

Der lebendige Gott als Trinität

Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag

Herausgegeben von
Michael Welker und Miroslav Volf



S FB 124

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage

Copyright © 2006 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Těšinská Tiskárna AG, Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN-13: 978-3-579-05229-8

ISBN-10: 3-579-05229-2

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort 9

I. Gottes Selbstoffenbarung und die Trinitätslehre

Der offenbarungstheologische Ansatz in der Trinitätslehre 13
Wolfgang Pannenberg

Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung
Thesen zur trinitarischen Fassung der christlichen Rede von Gott 23
Eberhard Jüngel

Der erhaltende, rettende und erhebende Gott
Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre 34
Michael Welker

Gefragter Glaube – offene Theodizeefrage und trinitarisches Bekenntnis 53
Rudolf Weth

Trinität: Relationenlogik und Geistesgegenwart 68
Hermann Deuser

II. Die Trinitätslehre in Schrift, Bekenntnissen und dogmatischer Lehrentwicklung

Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament 85
Hans-Joachim Eckstein

Die Mitte am Ende
Der Ort der Trinitätslehre in der Dogmatik 114
Oswald Bayer

Schleiermachers Umgang mit der Trinitätslehre	123
<i>Eilert Herms</i>	
Ein Vergleich der Trinitätslehren von Karl Barth und Jürgen Moltmann	155
<i>Myung Yong Kim</i>	
Den einen trinitarischen Glauben bekennen Theologische Konsonanz zwischen dem Bekenntnis von Nizäa (381) und dem Bekenntnis von Belhar (1982)	174
<i>Piet Naudé</i>	

III. Jüdische Theologie und christliche Trinitätslehre

Jüdische Mittlergestalten und die christliche Trinitätstheologie	199
<i>Christoph Marksches</i>	
Trinität im israeltheologischen Horizont	215
<i>Christian Link</i>	
Geheiligt werde dein NAME! – Dein Torawille werde getan! Erwägungen zu einer gesamtbiblischen Trinitätslehre in israeltheologischer Perspektive	229
<i>Bertold Klappert</i>	

IV. Trinitätslehre in ökumenischen und interreligiösen Dialogen

Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung	257
<i>Daniel Munteanu</i>	
Trinität und interreligiöser Dialog	279
<i>Gerhard Marcel Martin/Hans-Martin Barth</i>	
Die Trinitätslehre im Dialog mit dem Islam	299
<i>Hans Küng</i>	

V. Trinitätslehre, Ekklesiologie und Spiritualität

Du sollst keine anderen Götter haben neben mir Zur Aktualität des Problems des Götzendienstes in der postmodernen Gesellschaft	315
<i>Christoph Schwöbel</i>	
Getauft auf den Namen des dreieinigen Gottes Zum theologischen Problem der Gültigkeit und Heilsamkeit der Säuglingstaufe	338
<i>J. Christine Janowski</i>	
Auf dem Weg zu einer trinitarischen Grundlegung evangelischer Spiritualität	360
<i>Peter Zimmerling</i>	
Gemeingeist	377
<i>Konrad Stock</i>	
Gepredigte Trinität? Zum Problem der Trinitatis-Predigt	393
<i>Reiner Strunk</i>	
Die Autorin und die Autoren	407
Inhalt des englischsprachigen Bandes	413

Der erhaltende, rettende und erhebende Gott

Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre

Michael Welker

Wer 2006, im Jahr von Jürgen Moltmanns 80. Geburtstag, über Gott, Gottes Lebendigkeit und Gottes Wirken in der Welt nachdenkt, kann über den 26. Dezember 2004 und den Hurrikan Katrina im September 2005 nicht hinwegsehen. Die Theodizeefrage mit dem in ihr liegenden Seufzen, Klagen, Anklagen, Fluchen, mit dem Zweifel an Gott oder der Verzweiflung über ihn ist nur allzu gegenwärtig, wenn nicht sogar die aggressive Empörung oder kalte Gleichgültigkeit gegenüber einer vermeintlichen religiösen Illusion: »He's got the whole world in His hand!« »Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret!« – Das kann doch nicht Ihr Ernst sein!

Gottes Allmacht und die Güte der Schöpfung sind durch die Massivität des menschlichen Leidens und durch die gewaltige Zerstörung von Natur und Kultur wieder zu einem allgemein bewegenden Problem geworden. Weit über 200.000 Menschen, so wird geschätzt, mussten nach dem Tsunami sterben, unter ihnen zahllose Kinder. Warum wurden sie aus dem Spiel am Strand, aus der Ferienfröhlichkeit jäh in den Tod gerissen? Warum wurden Millionen Menschen so große Schmerzen zugefügt, unvorstellbares individuelles Leiden, verheerende Existenzvernichtung, lebenslange Traumata? Warum wurden nicht nur Bilderbuchstrände, Urlaubsparadiese und Traumreiseziele, sondern auch Tausende von armen und ärmsten Hütten, Dörfern und Ortschaften einfach verwüstet und ausgelöscht? Vor allem die Ärmsten der Armen, die meisten von ihnen African Americans, wurden Opfer des Hurrikans Katrina. Obwohl in diesem Fall menschliche Schuld und menschliches Versagen eine große Rolle spielen, bleibt auch hier die bohrende Frage: Wie konnte Gott das zulassen?

