, dass mit diesen Verben nicht seine Präexistenz ausgesagt werden soll, sondern seine Beauftragung (vgl. in Joh 1,33 den finalen Infinitiv baptizein). Auch die Jünger werden von Jesus als Beauftragte ausgesandt (Joh 4,38; 13,16.20; 17,18). Indem sich Jesus, der Sohn, als vom Vater gesandt zu erkennen gibt, bringt er seine vollkommene Willens- und Wirkgemeinschaft mit dem Vater zum Ausdruck, dass er also »nichts von sich selbst aus tut« (Joh 8,28). Das Leben des Gesandten ist ganz und gar das des Sendenden. So tut er den Willen des Sendenden (Joh 4,34; 5,30; 6,38) und verrichtet somit sein Werk (Joh 4,34). Auch die Lehre bzw. Botschaft des Gesandten ist eigentlich die des Sendenden (Joh 7,16; 12,49; 17,8). Das vom Vater Gesandtsein bedingt Jesu intime Kenntnis des Vaters (Joh 7,29). Es wird auf dreierlei Weise verifiziert, erstens durch den Verweis auf die Werke (Joh 5,36), zweitens durch das Selbstzeugnis und das Zeugnis durch den Vater (Joh 8,18), drittens durch die Selbstlosigkeit Jesu (Joh 7,18).

Dennoch gibt es ein präexistentes Sein des Sohnes: den Logos. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18) beginnt allerdings nicht mit den Worten: »Im Anfang war der Sohn«. Sondern mit den Worten: »Im Anfang war der Logos«. Der Logos wird Fleisch (Joh 1,14) und heißt als Fleischgewordener noch im Prolog der »Einziggeborene vom Vater« (Joh 1,14) bzw. der »einziggeborene Gott« (Joh 1,18)⁸¹. »Einziggeborene« begegnet uns anschließend im Evangelium nur noch in Joh 3,16.18 in der Wendung »der einziggeborene Sohn (Gottes)«⁸². »Einziggeborene« taucht somit im Evangelium in der ersten längeren Rede Jesu auf, und zwar genau dort das erste und letzte Mal, wo der »Sohn Gottes« das erste Mal im Munde Jesu begegnet. Das heißt: »Sohn« meint fortan im Evangelium den fleischgewordenen Logos bzw. einziggeborenen Gott des Prologs. Es gibt folglich zwar einen präexistenten Logos, aber keinen präexistenten Sohn. Der Logos ist traditionsgeschichtlich über die alttestamentliche Weisheit bis auf das Sprechen Gottes von Genesis eins zurückführbar. Der Logos ist also in seiner Funktion als Schöpfungsmittler zu

frühjüdischen Botenverständnis hat, das dem Grundsatz folgt: »Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst« (mBer 5,5), und den Boten »personenstandsrechtlich an den Sendenden« bindet (Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium, Tübingen 1977, 423).

⁸¹ Mehrere Handschriften lesen hier statt »Gott« »Sohn«. Mit P66 (um 200) und P75 (3. Jhd.) sprechen jedoch »Handschriften ganz besonderer Qualität« (Kurt und Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1982, 167) für die Lesart »Gott«. Auch der Zusammenhang mit Joh 1,1 - dort wurde der Logos als »Gott« bezeichnet - spricht für die schwierigere Lesart. Der »Sohn« kam wohl aufgrund von Joh 3,16.18 in den Prolog. Das ist eine trinitätstheologisch interessante Angleichung. Denn sie taucht erstmals in Handschriften aus dem 5. Jahrhundert auf und somit nach den trinitarischen Entscheidungen des 4. Jahrhunderts.

⁸² Luther übersetzte »monogenes« (Joh 3,16.18) mit »eingeborene« (Das Neue Testament von D. Martin Luther. Ausgabe letzter Hand 1545/46. Unveränderter Text in modernisierter Orthographie, Stuttgart 1982). Hintergrund dieser Übersetzung ist wahrscheinlich die Vorstellung des ewigen Sohnes. Walter Bauer gibt als Bedeutung jedoch an: »Im joh. Sprachgebr. v. Jesus *einzigzeugt* od. *vom Einzigem erzeugt*« (Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1971, Sp. 1043).

sehen (Joh 1,3.10f). Daher ist es etwas zu kurz gegriffen, den johanneischen Jesus lediglich als Offenbarer darzustellen. Es geht um mehr, es geht um die Grundsteinlegung der neuen Schöpfung. Der Logos wurde Fleisch, um nun in der Schöpfung die neue Schöpfung zu bewerkstelligen: die Schöpfung des Lebens im Kosmos des Todes. In Jesus erschuf der Logos etwas. Die Neuschöpfung des Gekreuzigten aus dem Nichts des Todes muss gesehen werden. Der Logos wurde sterbliches Fleisch, aber diese körperliche Sterbewesen wurde Kyrios, wurde der unsterbliche Tempel (Joh 2,19) des ewigen Gottes. Der Logos wird im Prolog von Gott unterschieden: Er war »bei Gott«. Er wird aber auch mit Gott identifiziert: »Der Logos war (niemand anders als) Gott (selbst).« (Joh 1,1). Dementsprechend wird er der »einziggeborene Gott« (Joh 1,18) genannt. Und dementsprechend sagt Jesus: »Wer mich (den Sohn bzw. den fleischgewordenen Logos) gesehen hat, hat den Vater (Gott) gesehen.« (Joh 14,9). Das heißt: In Jesus war Gott in Gestalt seines schöpferischen Wortes am Werk. Sie sind eins und zu unterscheiden wie die Sonne und ihr Licht: Es geht von der Sonne aus, doch sie wird dadurch nicht dunkler, denn sie ist selbst das Licht, und wo das ausgesandte Licht hinfällt, da zeugt es von dem einen großen Licht am Himmel. Diese Metapher ist dem Johannesevangelium angemessen. Denn dort besteht ein Zusammenhang zwischen dem (von Gott gesandten) Sohn und dem (von der Sonne ausgesandten) Licht (Joh 8,12; 9,5; 12,44-46).