Das ungeheure Maß der Zerstörung und das Ausmaß des Leidens, von der überraschenden Todesflut ausgelöst, ließen diese Frage weltweit laut werden. Sie ließen eine Frage laut werden, die erstaunlicherweise in unseren normalen Lebensvollzügen meist nur leise mitschwingt. Jeder verheerende Tornado, jedes krebskranke Kind, jede tödlich verlaufende Sepsis, jedes als überraschend und zu früh empfundene Sterben, jede vernichtete Ernte ist aber im Prinzip Anlass genug, diese Frage laut werden zu lassen. In der distanzierten Sprache Kants formuliert, lautet sie: Lässt sich »die Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage (verteidigen), welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt

gegen jene erhebt«?¹ Ist Gott ohnmächtig gegenüber dem als sinnlos empfundenen Leiden und Sterben? Wenn ja, verdient diese Instanz dann überhaupt den Namen »Gott«? Gibt es dann noch so etwas wie eine »Weisheit des Welturhebers« und damit überhaupt einen Gott? Oder setzt Gott das als sinnlos empfundene Leiden und Sterben ein, um die Welt zu regieren? Benutzt Gott den Schmerz, das Grauen und die Zerstörung, um die Geschehnisse und die Geschichte zu lenken? Wenn dem aber so wäre, wie könnten wir dann Gott und Güte, Gott und Liebe, Gott und Barmherzigkeit fest verbinden? Wie könnten wir Gott wirklich vertrauen, Gott anbeten und verherrlichen? Hätte Gott dann nicht einen Januskopf, der auch eine geradezu teuflische Fratze zeigte? Wird die Welt, wenn überhaupt, von einem janusköpfigen Demiurgen gelenkt?

Diese Variante der Theodizeefrage wird noch bohrender, wenn wir nicht, wie es normalerweise geschieht, die unvermeidbare Zerstörungskraft allen physischen Lebens verdrängen. Leben lebt unabdingbar auf Kosten von anderem Leben. Auch der Vegetarier kann nicht darauf verzichten, Pflanzen zu vernichten, um sich am Leben zu erhalten. Leben, physisches Leben jedenfalls, ist unvermeidlich Raub. Alfred North Whitehead hat hierin die letzte Grundlage des moralischen Fragens und die Triebkraft der Religion gesehen: Die Wechselwirkungen mit der Umgebung nehmen »im Falle lebender Gesellschaften [...] die Form der Räuberei an. [...] Leben ist Räuberei. [...] Der Räuber muss sich rechtfertigen.«² Wir züchten und schlachten Tiere, wir mähen die Kornfelder, wir beschneiden nicht nur Pflanzen, Hecken und Bäume, wir schneiden sie ab, fällen sie, wir roden und verbrennen. Wir kämpfen gegen so genanntes Unkraut und gegen Schädlinge. Wir beuten Bergwerke und Ölfelder aus, um die Rohstoffe zu verbrennen und Energien zu gewinnen, die wir zum Leben brauchen oder zu brauchen meinen. Leben ist von einem beständigen Zerstörungsprozess nicht nur begleitet, sondern geradezu getragen.

Wer dieses Problem nicht notorisch verdrängen will, muss romantische Vorstellungen von der universalen Güte der Schöpfung und naive, nicht sorgfältig qualifizierte Gleichsetzungen von »Leben« und »Heil« überprüfen. Wohl ist die Schöpfung voll von Schönheit, Harmonie, Ordnung und Wohlordnung. Wohl gibt es lebensfreundliches und lebensförderliches Leben in Fülle. Aber es gibt auch die andere Seite der Schöpfung und des Lebens. Routinemäßig zerstört Leben anderes Leben, um sich auf dessen Kosten zu erhalten. Routinemäßig vernichten Geschöpfe andere Geschöpfe. Und zu diesen als unvermeidbar und sinnhaft hingenommenen, meist aber verdrängten Zerstörungsprozessen treten

1. I. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (1791), Akad. Ausg. VIII, 255.
2. A. N. Whitehead, Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1979, 204 f.; vgl. ders., Wie entsteht Religion?, Frankfurt 1985, 67: »Religion ist das Verlangen nach Rechtfertigung.«

dann die kleinen, großen und manchmal riesengroßen Katastrophen, in denen wir eine sinnlose Zerstörungskraft in unser Leben, in die Welt hereinbrechen sehen bzw. als Teil der Schöpfung anerkennen müssen.

Was heißt das für die Erkenntnis der Schöpfung, und was heißt das für die Theodizeefrage? Die nüchterne Wahrnehmung der wirklichen Verfassung der Schöpfung nötigt uns dazu, falsche pauschale Vorstellungen und Urteile über die Unschuld und Güte der Schöpfung und auch falsche Vorstellungen von Gottes Allmacht zu korrigieren.³ Wir leben nicht im Paradies. Wir leben in einer Welt, in der physisches und moralisches Übel breiten Raum einnimmt. Erschreckend machte die Todeswelle deutlich, was alle Menschen in ihrem Leben in kleineren Dimensionen immer wieder erfahren müssen und was wir doch immer wieder erfolgreich ausblenden: Wir leben nicht einmal in einem perfekten Uhrwerk, das ein großer göttlicher Mechaniker so eingerichtet hat, wie es besser nicht sein könnte.

Ich werde im Folgenden zunächst auf die tiefe Ambivalenz und letzte Trostlosigkeit einer Wahrnehmung von Schöpfer und Schöpfung aufmerksam machen, die sich nur auf die Hervorbringung, Erhaltung und Bewahrung der natürlichen Welt konzentriert. Zweitens wird zu bedenken sein, was es heißt, dass Gott sich erhaltend und rettend, schöpferisch und neuschöpferisch der Welt im gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus und durch ihn zu erkennen gibt. Drittens müssen wir versuchen, die Kraft des Heiligen Geistes in der Schöpfung und die die Schöpfung erhebende Teilgabe am göttlichen Leben zu erfassen. Mit diesem theologischen Erkundungs- und Gedankengang werden wir an eine Wahrnehmung des lebendigen Gottes und des göttlichen Wirkens in der Schöpfung heranführen, die trinitätstheologisch verstanden und entfaltet werden kann. Nicht das Interesse an einem theologischen Glasperlenspiel ist dabei leitend. Die Trinitätslehre soll vielmehr helfen, den langen Atem des Glaubens zu verstehen und zu bewahren inmitten der Erfahrungen zerstörerischer Sinnlosigkeit und »Zweckwidrigkeit« in dieser Welt.

1. Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt: die Ambivalenz und letzte Trostlosigkeit einer »natürlichen« Schöpfungstheologie

Lesen wir aufmerksam die biblischen Schöpfungsgeschichten, so müssen wir erkennen, dass Gott dem Himmel, den Gestirnen, der Erde und den Menschen

3. Siehe dazu auch das erhellende Buch von *B. Janowski*, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

teilgibt an den schöpferischen Kräften und Mächten.⁴ In abgestufter Weise erhalten sie Anteil an den schöpferischen Aktivitäten. Dieselben Verben, die für das göttliche Schaffen verwendet werden, werden im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) auch für die Kokreativität der Geschöpfe gebraucht. Der Schöpfungsbericht denkt nicht, wie eine weit verbreitete Religiosität und Theologie, in schlichten Eins-zu-eins-Strukturen: Gott und Schöpfung, Gott und Welt, Gott und Mensch. Er denkt in Eins-zu-viele-Strukturen: Gott und das Licht, der Himmel, die Erde, Pflanzen, Gestirne, Vögel, Fische, Landtiere und die Menschen.

In unterschiedlicher Weise haben ausgewählte Geschöpfe an der Gestaltung der Schöpfung Anteil. Die Himmel scheiden, die Gestirne regieren die Zeiten und Festtage, die Erde bringt Geschöpfe hervor, die Menschen sind zum berühmterberichtigten Herrschaftsauftrag bestimmt. Dieser Herrschaftsauftrag soll durch die Würdigung der Menschen, die *Imago Dei*, das Bild Gottes, zu spiegeln, zum Wohl der Schöpfung wahrgenommen werden. In diesem Eins-zu-viele-Verhältnis hat kein Geschöpf die Macht, an Gottes Stelle zu treten. Deshalb fürchtet das biblische Denken auch nicht die Verwechslung von Gott und Geschöpf, eine notorische und durchaus nachvollziehbare Sorge im Rahmen des etwas engstirnigen – aber leider weit verbreiteten – religiösen und theologischen Eins-zu-eins-Denkens.

Obwohl die Geschöpfe in nur abgestufter Weise an der schöpferischen Macht Gottes partizipieren, ist ihre Macht doch beträchtlich. Mit dieser Macht werden geschöpfliche Freiheit und Eigenwirken – nicht nur auf Seiten der Menschen – möglich, sondern auch geschöpfliche Selbstgefährdung und Selbstzerstörung. Gott verhält sich zu dieser geschöpflichen Eigenmacht nicht wie ein gigantischer Zauberer, der nach Belieben die Naturgesetze überrollt. Die theologisch beliebte Rede von Gott als der »alles bestimmenden Wirklichkeit«⁵ ist zu primitiv, um das Verhältnis von Gott und Gottes Schöpfung angemessen zu erfassen. Gott lässt geschöpfliches Eigenwirken – und zwar auch stetiges und machtvolles Eigenwirken – zu, nicht nur im Blick auf die Menschen.

Die kokreativen Schöpfungsinstanzen und Schöpfungsbereiche werden nach dem Zeugnis des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts von Gott mehrfach als »gut« angesehen: »Und Gott sah, dass es gut war« (Gen 1,4.10.12.18). Die Schöpfungswerke insgesamt werden von Gott sogar als »sehr gut« beurteilt (Gen 1,31): »Gott sah alles an, was er gemacht hatte, es war sehr gut.« »Gut« und »sehr gut« – das heißt im biblischen Denken: dem Leben zuträglich bzw. im hohen Maße dem Leben förderlich. Damit ist aber nicht etwa die Differenz

4. Vgl. *M. Welker*, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995, Kap. 1.

5. *R. Bultmann*, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, GuV I, 1966, 26-37, 26: »Denn wo überhaupt der Gedanke »Gott« gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei.«

zwischen der von Gott als »gut« und »sehr gut« angesehenen Schöpfung und der Herrlichkeit Gottes aufgehoben. Selbst der mit der Imago Dei verbundene so genannte Herrschaftsauftrag Gen 1,28 spricht deutlich Eroberer- und Sklavenhaltersprache. Wohl wird der Herrschaftsauftrag durch die Bestimmung der Menschen, die Imago Dei zu spiegeln (Gen 1,27), balanciert und qualifiziert. Altorientalische Königsideologie steht hier im Hintergrund. Die Menschen sollen in aller machtvollen Wahrnehmung ihrer Selbsterhaltungs- und Reproduktionsinteressen den anderen Geschöpfen Gerechtigkeit und Erbarmen zuteil werden lassen.⁶ Dennoch bleibt es bei einem spannungsgeladenen Verhältnis zwischen den Menschen und den Mitgeschöpfen: Die sehr gute Schöpfung ist nicht das Paradies. Sie ist nicht nur auf das erhaltende, sondern auch auf das rettende Wirken Gottes angewiesen, wenn die destruktiven Elemente nicht überhand nehmen sollen. Gott aber kann nach biblischem Zeugnis sein Angesicht abwenden und die Menschen und die Geschöpfe geradezu »dahingeben« an die der Schöpfung eben auch innewohnenden Kräfte der Selbstgefährdung und Selbsterstörung.

Diese innere Verfassung der Schöpfung ist der harte Kern der Ambivalenz und letzten Trostlosigkeit allen so genannten »natürlichen religiösen Ahnvermögens«⁷ und aller Schöpfungstheologien und Gotteslehren, die nur auf Gottes die Schöpfung erhaltendes Wirken setzen.