3.3. Der Geist des Kyrios

Der Kyrios ist in der Kraft des heiligen Geistes erfahrbar. Paulus schrieb: »Der Kyrios ist der Geist« (2. Kor 3,17). Nach Ingo Hermanns Analyse ist damit gemeint: »Christus wird erfahrbar als Pneuma.«⁸³ »das euch bekannte lebendigmachende Pneuma ist in Wirklichkeit Christus der Herr. Denn er ist es, den wir erfahren, wenn wir das Pneuma in uns wirkend finden.«⁸⁴ Hermann veranschaulicht das mit einem Bild: »Wie ich die Sonne in ihren Strahlen erfahre, so erfahre ich den Kyrios als das Pneuma. Das Pneuma ist das unaufhörliche Ausstrahlen des Erhöhten. Dieses Strahlen trifft auf den Menschen auf. Der nimmt die Strahlungsmacht - das Pneuma - wahr und weiß: das ist der Herr; wie er die Strahlungswärme der Sonnenstrahlen wahrnimmt und weiß: das ist die Sonne.«⁸⁵ 2. Kor 3,17 ist die Spitzenaussage. Parallelen sind in Röm 1,1-5; 1. Kor 15,45; 1. Kor 6,17 und Röm 8,9-11 zu finden. Und über alle diese Aussagen hinaus ist am Ende sogar das gesamte theologische Denken des Paulus von dem Bewußtsein der Identität von Kyrios und Pneuma durchdrungen. Hermann kommt daher zu einem in unserem Zusammenhang interessanten Schluss: »Weil der »eigentliche«, theologisch prägnante Sprachgebrauch des Paulus im Pneuma eine Gott und Christus eigene Potenz sieht, verbietet sich für eine Paulusinterpretation jede Hypostasierung des Pneuma in Richtung auf

⁸³ Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961, 49.

⁸⁴ I. Hermann, a.a.O., 49.

⁸⁵ I. Hermann, a.a.O., 50.

eine selbständige 3. trinitarische Person«⁸⁶. Das Matthäusevangelium schließt mit den Worten: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Aions.« (Mt 28,20). Der heilige Geist wird hier nicht genannt (wohl aber in Mt 28,19). Stattdessen wird den Jüngern das Mitsein des Auferstandenen zugesagt. Unter einem systematischen Gesichtspunkt kann man diese Beobachtung von Paulus her verstehen: Im Wehen des heiligen Geistes ist eben niemand anders als der Kyrios selbst wirksam. Im Johannesevangelium wird die Situation des Abschieds am ausführlichsten bedacht. Es geht um die Frage: »Wie ist der Abwesende anwesend?«⁸⁷ Im Kontext der Abschiedsreden verheißt Jesus den Seinen »einen anderen Beistand«; der wird »bei euch« sein »in Ewigkeit (gr. Aion)« (Joh 14,16). Die Nähe zur matthäischen Zusage ist unübersehbar. In beiden Fällen ist vom Mitsein (»bei euch«) und einer zeitlichen Erstreckung unter Verwendung des Wortes »Aion« die Rede. Im Matthäusevangelium ist diese Zusage aber mit Jesus verbunden. Im Johannesevangelium ist sie dagegen mit dem anderen Beistand verbunden. Doch der wird sogleich mit Jesus identifiziert. Jesus sagt nämlich: »Ich werde euch nicht verwaist zurücklassen; ich komme zu euch.« (Joh 14,18; siehe auch 14,19). Wir kommen also wieder zu demselben Ergebnis: Der heilige Geist ist die Anwesenheit des Kyrios.⁸⁸ Die Andersartigkeit des nachösterlichen Beistandes erklärt sich aus der Verherrlichung (vgl. Joh 7,39 mit 16,7). Vor seiner Verherrlichung war Jesus als das fleischgewordene Wort gewissermaßen der Leib der Wahrheit (Joh 14,6); nach seiner Verherrlichung ist er hingegen als »Geist der Wahrheit« (Joh 14,17; 15,26; 16,13) und insofern als ein anderer Beistand anwesend. Denn der Auferstandene darf nicht als eine wunderbar wiederbelebte Leiche angesehen werden. Der durch das Konzept der Verherrlichung gegebene Anschluss an die alttestamentliche Kabodvorstellung deutet in eine ganz andere Richtung. Der Verherrlichte ist der in die Herrlichkeit Jahwes Aufgenommene: der Kyrios. Als solcher kann er den Seinen nach Ostern wahrlich ein anderer Beistand sein als vor seiner Verherrlichung. Der heilige Geist ist also die Sphäre der Wirksamkeit des Kyrios.⁸⁹

⁸⁶ I. Hermann, a.a.O., 140. Die hypostatische Verselbständigung des Geistes zu einem Dritten neben Vater und Sohn läßt sich als eine Folge der Hypostasierung des Sohnes betrachten (siehe Geoffrey Lampe, *God as Spirit: The Bampton Lectures 1976*, Oxford 1977, 210 vgl. 132f. Den Hinweis verdanken wir Pannenberg STh 1,293).

⁸⁷ Jean Zumstein, *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999, 116.

⁸⁸ Peter Stuhlmacher: »Der Paraklet ist der als Geist vor Gott und unter den Menschen wirkende Christus.« (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, Göttingen 1999, 261f). Jean Zumstein: »Der nachösterliche Paraklet ist in gewisser Weise der Doppelgänger des vorösterlichen Jesus.« (*Kreative Erinnerung*, Zürich 1999, 56).

⁸⁹ Wilfried Joest wehrt sich dagegen, die Wirklichkeit des heiligen Geistes »unpersönlich, als bloße von Gott ausgehende Kraft zu verstehen« (*Dogmatik*, Bd. 1, Göttingen 1995, 337). Zwar werde vom heiligen Geist so gesprochen, als sei er eine Kraft, ein Raum oder Kraftfeld und eine Gabe, aber gleichzeitig wird von ihm auch in personhafter Weise gesprochen, so dass man sagen muss: In dem, »was von Gott ausgeht«, ist »Gott selbst »in Person« gegenwärtig« (a.a.O., 1,308f). Diese Gegenwehr von Joest ermöglicht uns die Verdeutlichung der eigenen Aussage: Der heilige Geist ist keine unpersönliche Kraft. Allerdings ist er auch keine dritte Person. Vielmehr ist er

3.4. Theologische Zusammenfassung des Schriftzeugnisses

Der Kyrios ist die schaubare Gestalt des bis dahin unschaubaren Gottes (Joh 1,18; Kol 1,15). Im Sohn wird der Vater ansichtig (Joh 14,9). Der heilige Geist ist das im Glauben wirksame Kraftfeld des Kyrios. Im Wehen des Geistes ist der Kyrios durch alle Zeiten hindurch bei den Seinen anwesend (2. Kor 3,17; Mt 28,20; Joh 14,16-18). Dieses Verständnis der neutestamentlichen Urkunde des Glaubens kann theologisch profiliert ausgedrückt werden: Der christliche Gott ist dem Wesen und der Person nach einer. Dieser eine Gott ist der Kyrios Jesus Christus. Allerdings sind in dieser einen göttlichen Person drei Hypostasen zu unterscheiden: der Vater, der verherrlichte Sohn oder Kyrios und das Wehen seines Geistes. Diese Hypostasen oder Wesensschichten⁹⁰ muss man sich nicht nebeneinander vorstellen. Man kann sie sich besser ineinander vorstellen. Dann wird aus der dreipersonlichen eine einpersönliche Trinitätslehre. Von diesem Schriftverständnis aus bilden wir uns nun unser Urteil über den Lösungsvorschlag von Pannenberg.