Calvin hat dies scharfsinnig gesehen und die damit verbundenen Probleme mit großer Klarheit am Beginn seiner Institutio dargestellt. Er würdigt und kritisiert das religiöse Ahnvermögen, das von der unmittelbaren Selbst- und Umgebungswahrnehmung aus Gott und Gottes Wirken zu erfassen sucht. Einerseits stellt er lapidar fest: »Dass der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit.«⁸ Andererseits betont er, dass die »Empfindung für die Gottheit durch natürliches Ahnvermögen« im menschlichen Geist von *äußerster Vagheit* ist. Die Empfindung der Gottheit oder das Empfinden »um die Gottheit« oder »für die Gottheit«⁹ ist keineswegs klar und deutlich. Wenn wir – wie Calvin es gelegentlich tut – diese Empfindung »Wissen um Gott« nennen, müssen wir mit ihm sofort hinzufügen, dass dieses Wissen um Gott »eitel und flüchtig«¹⁰ ist.

6. Vgl. M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, Kap. 5.

7. Eine treffende Warnung vor der weit verbreiteten Gleichsetzung von »natürlichem religiösem Ahnvermögen« mit »natürlicher Theologie« hat Wolfhart Pannenberg ausgesprochen. Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 83 ff.

8. J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis, Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen ³1988, (zit. Institutio) I,3,1.

9. Calvin, Institutio, I,3,1 und I,3,3.

10. Institutio, I,3,3.

Es handelt sich nicht um ein spezifisches Wissen um einen spezifischen Gott, es handelt sich eben *lediglich* um ein »Empfinden für die Gottheit«.

Dieses vage, eitle und flüchtige Wissen, dieses instinktive Empfinden ist trotz seiner zu Geringschätzung, Herabsetzung oder Vergleichgültigung provozierenden Verfassung, trotz seiner Vagheit *außerordentlich mächtig*. Es ist machtvoll in seiner verlockenden und in seiner quälenden Präsenz. Es ist zuzeiten viel versprechend, ermutigend, dann wieder schmerzlich, peinigend. Es ist manchmal hoherregt, manchmal dumpf. Das nichtspezifische Wissen um die Gottheit – wie immer es je auf uns wirkt – ist unausweichlich da. *Es ist ein vages Wissen von einer vagen Macht, die uns nicht klar fixierbar und dennoch unabweisbar umgibt*. Psalm 139 spricht diese Macht an, wenn er formuliert: »Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich.« (Ps 139,5). In der Weise der Klage heißt es Hiob 19,6 und 8: »Erkennt doch, dass Gott mich niederdrückt, da er sein Netz rings um mich warf [...] meinen Weg hat er versperrt, ich kann nicht weiter [...]«

Eindringlich malt Calvin aus, wie das natürliche Empfinden Gottes den Menschen als Gewissensangst umtreiben kann.¹¹ Die Empfindlichkeit und die rastlose Aktivität unseres Bewusstseins zeigen an, dass wir alle auf eine Weise in eine Wirklichkeit verstrickt sind, die wir nicht angemessen kontrollieren können. Wir sind in eine Wirklichkeit verstrickt, mit der wir kämpfen müssen oder kämpfen zu müssen meinen, weil sie uns uneinholbar umgibt und beständig herausfordert. Noch die für das moderne Bewusstsein so charakteristischen Grundsignaturen Todesfurcht und Bewegungsdrang¹² bringen die rastlose Auseinandersetzung mit dieser vagen Macht zum Ausdruck, die uns nicht klar fixierbar und dennoch unabweisbar umgibt.

Die natürliche Empfindung der Gottheit erschließt uns nicht ein irgendwie wohlgeordnetes Ganzes, einen Fixpunkt, ein Zentrum oder eine sonstwie klar konturierte Instanz. Sie erschließt schon gar nicht eine transzendente Person, etwa ein großes, religiös zu erfahrendes »Du«. Der Inhalt des religiösen Ahnvermögens begegnet uns nicht in klaren Formen und Figuren unserer tradierten Frömmigkeiten und Theologien. Das natürliche Empfinden der Gottheit zerstört vielmehr diese Formen und Figuren. Es bezieht sich auf eine vage, in ihrer ubiquitären Vagheit und vermeintlichen Allgegenwart ambivalente Macht um uns her. Psalm 139,7 ff. hält die Erfahrung dieser Macht fest – allerdings in der Gewissheit, dass sie nicht einer auch für Gott selbst undurchdringlichen letzten Unklarheit und Dunkelheit ausgeliefert ist: »Wohin könnte ich fliehen vor dei-

11. Ebd. Zur Domestizierung dieser Unruhe im modernen subjektivistischen Glauben s. M. Welker, Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle, EvTh 64/3 2004, 239-248.

12. Siehe dazu D. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: H. Ebeling, Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt 1976, 97 ff.

nem Geist? Wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Stiege ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bettete ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nähme ich die Flügel des Morgenrots und ließe mich nieder am äußersten Meer, auch dort würde deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen. Würde ich sagen: Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben; auch die Finsternis wäre für dich nicht finster [...]«

Calvin beschreibt aber auch Faktoren, die dieser Macht und diesem Empfinden des Eingeschlossenseins, diesem Gefühl, unausweichlich umgeben zu sein, gewisse *Grade von Klarheit* zu geben scheinen. Besonders Kapitel 5 des ersten Buchs der *Institutio* befasst sich mit einigen dieser relativen Klärungen der als übermächtig empfundenen Umgebung: die »schöne Ordnung der Welt«, wie Calvin sagt; die Strukturen der Natur, die Ordnung unseres Körpers, die Zugänglichkeit der Wirklichkeit durch unser Wissen usw. Alle diese Faktoren *verweisen* auf Gottes Macht und Göttlichkeit. Sie verweisen auf eine ihre eigenen Strukturen, Formen, Komplexitäten in bestimmter Weise übersteigende Macht. Im Verweis auf eine ihre eigene Unausgeschöpftheit noch überbietende Macht legt die Schöpfung Zeugnis ab für den Schöpfer. Und eben dies habe Paulus vor Augen, wenn er Röm 1,20 formuliert: »Seit Erschaffung der Welt wird Gottes *unsichtbare Wirklichkeit* an den Werken der Schöpfung wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.«

Doch Calvin weist schonungslos darauf hin: Auf dieser Basis können die Menschen niemals zwischen ihren Phantasien und Einbildungen und der wahren Erfahrung Gottes unterscheiden! Wohl pflegen einige Menschen ihrem Aberglauben eine fromme Beschönigung zu geben: Wenn es denn um Religion und Frömmigkeit gehe, so könne die Präsenz der Gottheit doch nicht länger quälend, dann könne auch die menschliche Erfahrung nicht länger völlig unzulänglich sein. Mit vernichtender Nüchternheit stellt Calvin solche frommen Illusionen bloß: »Sie bilden sich nämlich ein, es sei schon genug, wenn der Mensch sich *irgendwie* um die Religion bemühe, auch wenn dieses Bemühen noch so unsinnig sei. Dabei bedenken sie nicht, dass die wahre Religion dem Willen und Wink Gottes als einer unwandelbaren Richtschnur angemessen sein muss [...]«¹³

Das Empfinden der Gottheit durch natürliches Ahnvermögen, dem menschlichen Geist eigen, bleibt vage oder – wie Calvin sagt – ein »eitles und flüchtiges« Wissen. Bald loben wir die mathematische Erschließbarkeit der Welt als ein Anzeichen dafür, dass ein schöpferischer Geist in ihr am Werk sein müsse, bald folgen wir den agnostischen Kosmologen in ihrem Urteil: Je länger ich mich mit dem Universum beschäftigte, desto sinnloser kam es mir vor.¹⁴ Bald loben wir

die Wohlordnungen und Schönheiten der Welt, bald klagen wir über die Brutalität des »Fressens und Gefressenwerdens«. Wie kommen wir über diese Situation hinaus, wie können wir Gottes Weltregierung ohne diese Ambivalenz und die notorischen Verdrängungsversuche erkennen, wie können wir die wahre Richtschnur »des Willens und Winks Gottes« finden?

2. Die Selbstoffenbarung des rettenden Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Christus

Dass Gott sich in Jesus Christus geoffenbart hat, ist das zentrale Bekenntnis des christlichen Glaubens. Dieses Bekenntnis ist nicht leicht in die theologische Erkenntnis einzuholen. Dass Gott »es für gut gehalten hat, in seiner ganzen Fülle in Christus Wohnung zu nehmen um durch ihn alles zu versöhnen«, dass Gott »alles im Himmel und auf Erden zu Christus führen wollte, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut«, wie der Kolosserbrief (Kol 1,19f.) sagt, das wagen nicht viele Theologen und Theologinnen argumentativ zu vertreten. In extremen Notsituationen aber, wenn der religiöse Theismus einmal wieder gründlich politisch und ideologisch korrumpiert worden ist, flieht bedeutende Theologie geradezu zu Christus, zur Erkenntnis Gottes in der Menschheit Christi und unter das Kreuz. »*Jesus Christus* [...] ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben«, sagt bekanntlich die erste These der Barmer Theologischen Erklärung. Luther hatte in der berühmten Heidelberger Disputation von 1518 – wohl im Anschluss an die radikale Aussage des Paulus 1Kor 2,2: »Denn ich hatte beschlossen, unter euch nichts zu wissen als allein Christus, und zwar den Gekreuzigten« – noch zugespitzter formuliert: »Gott kann nur in Kreuz und Leiden gefunden werden.«¹⁵

Gott will in der Menschheit Christi und am Kreuz erkannt werden – und zwar in seiner ganzen Fülle. In der Auslegung des zweiten Glaubensartikels im Großen Katechismus betont Luther, wohl mit Bezug auf den Kolosserbrief, dass Gott sich in Christus »ganz und gar ausgeschüttet hat und nichts behalten, das er nicht uns gegeben [...]«¹⁶ In seinem ganzen Werk warnt Luther davor, an Christus, seiner Menschheit und seinem Leiden und Sterben am Kreuz vorbei Gotteseckentnis zu suchen. »Wer da will heilsam über Gott denken oder spekulieren, der setze alles andre hintan gegen die Menschheit Christi [...] Und das ist die einzige und alleinige Weise, Gott zu erkennen, von der die Sentenzen-

13. Calvin, *Institutio*, I,4,3.

14. Vgl. J. Polkinghorne/M. Welker, An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch, Gütersloh 2005, Kap. 1 und 2.

15. M. Luther, *Ausgewählte Werke* I, München 1953, 134 (WA 1, 362).

16. BSLK, 651.

lehrer weit gewichen sind, die an der Menschheit Christi vorbei in die absoluten Spekulationen von der Gottheit sich eingeschlichen haben.«¹⁷

Jeden Versuch, andere theologische Erkenntniswege zu finden, um die, wie gern formuliert worden ist, »christologische Engführung« oder die »christozentrische Engführung« zu vermeiden, bezeichnet Luther als »Sturz in den ewigen Abgrund«. Er warnt davor, Joh 14,6 zu ignorieren: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich.« Luther kommentiert: »Hörst du, es ist absoluta sententia, dass niemand zum Vater komme, außer durch Christus. In diesem Wege übe dich, und du wirst bald ein tieferer Theologus sein als die Scholastiker. Die kennen diese Tür und diesen Weg nicht, und nicht allein dies, sondern sie schließen ihn sich zu mit ihrem elenden Dünkel als das sind die Listen ihrer Spekulationen.«¹⁸