4. Zusammenfassung und Bewertung der Ergebnisse und eigene Stellungnahme

4.1. Erinnerung an die Fragestellung

Als Problem haben wir die Spannung in der altkirchlichen Trinitätslehre zwischen dem einen Gott und den drei göttlichen Personen genannt (siehe 1.1.). Sie ist nicht hinnehmbar und doch schon in der Grundstruktur der altkirchlichen Fassung der Trinitätslehre enthalten. Daher halten wir diese Struktur für das Problem. Unsere Auseinandersetzung mit Pannenberg war die mit einem Denker, der die Spannung ebenfalls sieht, sie aber im Einverständnis mit dem einen Wesen in drei Personen lösen will (siehe 2.1.2.). Somit stellte sich die Frage: Kann die von Schleiermacher geforderte »auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung« der Trinitätslehre und damit die Vollendung der Reformation (= Umgestaltung der Theologie) im Rahmen einer die altkirchliche Gestalt des Dogmas im Grundsatz anerkennenden Rekonstruktion gelingen? Oder geht dieser Ansatz eben doch nicht auf die ersten neutestamentlichen Anfänge zurück?

die Anwesenheit und Wirksamkeit der einen göttlichen Person des Kyrios. Zwar muss man den Geist des Kyrios vom Kyrios selbst als der persönlichen Mitte seiner Allwirksamkeit unterscheiden, dennoch gilt: Überall, wo der heilige Geist erfahren wird, da wird niemand anders als der Kyrios selbst erfahren. Daher ist der Geist keine unpersönliche Auswirkung eines im übrigen »in Distanz bleibenden Gottes« (a.a.O., 1,309). Vielmehr ist er die wirksame Anwesenheit des Christengottes; und daher wird dieses im Glauben erfahrbare Sein im Kraftfeld des Geistes als das Aufgehobensein in der warmherzigen Nähe Jesu erlebt.

⁹⁰ Da Karl Barth hypostasis mit »Seinsweise« wiedergibt (KD I/1 379), hätten wir uns dem gerne angeschlossen und von drei Seinsweisen (Gottes) in einer Person gesprochen. Doch zwei Gründe haben uns bewogen, von »Wesensschichten« zu sprechen. Erstens wollten wir neben den im Zusammenhang der Trinitätslehre geläufigen Begriffen »Wesen« und »Person« nicht auch noch den des Seins einführen. Daher blieb nur die Vorstellung von drei Wesen(heiten) in einer Person übrig. Und da wir uns zweitens diese Wesen(heiten) ineinander angeordnet denken, bot es sich an, von Schichten zu sprechen. Wir ersetzen also das Oben-unten-Schema durch das Innen-außen-Schema und unterscheiden gleichzeitig zwischen Hypostase und Person.

stamentlichen Anfänge zurück? Muss man also zu einer Neukonstruktion der christlichen Gotteslehre vorstoßen (siehe 1.1.)?

4.2. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Ausgangspunkt

Die »Offenbarung Gottes in Jesus Christus« ist der Ausgangspunkt der christlichen Gotteslehre. Darin stimmen wir mit Pannenberg überein (siehe 2.2.1.). Allerdings können wir uns nur zum Teil seine Ansicht zu eigen machen, dass in diesem Offenbarungsgeschehen vor allem die trinitarischen Unterschiede von Vater, Sohn und Geist offenbar werden (siehe 2.2.1.). Mindestens ebenso offenbar ist nämlich, dass das Neue Testament nur eine Mitte kennt: Jesus Christus. In dieser einen Mitte ist der unschaubare Gott schaubar anwesend und als Geist in der Gemeinde erfahrbar (siehe 3.). Die Einheit des göttlichen Wesens steht also in dieser personalen Mitte an sich unübersehbar schon vor uns. Daher hat die Verborgenheit der göttlichen Einheit ihren Grund weniger im Neuen Testament als vielmehr im altkirchlichen Dogma, mit dem man gewöhnlich die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung des einen Gottes in Jesus Christus betrachtet. Dennoch soll nicht bestritten werden, dass der Sohn den Vater und den Geist von sich unterschieden und damit für Verwirrung gesorgt hat. Schaut man auf die eine Mitte des Neuen Testaments, dann sieht man dort die eine göttliche Person des Kyrios. Hört man hingegen auf seine Worte, dann löst sich dieses eine »Bild Gottes« (2. Kor 4,4) gewissermaßen in drei Bilder auf, und alle Versuche, sie zu einen, scheinen das Gemüt nur noch mehr zu verwirren. Die Offenbarung des einen Gottes in Jesus Christus hat paradoxerweise die Erkenntnis seiner Einheit sehr erschwert. Dieser Eindruck ist unausweichlich, solange man sich die Hypostasen nur untereinander oder nach Beseitigung des Subordinatianismus nebeneinander vorstellen kann. Aber man kann sie sich auch ineinander vorstellen, und dann sieht man wieder die eine Mitte des Neuen Testaments.

4.3. Die Dreipersonengemeinschaft

Pannenberg schließt vom irdischen auf den ewigen Sohn (siehe 2.2.3.). Doch diesen für die altkirchliche Gestalt der Trinitätslehre so grundlegenden Schritt können wir nicht nachvollziehen. Pannenberg geht wie selbstverständlich davon aus, dass der Gott, den Jesus als seinen Vater bezeichnete und von sich unterschied, schon von Ewigkeit her Vater gewesen sein muss. Dass aber dieser Gott erst durch die Geburt des von ihm gezeugten Sohnes namens Jesus zum Vater geworden sein könnte, liegt außerhalb dieses Denkens, das in seiner Sicht der Person Jesu ganz und gar vom Gedanken der Offenbarwerdung durchdrungen ist und dementsprechend schließen muss: Wenn Jesus Gott als Vater offenbart, dann muss Gott seit jeher Vater sein und somit seit jeher einen Sohn haben. Doch Pannenberg kann diesen ewigen Sohn nur indirekt aus der menschlichen Person Jesu erschließen (STh 1,337). Denn im Neuen Testament fehlt von ihm jede Spur. Dort offenbart der irdische Sohn nicht den ewigen Sohn, sondern den unsichtbaren Gott (siehe 3.1.). Ein starkes Argument für einen ewigen Sohn scheint die Rede von der Sendung des Sohnes in die Welt zu sein. Doch selbst wenn man der Ansicht ist, dass sie seine Präexistenz beinhal-