Vier Jahre vor seinem Tod in der Schrift »Von den letzten Worten Davids« von 1542 schreibt Luther zu 2Sam 23,1-7: »Ja, Jesus Nazareus, am Kreuz für uns gestorben, ist der Gott, der in dem Ersten Gebot spricht: ›Ich, der Herr, bin dein Gott!«¹⁹ Er sagt damit nicht: Der Gekreuzigte ist der Schöpfer. Er sagt vielmehr: der Gekreuzigte ist der Gott, der uns auch im ersten Gebot gegenübertritt und anspricht. Luther denkt hier trinitätstheologisch, bewegt sich zumindest in die Richtung auf eine tiefe trinitätstheologische Erkenntnis und Aussage hin. Doch wie kommen wir von den schöpfungstheologischen Überlegungen, von den Beobachtungen zu den dunklen Seiten der Schöpfung, zu den Grenzen des abstrakten Omnipotenzdenkens und zu den Ambivalenzen der natürlichen Religiosität, wie kommen wir von dort aus zu einem trinitätstheologischen Erkenntniszugang zu Gott? Betreten wir mit der Konzentration auf den Menschen Jesus Christus und auf den Gekreuzigten nicht einfach eine andere Welt, völlig andere Erfahrungsbereiche? Ist die Forderung, im Menschen Jesus und in Kreuz und Leiden Gott zu erkennen, nicht eine unerträgliche Zumutung? Warum wird Gott in der Inkarnation und in Kreuz und Leiden nicht gerade völlig unkenntlich?

Einem Impuls Jürgen Moltmanns folgend, werde ich einen Weg zu beschreiben suchen, auf dem wir in biblischer Orientierung eine Trinitätstheologie entfalten könnten, die nicht in den »absoluten Spekulationen der Scholastiker«, aber auch nicht in abstrakten klassischen, modernen oder nachmodernen trinitätstheologischen Denkfiguren hängen bleibt. Denn wer wollte bestreiten, dass nicht auch im Rahmen von christologisch-trinitätstheologischen Denkopoperationen die Menschheit Christi und die Gegenwart des Gekreuzigten bis zur Unkenntlichkeit verblassen können?!

17. Gutachten über Joh 6,37-40 an Spalatin vom 12.11.1519, WA Briefe 1, 327 ff. Nr. 145.

18. Ebd.

19. Von den letzten Worten Davids, 1542, WA 54, 28 ff., 67.

In seinem Buch »Der gekreuzigte Gott«²⁰ hatte Moltmann unter der Überschrift »Der Weg Jesu zum Kreuz« drei Konfliktebenen unterschieden, auf denen das Kreuzesgeschehen wahrgenommen werden muss, Konfliktebenen, die miteinander in Beziehung stehen: »Die Geschichte Jesu, die zu seiner Kreuzigung führte, war [...] eine *theologische Geschichte* und durch den Streit zwischen Gott und den Göttern, nämlich zwischen dem Gott, den Jesus als seinen Vater verkündigte, und dem Gott des Gesetzes, wie ihn die Gesetzeshüter verstanden, und den politischen Göttern der römischen Besatzungsmacht beherrscht.«²¹ Moltmann entfaltet die drei Konfliktdimensionen unter den Überschriften: »Jesus und das Gesetz: der ›Gotteslästerer‹«; »Jesus und die Gewalt: der ›Aufführer‹« und »Jesus und Gott: der ›Gottverlassene‹«.²² Moltmann konzentriert sein Denken vor allem auf die dritte Dimension, um »den theologischen Prozess zwischen Gott und Gott [zu] erkennen. Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz. Die Auferweckung des gottverlassenen Sohnes verbindet Gott mit Gott zur innigsten Gemeinschaft.«²³ Mit diesem Denkansatz möchte Moltmann die beiden Traditionen in der christlichen Theologie zusammenführen, die »diesem ›Aufruhr‹ im christlichen Gottesbegriff nachgedacht haben: die Entwicklung der *Trinitätslehre* und die Ausbildung der *Kreuzestheologie*.«²⁴

Die folgenden Überlegungen werden Moltmanns wichtige Erkenntnis, dass Jesus in einem mehrdimensionalen religiösen und politischen Machtkonflikt gelebt und gewirkt hat und dass er in den entsprechenden komplexen Machtkämpfen ans Kreuz gebracht wird, aufgreifen. In diesem Licht soll das Kreuz als eine Offenbarung der Mächte und Gewalten dieser Welt in ihrem höchsten Triumph und in ihrer tiefsten Trennung von Gott wahrgenommen werden. Der auferstandene Christus ist auch der Gekreuzigte. Nur als der auferstandene Gekreuzigte erweist er seine weltverändernde Kraft. Mit Recht haben die meisten christlichen Kirchen das Kreuz in ihr Zentrum gestellt. Viele Theologen, die die Theologie des Kreuzes und den gekreuzigten Christus ernst nehmen wollten, haben allerdings vor allem Gottes Leiden und die Offenbarung von Gottes Leidenschaft für die Menschen am Kreuz hervorgehoben. Gott erniedrigt sich so weit in das menschliche Leben hinein, dass er in Christus sogar den Tod auf sich nimmt. Deshalb erkennen wir diesen Gott als den menschenfreundlichen Gott, der, wie immer wieder gesagt wurde, »uns näher kommt als wir uns selbst nahe

20. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, vgl. zum Folgenden 121 ff.

21. A. a. O., 120.

22. Vgl. a. a. O., 121 ff.; 129 ff.; 138 ff.

23. A. a. O., 145.

24. A. a. O., 146. Vgl. dazu auch: *ders.*, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 91 ff. und *ders.*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 181 ff.

zu kommen vermögen«. Doch damit ist nach meinem Urteil das, was am Kreuz Christi offenbar wird, noch nicht hinreichend erfasst.