ten muss, dann ist jedenfalls auch für Pannenberg klar, dass der präexistente Sohn nicht notwendigerweise auch ein ewiger Sohn sein muss (siehe STh 1,289). Außerdem muss das Präexistente des Sohnes keinesfalls eine Person sein. Das andere starke Argument für den ewigen Sohn scheint der Prolog des Johannevangeliums zu sein. Darin ist das Präexistente des Sohnes benannt: es ist der Logos. Wenn man aber bedenkt, wieviel Schwierigkeiten sich die Suche nach dem christlichen Monotheismus dadurch eingehandelt hat, dass sie diesen Logos mit dem Sohn identifiziert und als Person gedacht hat, dann wird man sehr viel vorsichtiger sein, den Personbegriff schon an dieser Stelle ins Spiel zu bringen. Mit den griechischen Vätern können wir den Logos als eine Hypostase bezeichnen, ihm also eine gewisse Selbständigkeit zugestehen, obwohl er in Joh 1,1 nicht nur von Gott unterschieden, sondern auch mit ihm identifiziert wird, aber als Person steht uns der Logos erst nach seiner Fleischwerdung gegenüber. Außerdem zeigt der Prolog mit seinen Anklängen an Genesis eins, dass die Kategorie der Offenbarung nicht die einzige sein kann, in der sich das Christus- bzw. Logosgeschehen erschließt. Mindestens ebenso angemessen ist die Kategorie der Schöpfung.⁹¹ Der Logos erschafft im Fleisch der alten Schöpfung den unsterblichen Tempel der neuen Schöpfung. Somit kann mit der Einwohnung des Schöpferlogos im Fleische dieser Welt und erst recht mit der Verherrlichung Jesu und dem Auferstehungsleib etwas ganz Neues erstanden sein. Das Ergebnis des Logosgeschehens muss demnach so nicht schon im Anfang vorhanden gewesen sein.

Die Homousie des Sohnes mit dem Vater ist für Pannenberg das »in der Logik des Sachverhalts begründete Resultat seiner Auslegungsgeschichte« (siehe 2.1.2.). Dem können wir in dem Sinne zustimmen, dass der Glaube an Jesus Christus der Glaube an Gott sein muss. Die Homousie ließe sich auch in eine einpersönliche Trinitätslehre einbauen. Denn im Bekenntnis von 325 war »wesenseins mit dem Vater« wahrscheinlich nur gegen den Arianismus gerichtet und jedenfalls noch nicht mit der Vorstellung mehrerer Personen verbunden. Dennoch haben wir diesen in der alten Kirche so umstrittenen Begriff, dessen Anwendung schon im Bekenntnis von 381 nicht mehr gegen die Pneumatomachen auf den heiligen Geist ausgedehnt wurde, nicht übernommen. Stattdessen knüpfen wir an die neutestamentliche Redeweise von der Verherrlichung an und sagen: Jesus wurde in den Kabod Jahwes aufgenommen oder, wenn man so will, mit ihm wesenseins (siehe 3.2.). Die Homousie erzwang eine Umstrukturierung des Denkens der alten Kirche (siehe 2.2.4.). In ihm war der Vater der eine Gott, und das Gottsein des Sohnes und des Geistes konnte demzufolge nur von seinem Gottsein her ausgesagt werden. So ist denn auch in der Formel »wesenseins mit dem Vater« ganz selbstverständlich der Vater der Bezugspunkt der Aussage über das Gottsein

⁹¹ Vgl. Jean Zumstein: »Die ersten Worte des Prologs, ›am Anfang‹ (1,1), sind eine klare Anspielung auf Genesis 1,1. Der Entschluss, das Evangelium auf Anhieb mit den ersten Worten der Thora in Beziehung zu setzen, ist natürlich aussagekräftig. Die Adressaten des Werks werden auf den grundlegenden Inhalt der alttestamentlich-jüdischen Tradition verwiesen. Es wird also vom Gott Israels und von seiner Schöpfung die Rede sein.« (Kreative Erinnerung, Zürich 1999, 89).

des Sohnes. Doch die Homousie erzwang die Streckung des Dreiecks mit dem Vater als Spitze und machte ihn zu einer gleichrangigen Hypostase neben seinem Sohn und seinem Geist (siehe 2.3.2.). Dennoch konnte sich die Homousie im Denken der alten Kirche nicht vollkommen durchsetzen. In Gestalt der vom Vater ausgehenden Ursprungsbeziehungen blieb der alten Kirche ihr ursprünglicher Ansatz bis zum Schluss erhalten. Pannenberg will diese Inkonsequenz von der Homousie her bereinigen. Daher sahen wir in seinem Lösungsvorschlag einen späten Sieg des homousischen Ansatzes (siehe 2.2.3.). Doch uns wird der Abstand dieses Gottes zum neutestamentlichen Ausgangspunkt zu groß. Der Tatsache, dass im Neuen Testament das Wort Gott fast ausnahmslos für den Vater steht, muss ein größeres Gewicht eingeräumt werden (siehe 2.2.4.). Daher muss die oben genannte Inkonsequenz vom Gedanken des Gottseins des Vaters her bereinigt werden.

Der heilige Geist als dritte göttliche Person ist im Neuen Testament am schwächsten bezeugt (siehe 3.3.). Das stärkste Argument für ihn als Person kann man jedoch aus dem »anderen Beistand« des Johannesevangeliums schmieden (siehe 2.2.5.). Doch wird er in demselben Zusammenhang des ersten Parakletspruchs (Joh 14,16-18) ausdrücklich als der nachösterlich anwesende Erhöhte ausgewiesen. Das entspricht auch der paulinischen Theologie (siehe 3.3.). Aber im Interesse einer auf drei Personen fixierten Trinität verlieren diese exegetischen Beobachtungen ihr Gewicht. Denn das System will sich nach der Annahme des ewigen Sohnes nun im Sinne dieser Logik selbst vollenden (siehe 2.2.5.). Obwohl im Neuen Testament das Wort Gott fast ausnahmslos den Vater meint, obwohl weder in diesen apostolischen Schriften noch im Apostolikum von einem ewigen Sohn die Rede ist, obwohl das Gottesvolk des neuen Bundes die Bezeichnung Jahwes als Kyrios auf den Verherrlichten übertragen hat, und obwohl das Pneuma in Wirklichkeit der Kyrios ist, obwohl es also Alternativen gibt, stellt sich Pannenberg unter die altkirchliche Konstellation aus drei göttlichen Personen und will in diesem Dreigestirn aber nur einen Gott sehen.

Doch auch Pannenberg kann drei Personen als solche nur zu einer Gemeinschaft vereinen (siehe 2.3.2.). Vom modernen Personbegriff übernimmt er das relationale Gefüge. Während menschliche Personen ihr Selbstsein jedoch nur unvollkommen von den interpersonalen Beziehungen her empfangen, konstituieren genau diese Beziehungen das Personsein der göttlichen Personen ganz und gar (siehe STh 1,465). Der relationale Personbegriff ermöglicht es gewiss, sich die trinitarische Gemeinschaft als eine enge, ja unauflösliche zu denken; aber es bleibt eben doch eine Gemeinschaft. Bei der Annahme mehrerer Personen ist also die Einheit Gottes nicht auf der Ebene der Personen denkbar, es braucht die Ebene des Wesens. Doch anstatt drei Personen in einem Wesen zu einen, sollte man drei Hypostasen in einer Person einen. Dieses Vorgehen entspricht nicht nur der einen Mitte des Neuen Testaments besser, sondern auch dem gewöhnlichen Verständnis, für das mehrere Personen wohl immer mehrere Einheiten bleiben werden.⁹²

⁹² Dass nach dem heutigen Verständnis von Person die Rede von drei göttlichen Personen zur Vorstellung von drei persönlichen Göttern, also zum Tritheismus, führt, wird

4.4. Die Gemeinschaft als Manifestation der Liebe

Die Bestimmung des göttlichen Wesens als Geist und Liebe oder als Geist der Liebe hat uns überzeugt. Auch die Deutung des Geistes als »Kraftfeld« im Anschluss an »Feldtheorien der modernen Physik« haben wir mit Interesse zur Kenntnis genommen (siehe 2.3.1.). Da jedoch sowohl der alttestamentliche Jahwe als auch der neutestamentliche Kyrios mit der Sonne in Verbindung gebracht werden, nehmen wir an, dass das Kraftfeld des Geistes einen Mittelpunkt hat, von dem es ausgeht.⁹³

Der lange Weg über drei Personen zur Einheit Gottes gipfelt bei Pannenberg im Begriff der Liebe. Sein trinitarisches Denken fasst er in die Worte zusammen: »Der Gedanke der Liebe ermöglicht es, die Einheit des Wesens Gottes mit seinem Dasein und seinen Eigenschaften und so auch die Einheit der immanenten und ökonomischen Trinität in ihrer eigentümlichen Struktur und Begründung zu denken.« (STh 1,482). Dass Liebe verbindet, leuchtet unmittelbar ein, denn das entspricht einer menschlichen Erfahrung. Allerdings reicht die verbindende Kraft der Liebe als solche noch nicht aus, um die aus drei Personen bestehende Gemeinschaft zur Einheit eines Gottes zu verschmelzen. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen die Personen ganz und gar als Setzungen der Liebe gedacht werden. Dann ist nur noch die schöpferische Macht der Liebe

gesehen. Wilfried Joest: »Der Personbegriff hat im neuzeitlichen Verständnis eine Bedeutung angenommen, die von dem, was die altkirchliche Trinitätstheologie unter ›persona‹ bzw. ›hypostasis‹ verstand, verschieden ist. Er wird weithin auf das individuelle Selbst und Selbstbewußtsein des Menschen bezogen, auf das Ich in seinem Gegenüber zu anderm Ich. Unbesehen auf die Relation der ›Personen‹ in Gott übertragen, müßte das zu einer tritheistischen Vorstellung führen.« (Dogmatik, Bd. 1, Göttingen 1995, 335). Paul Althaus: »Gefährlich wurde der Begriff der Person, als man diesen seinen altkirchlichen und mittelalterlichen Sinn verkannte und ihn durch den Sinn, welcher der Personbegriff in der Christologie hat, ersetzte ... damit ist persona etwas völlig anderes geworden als die ›Hypostase‹ der alten Theologie. Die Einheit Gottes wird tritheistisch gefährdet. Die Dogmatik kann die Formel von den drei Personen nur dann weiterführen, wenn sie sich dessen bewußt ist und es klar ausspricht, daß ›Person‹ innerhalb der Trinitätslehre nichts zu tun hat mit dem heutigen Begriff der Person als einer ›durch unübertragbare Akte des Selbstbewußtsein und der Selbstbestimmung in sich abgeschlossenen psychischen Lebenseinheit‹ (O. Kirn). In diesem Sinne von drei Personen zu sprechen wäre Tritheismus.« (Die christliche Wahrheit, Bd. 2, Gütersloh 1948, 520). Wenn man als Theologe mit der eigenen Sprache keine Fremdsprache reden will, dann ist der Personbegriff nur noch geeignet, um mit ihm die Einheit Gottes auszusagen. Als Übersetzung von hypostasis ist er nicht mehr zu gebrauchen. Deswegen haben wir vorgeschlagen, von drei Hypostasen in einer Person zu reden. Nach Pannenberg ist jedoch »die Behauptung verfehlt, der trinitarische Personbegriff habe nichts mit der modernen Auffassung von Person zu tun«, obgleich es »in der Tat bedeutende Unterschiede zwischen menschlichem Personsein und der göttlichen Personalität von Vater, Sohn und Geist« gibt (STh 1,465).

⁹³ Zur Verbindung des alttestamentlichen Jahwes und des neutestamentlichen Kyrios mit der Sonne vgl.: Hans-Peter Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*, OBO 66, Göttingen 1985. Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Münster 1925. Hugo Rahner: *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, in: *Eranos-Jahrbuch X/1943*, Zürich 1944, 305-404. Vgl. auch Jes 60,20; Ps 84,12; Mal 3,20. Lk 1,78f; Mt 5,45; Mt 17,2; Offb 1,16.

als der eine Gott denkbar, und die Dreipersonengemeinschaft ist dann nur noch die von der Liebe erzeugte Struktur ihrer selbst. Daher macht Pannenberg die Personen zu unselbständigen Manifestationen des göttlichen Wesens (siehe 2.3.2.). Auf diese Weise erreicht er die größtmögliche Annäherung an die Vorstellung eines einzigen Gottes. An dieser Stelle empfinden wir jedoch gewisse Spannungen innerhalb seines Denkens. Denn einesteils sollen die Personen selbständige Aktzentren sein (siehe STh 1,347), andernteils dürfen sie aber »keine Selbständigkeit« gegenüber dem göttlichen Wesen haben (siehe STh 1,415). Einesteils sind nur die Personen Subjekte des Handelns, das dann dem Wesen zugerechnet wird (STh 1,416 und 1,421). Andernteils fragt man sich, wie dann die Fähigkeit der dynamischen Geistwirklichkeit zu benennen ist, Manifestationen hervorzubringen. Und wie kann ein nicht personales Wesen - und nicht personal muss es sein, um die personale Quaternität zu vermeiden - personale Manifestationen hervorbringen?