Weiterführend ist Moltmanns Erkenntnis, dass Jesus Christus auch als der politische Aufrührer hingerichtet und dass er als der Gotteslästerer, der dem Tempelkult und der Toraauslegung widerspricht, ans Kreuz gebracht wird. Diese Erkenntnis muss weiter verfolgt und radikalisiert werden: Jesus Christus wird im Namen der Politik und im Namen der Religion verurteilt. Er wird im Namen von zweierlei Recht, dem jüdischen und dem römischen Recht, hingerichtet. Auch die öffentliche Meinung ist gegen ihn. »Da schrieen sie alle, kreuziget ihn!« (Mk 15,13 f. par) Die Juden und die Heiden, die Juden und die Römer, die Inländer und die Ausländer sind sich einig. Alle Mächte wirken hier zusammen. Alle weltlichen Immunsysteme versagen.

Die wechselseitigen Kontrollen von Religion, Politik, Recht und Moral fallen im Kreuzesgeschehen aus. Die kritischen Spannungen zwischen den Weltanschauungen und Religionen greifen nicht mehr. Die Konflikte zwischen Besatzern und Besetzten, Weltmacht und unterdrücktem Volk werden überspielt. Selbst die Jünger verraten Jesus, verlassen ihn und fliehen, wie die Abendmahlsparadosis, die Getsemanigeschichte und die »Nacht des Verrats« deutlich machen.²⁵ Jesus Christus, der den Menschen die Botschaft vom kommenden Reich Gottes brachte, der ihnen die Kräfte der Heilung, die Kräfte der Zuwendung zu den Kindern und den Schwachen, zu den Ausgestoßenen und den Kranken, zu den Notleidenden und Besessenen vermittelte, dieser Jesus Christus wird von den »Mächten und Gewalten«, wie Paulus formuliert, verurteilt, und zwar einmütig. Die »guten Mächte« Religion, Recht, Politik, öffentliche Moral und Meinung, sie alle wirken gegen die Gegenwart Gottes in Jesus Christus zusammen. In diesem Licht, genauer: in dieser Nacht der Not und des Todes erfasst, offenbart das Kreuz die Verlorenheit der Welt. Es offenbart, wie die biblischen Texte sagen, die Welt »unter der Macht der Sünde«. Es offenbart die »Nacht der Gottverlassenheit«, nicht nur für Jesus selbst – sondern auch für die ganze Welt. Das Kreuz offenbart diese Not und Gefahr in der Todesstunde Jesu, aber auch als eine beständige Bedrohung für alle Zeit.

Aus dieser Nacht der Gottverlassenheit befreit die Auferstehung. Gottes Werk allein, nicht Menschenwerk bringt die Rettung. Die wahre Macht, die rettende Kraft, die Lebensnotwendigkeit der Auferstehung wird erst vor dem Hintergrund des Kreuzes offenbar. Dass *Gott und Gott allein* handelt und den Menschen die Rettung bringt, wird angesichts der grauenhaften Möglichkeit und Wirklichkeit erkennbar, dass sich die Menschheit auch mit guten Absichten und besten Ordnungen todsicher ins Verderben bringen kann. Selbst das gute

25. S. dazu *M. Welker*, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999 und Gütersloh 2005, erweitert um ein Register und ein Nachwort zur päpstlichen Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*.

Gesetz Gottes kann von den Menschen, die unter die Macht der Sünde geraten sind, völlig korrumpiert und missbraucht werden. Perversionen von Religion, Recht, Politik und öffentlicher Meinung können dann triumphieren. Es ist deshalb wichtig zu erkennen, dass Gott aus der totalen Verlorenheit gerettet hat und rettet. Es ist wichtig zu erkennen, wie Gott rettet: nämlich auf eine machtvoll-unscheinbare Weise, nicht durch einen großen Paukenschlag. So beeindruckend das Auferstehungsbild des Isenheimer Altars und die Kyrios-Christologien, die konsequent »senkrecht von oben« denken, sein mögen: die Auferstehungszeugnisse der biblischen Überlieferungen sprechen eine andere Sprache.

Der Auferstandene ist nicht einfach der wiederbelebte vorösterliche Jesus. Obwohl einige wenige Auferstehungszeugnisse eine Verwechslung von Auferstehung und Wiederbelebung nahe zu legen scheinen, ist der biblische Befund ganz klar: Proskynese, niederfallende Anbetung, angesichts einer Theophanie, einer Gottesoffenbarung – und Zweifel zugleich, davon berichten die Texte.²⁶ Jesu Auferstehung ist eine Wirklichkeit, die einerseits Züge des Sinnfälligen aufweist, die andererseits aber den Charakter der Erscheinung behält. Die Emmausgeschichte ist besonders aufschlussreich: Die Augen der Jünger werden gehalten, so dass sie den Auferstandenen nicht erkennen. Beim Ritus des Brotbrechens werden ihnen die Augen geöffnet. Aber im nächsten Vers schon heißt es: »Und er verschwand vor ihren Augen«. Statt sich nun über einen Spuk zu beklagen, erinnern sich die Jünger einer zweiten Evidenzerfahrung, die ihnen aber zunächst noch nicht zur Offenbarung geworden war: »Brannte nicht das Herz uns in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloss?« (Lk 24,30 ff.)

An der Anrede, am Brotbrechen, am Friedensgruß, am Erschließen der Schrift und an anderen Zeichen erkennen die Zeuginnen und Zeugen den Auferstandenen, aber auch an Lichterscheinungen, die einer Verwechslung von Auferstehung und physischer Wiederbelebung direkt widersprechen. Wichtig ist, dass eine *Vielzahl* von *verschiedenen* Evidenzerfahrungen der Christusbegegnung die Gewissheit auslöst: Jesus Christus ist und bleibt und wird unter uns leibhaftig gegenwärtig! Demgegenüber zeigen die Geschichten vom leeren Grab, dass nur eine einzige, wenn auch spektakuläre Offenbarung durch himmlische Boten für sich genommen noch keinen Glauben findet. Vielmehr bleibt es bei Furcht, Schrecken und Schweigen (Mk), der Glaube an einen Leichendiebstahl greift um sich, oder entsprechende Gerüchte, zu Propagandazwecken genutzt, werden verbreitet (Joh und Mt). Nach Lk werden die Grabesvisionen als »Geschwätz von Frauen« abgetan.