An der alten Vorstellung vom Vater als Spitze des trinitarischen Dreiecks erwies sich die Subordination als problematisch. Deswegen mussten die Personen nebeneinander angeordnet werden. Doch an dieser Vorstellung erwies sich die Tendenz zum Tritheismus als problematisch. Deswegen musste doch wieder eine übergeordnete Schicht eingezogen werden, die nun Wesen genannt und vom Vater unterschieden wurde. Die Subordination des Sohnes und des Geistes unter dem Vater wurde durch die Subordination des Vaters, des Sohnes und des Geistes unter dem Wesen ersetzt. Ein Subordinationismus der anderen Art war entstanden. Wenn demnach der trinitarische Monotheismus ohne ein einheitliches Dach nicht auskommt, dann stellt sich die Frage: Hätte dieses die Einheit gewährleistende Prinzip nicht auch der Vater bleiben können? Hätte man die Konsequenz der Geschöpflichkeit des Erlösers nicht auch durch sanftere Eingriffe in das ursprüngliche Modell in den Griff bekommen können? Nach Pannenberg ist der Geist sowohl das göttliche Wesen als auch das personale Gegenüber im Verhältnis zum Vater und zum Sohn. Vom Neuen Testament her ist es aber angemessener, den Vater in dieser doppelten Weise zu sehen. Denn dort ist er das göttliche Wesen, das von seinem Sohn ganz exklusiv als personales Gegenüber erlebt wird. Daher der Vorschlag: Der vorösterliche Jesus kannte nur einen Gott: den Jahwe des jüdischen Glaubens. Dessen Herrschaft war in Jesus angebrochen. Denn er hatte seinen Willen dem Willen seines göttlichen Vaters unterworfen. Durch diesen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz wurde der Sohn in die Herrlichkeit seines Vaters aufgenommen; das Grab ist leer. Der Sohn ist der Kyrios der neuen Schöpfung und Jahwe durch ihn für uns zur Person geworden. Wir glauben also, dass die homousische Antwort auf die arianische Verirrung zwar die Göttlichkeit des Erlösers gerettet, aber auch Wahres des älteren Denkens verdunkelt hat. Die Verherrlichungschristologie zeigt einen Weg vom subordinierten Jesus zum erhöhten Kyrios, der wahrlich nicht ohne Grund den Namen des alttestamentlichen Gottes übernommen hat.

4.5. Zusammenfassung der Antwort auf die Fragestellung

Pannenberg löst die Spannung in der altkirchlichen Trinitätslehre im Einverständnis mit der Vorstellung eines Wesens in drei Personen. Dabei deckt er eine Inkonsequenz des auf der Homousie basierenden Denkens auf. Die Ursprungsbeziehungen vertragen sich nicht mit der antisubordinationistischen Stoßrichtung der Homousie. Im Denken der alten Kirche kann man demnach eine ältere Schicht mit dem Vater als Spitze des trinitarischen Dreiecks von einer jüngeren unterscheiden. Doch die homousische Schicht konnte das altkirchliche Denken nicht bis zur letzten Konsequenz umstrukturieren. Daher sahen wir im Schritt zur Wechselseitigkeit der innertrinitarischen Relationen eine Vollendung des nicaenischen Weges. Pannenberg's prinzipielles Einverständnis mit dem trinitarischen Dogma bedeutet keineswegs, dass er es originalgetreu in seiner altkirchlichen Gestalt nachbaut. Vielmehr macht sich in der gänzlich relationalen Struktur seines Wesens- und Personbegriffs trotz altkirchlicher Anknüpfungspunkte ein spezifisch modernes Bauprinzip geltend. Obwohl auch Pannenberg zugeben muss, dass »mit der Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen die größten Verständnisschwierigkeiten verbunden« sind (STh 1,375), gelingt es ihm, einen Weg zu dieser Einheit zu finden. Zwar kann auch er drei Personen als solche nur zu einer Gemeinschaft vereinen, aber indem er diese Dreipersonengemeinschaft zu einer unselbständigen Manifestation des göttlichen Wesens der Liebe macht, manifestiert sich in der Dreiheit die Einheit. Der altkirchliche Gott zerlegte sich nicht nur horizontal in drei Personen, sondern auch vertikal in einen immanenten und einen ökonomischen Anteil. Dieses Problem beschäftigte die alte Kirche so noch nicht. Für Pannenberg aber ist es ein zentrales, weswegen wir es nicht völlig ausklammern wollten. Am Ende denkt Pannenberg also die komplexe Einheit eines gedanklich vielfach zerlegbaren Gottes.

Doch dieser eine Gott ist nicht der eine Gott der Schriften des neuen Bundes. Die Offenbarung des einen Gottes in Jesus Christus ist nicht der Ausgangspunkt dieser Rekonstruktion der Wahrheit des seinerzeitigen Geschehens. Zwar beginnt Pannenberg seinen Aufbau des trinitarischen Gottes mit der Botschaft Jesu, aber die Wahrnehmung der Offenbarungsurkunde wird von Anfang an von seiner Lösung des trinitarischen Problems bestimmt. Das kann man einem systematischen Denker nicht verübeln. Denn einesteils formt die Schrift das System, und andernteils formt das sich formierende System die Wahrnehmung der Schrift. In diesem Zirkel bewegt sich jedes systematisierende Denken. Das bedeutet aber im Hinblick auf unsere Auseinandersetzung mit Pannenberg: Die Schrift kann sich in seinem Denken an keiner Stelle gegen das nicaeno-konstantinopolitanische Konstrukt eines Wesens in drei Personen durchsetzen. Daher ist der eigentliche Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion dieses altkirchliche Bauprinzip. Seine Darstellung der Schrift wird von Anfang an vom Gedanken der Selbstunterscheidung beherrscht, aus dem dann die Aktzentren und die Personen werden. Die Schrift wird also im altkirchlichen Gehäuse wahrgenommen. Dass in der Schrift auch ein Potential zu einer christlichen Gotteslehre jenseits der nicaeno-konstantinopolitanischen Orthodoxie ruht, wird zwar hier und da wahrgenommen, aber in diesem Gehäuse kann es

seine Sprengkraft nicht entfalten. Daher meinen wir: Die theologische Auferstehung des christlichen Gottes hat noch nicht stattgefunden. Noch werden nur die Risse in der Wandmalerei der alten Kirche ausgebessert. Dies allerdings mit erstaunlichem Geschick. Die Spannung läßt sich also auf der Grundlage des altkirchlichen Dogmas lösen; allerdings vergrößern die Denkwege, die man beschreiten muss, wenn man zum einen Gott über drei Personen gelangen will, nur immer offensichtlicher den Abstand zum neutestamentlichen Ausgangspunkt.

4.6. Ausblick

Eine bis auf die neutestamentlichen Anfänge zurückgehende Reformation der christlichen Gotteslehre müsste die Gestalt einer ganz im Kyrios zentrierten einpersönlichen Trinitätslehre annehmen.⁹⁴ Ihr allgemeiner Umriss sei noch einmal formuliert: Gott ist dem Wesen und der Person nach einer. Dieser eine Gott ist der Kyrios Jesus Christus. In dieser einen göttlichen Person sind drei »Hypostasen« zu unterscheiden: das Göttliche des Vaters, das verherrlichte Menschliche oder schaubare Göttliche des Sohnes und das von diesem Mittelpunkt ausgehende Göttliche des Geistes. Wir haben diesen Ansatz mehrfach erwähnt. Wir haben ihn auch aus der Schrift begründet. Wir haben ihn aber nicht nach allen Seiten hin ausgebaut und wollen deswegen noch einige Fragen und Antwortversuche festhalten.

Welches Personverständnis liegt der einpersönlichen Trinitätslehre zugrunde?⁹⁵ Die dreipersönliche und die einpersönliche Trinitätslehre sind sich je auf ihre Art darin einig, dass mehrere Personen mehrere Einheiten, »Singularitäten« (STh 1,464) oder Subjekte sind. Daher muss die dreipersönliche Trinitätslehre die Denkbare der Einheit Gottes über die »Einheit des göttlichen Wesens« herbeiführen. Die einpersönliche Trinitätslehre kann demgegenüber auf die eine göttliche Person des Kyrios verweisen. Mit anderen Worten: Die dreipersönliche Trinitätslehre erreicht die Einheit durch einen einheitlichen Anfang (= die Einheit des Wesens), die einpersönliche hingegen durch ein einheitliches Ende (= die Einheit der Person). Oder nochmals anders formuliert: Die »ganze Fülle der Gottheit« (Kol 2,9) muss von der einpersönlichen Trinitätslehre im Personbegriff zusammengefasst werden, also seinen Inhalt

⁹⁴ Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus darf nicht nur der Ausgangspunkt der Trinitätslehre sein; sie muss auch ihr Brennpunkt sein. Dieser Gedanke ist zumindest formal gar nicht so weit von Barths Christozentrismus entfernt. Die Wurzel der Trinitätslehre ist die Offenbarung (KD I/1 329); aber nicht abstrakt, sondern in Gestalt des Herrn und somit zusammengefasst in dem Satz: »Gott offenbart sich als der Herr« (KD I/1 331). In dieser gestalthaften Zusammenfassung sind die drei »Seinsweisen« als der dreifache Sinn des einen Herrseins enthalten: »Er kann unser Gott sein, weil er in allen seinen Seinsweisen sich selbst gleich, ein und derselbe Herr ist.« (KD I/1 403).

⁹⁵ Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*, Stuttgart 1998. Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1997. Regina Radlbeck, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1989. Konrad Stock, *Person*, in: TRE XXVI (1996) 220-231.

ausmachen. Daher braucht sie einen Personbegriff der nach innen hin offen ist. Jesus war keine in sich abgeschlossene Person, sondern die für die Unendlichkeit Gottes offene und empfängliche Person.⁹⁶ Durch ihn bekam der unsichtbare Gott ein Gesicht (Joh 1,18; 14,9; Kol 1,15); durch ihn tönte er hindurch (Joh 14,10.24; 17,8.14). Daher bietet sich die Anknüpfung an das griechische »prosopon« (Gesicht oder Maske des Schauspielers) oder das lateinische »personare« (hindurchtönen) an.⁹⁷ Das Antlitz ist einerseits der »Spiegel der Seele« und ermöglicht andererseits ihr sichtbares Dasein im Gegenüber zu einem Du. So lässt sich »Person« als Schnittstelle zwischen innen (Transzendenz) und außen (Immanenz) interpretieren. Interessanterweise scheinen aber die mit dem Personbegriff verbundenen Bedeutungen von Rolle und Relation bisher einseitig zum Ausbau des Außenanteils geführt zu haben. Daher stellt sich die Frage: Ist in der Philosophie der Gegenwart ein Personbegriff, der die Transzendenz Gottes in die Immanenz einer erfahrbaren Person integrieren kann, denkbar? Andererseits wird das benötigte Personverständnis die relationale Komponente gut aufnehmen können. Denn erstens sind im Kyrios die Unendlichkeit und die Überschaubarkeit Gottes aufeinander bezogen, und zweitens kann dieser überschaubare und somit schaubare Gott dadurch in ein neues Verhältnis zu den endlichen Personen eintreten.

War die Person als das Ende der Wege Gottes schon im Anfang da? Oder anders formuliert: Kann der Ewige jemand werden, der er nicht schon immer ist? Diese Frage können wir vom Prolog des Johannesevangeliums her so beantworten: Das Wort ist die ewige Gestalt oder Selbsterfassung Gottes, die er später im Fleisch und schließlich in der Leiblichkeit des Auferstandenen vollkommen realisiert hat. Außerdem sehen wir, dass der von der »Kraft des Höchsten« gezeugte Mensch offenbar aufgrund seiner besonderen Zeugung die Unendlichkeit Gottes als personales Gegenüber erfahren konnte. Doch alle

⁹⁶ Bei der Weiterentwicklung unserer Theologie werden wir also grundsätzlich an das relationale Personverständnis Pannberg's anknüpfen (siehe 2.2.2.) und somit das Personsein des (schaubaren) Sohnes von seiner Beziehung zum (unschaubaren) Vater her verstehen. Der von Gott gezeugte Sohn konnte zur Person Gottes werden, weil sein menschliches Ich für das göttliche Ich-bin empfänglich war, so dass hier eine wechselseitige Beziehung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen möglich war.

⁹⁷ Pannberg fasst die Bedeutung von prosopon bzw. persona in der vorchristlichen Antike so zusammen: »Im Griechischen bezeichnet prosopon seit Homer ›Antlitz‹. Von daher erklärt sich dann die Verwendung des Wortes für die Maske des Schauspielers bei der Darstellung einer bestimmten Rolle. Diesen Sinn hat auch das lateinische Wort ›persona‹, das die Assoziation der durch die Maske hindurchtönenden Stimme mit sich führt. Beide Wörter bezeichnen metonymisch auch die Rolle, die der Träger der Maske spielt, und den dadurch dargestellten Charakter. Darauf fußt der übertragene Gebrauch der Bezeichnung ›persona‹ für die gesellschaftliche Rolle, die jemand spielt. Die Verbindung dieser übertragenen Bedeutung mit der Grundbedeutung von ›Antlitz‹ macht verständlich, dass im Späthellenismus prosopon und persona zu Bezeichnungen für die Individuen wurden. Man sprach von einer Anzahl von Personen, wie es auch heute noch geschieht. In diesem Sinne fand der Begriff Person schließlich auch Eingang in die Rechtssprache der Spätantike.« (Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Göttingen 1980, 80f).

anderen Menschen können den unendlichen Geist nur im Kyrios als Person erfassen.⁹⁸

Inwiefern ist die einpersönliche Trinitätslehre mehr als Modalismus? Erstens unterscheidet sie zwischen dem unendlichen Geist Gottes und seiner Selbsterfassung als Logos; und Fleisch wurde der Logos. Zweitens ist dieser auf so einzigartige Weise geborene Sohn in seiner vorösterlichen Existenz deutlich von seinem Vater unterscheidbar. Das gilt auch für das Johannesevangelium, obwohl hier das nachösterliche Licht die vorösterliche Existenz auf gründlichsten durchhellt hat. Dennoch gilt auch hier: Der Sohn befindet sich erst noch auf dem Weg seiner Verherrlichung oder synoptisch gesprochen: auf dem Weg nach Jerusalem. Drittens ist das Christus- als Logosgeschehen ein Schöpfungsgeschehen. Und diese neue Schöpfung Gottes ist nicht schon »der einziggeborene Sohn«. Die Neuschöpfung Gottes ist die Leiblichkeit des Auferstandenen; sie ist eine integrale Wesenskomponente des ewigen Gottes geworden. Daher ist Gott im Sohn nicht einfach nur erschienen; durch die Verherrlichung seines Sterbewesens ist Gott selbst ein anderer geworden.⁹⁹ Daher müssen wir im Kyrios drei Wesensschichten unterscheiden: Die Unendlichkeit Gottes, die Selbsterfassung Gottes im uranfänglichen und dann im fleischgewordenen und verherrlichten Wort und schließlich die von diesem personalen Mittelpunkt wieder in alle Unendlichkeit ausgehende Dynamis des Geistes, die nun aber eine personale Struktur hat und überall, wo Menschen an Jesus Christus glauben, als Person erfahrbar ist.

Die einpersönliche Trinitätslehre scheint eine ganz andere als die dreipersonliche zu sein. Dennoch sollte man die strukturelle Ähnlichkeit nicht übersehen. Denn aus dem einen Wesen in drei »Seinsweisen« wurden drei »Seinsweisen« in einer Person. Jeder christliche und somit trinitarische Monotheismus muss Dreiheit und Einheit verbinden. Die einpersönliche Trinitätslehre erfasst die Einheit Gottes jedoch in der Person Christi. Damit überwindet sie die Zerlegung der christlichen Gotteslehre in eine Trinitätslehre und eine Christologie: das Folgeproblem der altkirchlichen Fassung der Trinitätslehre. »Immanente und ökonomische Trinität« müssen in der Tat als Einheit gedacht werden; so aber kann das Problem nur im Horizont des altkirchlichen Denkens erscheinen und formuliert werden. Uns eröffnete sich eine andere Sicht: Der »Sohn« meint in den Evangelien und im Apostolikum den Menschen Jesus von Nazareth; daher ist »Sohn« ein christologischer Begriff. Der »Sohn« wurde jedoch in den Kabod Jahwes aufgenommen; daher ist »Sohn« auch ein trinitarischer Begriff. Christologie und Trinitätslehre sind also als Einheit zu denken. In der Lösung dieser Aufgabe besteht die Neukonstruktion der christlichen Gotteslehre.

⁹⁸ Die Menschen können Gott nicht sehen: vgl. Ex 33,20; Joh 1,18; 5,37.

⁹⁹ Wie verhält sich dieser Gedanke zum Grundsatz der Unveränderlichkeit Gottes?

Die Lösung



*Auferstehung und Himmelfahrt Christi
Matthias Grünewald, Isenheimer Altar*

Über der Erdschwere, verdichtet in einem ungeheuer großen Felsblock, schwebt der Auferstandene als verklarte Lichtgestalt, aller irdischen Stofflichkeit entkleidet. Sein Gesicht ist von der Herrlichkeit Gottes umgeben, die ihn in ihr Licht aufnimmt. Seine erhobenen Arme bilden mit seinem Gesicht ein Omega. Denn er ist der Erste und der Letzte (Jes 44,6; Offb 1,17). Durch den Kyrios ist Jahwe anschaulich geworden.

Vgl. Kindlers Malereilexikon, Bd. 2, Zürich 1965

Literaturverzeichnis

1. Primär: Die Bibel und W. Pannenberg

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. Karl Elliger u. Wilhelm Rudolph, Stuttgart 1990.
- Novum Testamentum Graece, hrsg. v. Kurt Aland u.a., Stuttgart 1999.
- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, Zürich: Verlag der Zürcher Bibel, 1996.
- Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bde. 1 - 3, Göttingen 1988 - 93. Abk.: STh

2.1. Sekundär: Dogmatische und dogmengeschichtliche Literatur

- Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1985.
- Paul Althaus, Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Gütersloh 1948.
- Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1, Zürich 1955. Abk.: KD.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1998. Abk.:BSLK.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. v. Carl Andresen, Bd.1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982. Abk.: HDThG.
- Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bde. 1 u. 2, Gütersloh 1995-1999.
- Wilfried Joest, Dogmatik, Bde. 1 u. 2, Göttingen 1995-1996.
- Otto Kirn, Trinität, in: Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, begr. J. J. Herzog, hrsg. v. Albert Hauck, Bd. 20, Leipzig 1908, 111-123. Abk.: RE
- Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. v. Engelbert Kirschbaum, Bd.1, Freiburg i. Br. 1994. Abk.: LCI.
- Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1986.
- Friedrich Mildenerger, Heinrich Assel, Grundwissen der Dogmatik: Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1995.
- Horst Georg Pöhlmann, Abriß der Dogmatik: Ein Kompendium, Gütersloh 1990.
- Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 317-401. Abk.: MySal
- Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd.2, Berlin 1960.
- Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: dargestellt und aus den Quellen belegt, neu hrsg. und durchges. v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1998.
- Trinität, in: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. Gerhard Müller, Bd. 34, Berlin 2002, 91-121. Abk.: TRE

2.2. Sekundär: Exegetische Literatur

- Joachim Gnilka, Das Matthäusevangelium, Bde. 1 u. 2, HThK I/1-2, Freiburg i. Br. 1986-1988.
- Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963.
- Ingo Hermann, Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, München 1961.
- Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, Bde. 1-4, HThK IV/1-4, Freiburg i. Br. 1971-1984.
- Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium, Bde. 1 u. 2, HThK III/1-2, Freiburg i. Br. 1984-1994.
- Peter Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bde. 1 u. 2, Göttingen 1997-1999.
- Walther Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1989.
- Jean Zumstein, Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999.