Die Gewissheit, Christus ist auferstanden, besagt allerdings nicht: Er ist jetzt so

26. Siehe dazu *H.-J. Eckstein/M. Welker* (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn, 2004, bes. 91-103; *T. Peters/R. Russell/M. Welker* (Hg.), Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids, 2005.

gegenwärtig, wie der vorösterliche Jesus gegenwärtig war. Vielmehr wird nun die ganze Fülle seiner Person und seines Lebens »im Geist und im Glauben« gegenwärtig. Für ein naturalistisches und szientistisches Denken ist diese Gegenwart »im Geist und im Glauben« schwer nachvollziehbar.²⁷ Deshalb fixiert es sich immer wieder – nicht nur im Streit der Bult- und Lüdemänner und der Fundamentalisten – auf das Für und Wider der physischen Wiederbelebung. Doch die ganze Fülle der Person und des Lebens Christi bringt sich demgegenüber im Geist, im Glauben und im *kanonischen Gedächtnis* der Gemeinschaft der Zeuginnen und Zeugen zur Geltung. Der biblisch bezeugte Reichtum der Person und des Wirkens Jesu darf dabei gerade nicht verdrängt werden. Das ganze menschliche Leben Jesu und seine Wirk- und Ausstrahlungskräfte sind mit dem Auferstandenen und Erhöhten gegenwärtig und wirksam.

Die Kräfte der Liebe, die Kräfte der Vergebung, die Kräfte der Heilung, die Kräfte der Zuwendung zu den Kindern, zu den Schwachen, den Ausgestoßenen, den Kranken, den Notleidenden werden uns mit der Gegenwart des Auferstandenen vermittelt. Aber auch die Kräfte der Auseinandersetzung mit den so genannten »Mächten und Gewalten«, gewinnen in seiner Gegenwart Gestalt, etwa mit politischen und mit religiösen Mächten im Fragen nach und Einfordern von Gerechtigkeit und in der Suche nach Wahrheit. Die Person und das Leben Jesu Christi setzen normative und kulturelle Erneuerungen und viele andere schöpferische Impulse frei. Auf oft verborgene, aber doch unaufhaltsame Weise greift die Herrschaft Christi unter den Bedingungen dieser Welt um sich und gewinnt Raum.

In vielen – auch kleinen – Zeichen der Liebe, der Heilung, der Vergebung, der Zuwendung, der Annahme, der Suche nach Gerechtigkeit und Wahrheit verwirklicht sich die Gegenwart des auferstandenen Christus unter uns. Auf diese oft unscheinbare Weise sind er und das Reich Gottes »im Kommen«. Neben diesem Kommen, um das wir im Vaterunser bitten, bieten die biblischen Überlieferungen aber auch Visionen vom endgültigen Kommen des Menschensohns. Es handelt sich dabei um Visionen, und zwar *notwendig* um Visionen. Denn der Auferstandene und Erhöhte kommt nicht nur im Jahr 2007 oder 3049; er kommt nicht nur nach Deutschland oder nach Nordamerika, nach Lateinamerika oder nach China oder in sonst eine Weltgegend. Der Auferstandene und Erhöhte kommt *in alle Zeiten und Weltgegenden*. Er richtet, wie das Glaubensbekenntnis sagt, *die Lebenden und die Toten*. Das ist eine Vision, die alle nur natürlichen Vorstellungen notgedrungen übersteigt. Es ist dies aber eine wichtige und heilsame Vision, die sich allen expliziten und impliziten Egoismen bestimmter Zeiten, Kulturen und Epochen entgegenstellt. Der Auferstandene und Erhöhte kommt als der Richter und Retter *aller* Zeiten und Weltgegenden.

27. Siehe dazu J. Polkinghorne/M. Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Theology and Science on Eschatology*, Harrisburg 2000.

Hätten wir nur diese Vision des vom Himmel kommenden Menschensohnes mit seinen Engeln, so wären wir arm dran. Eine *tröstende* Vision wird diese Rede vom kommenden Christus deshalb, weil der, der da kommt, nicht erst am Ende aller Tage und aller Zeiten offenbar werden wird, sondern weil er als der Gekreuzigte und Auferstandene *schon jetzt* unter uns ist und weil der Gekreuzigte und Auferstandene derjenige ist, der sich im historischen vorösterlichen Jesus, in seinem Leben und Wirken offenbart hat. Wir dürfen deshalb die Erinnerung an den historischen Jesus, die Vergegenwärtigung des Gekreuzigten und Auferstandenen und die Erwartung seines Kommens nicht auseinander reißen. Der schöpferische und rettende Gott ist hier gegenwärtig, umgibt und trägt uns in seinem Ja zum Leben gegen die Mächte von Sünde und Tod.

Wenn wir uns diese in und durch Christus geführte Auseinandersetzung Gottes mit den Mächten und Gewalten am Kreuz und die Macht des Lebens des Auferstandenen unter uns deutlich gemacht haben, so entsteht einerseits die Frage: Wie werden diese Kräfte in all ihrer Unscheinbarkeit der Schöpfung zuteil? Andererseits müssen wir vor dem Hintergrund der großen schöpfungstheologischen Dimensionen fragen: Bessert Gott in Christus nicht nur in einer fast hilflos und homöopathisch wirkenden Weise in dem nach, was von den Eigenmächten der Welt und der Menschen an Unheil und Schaden angerichtet wird bzw. angerichtet worden ist? Ist das Leben und Wirken Jesu Christi nicht zu klein, um überzeugend das schöpferische und neuschöpferische Wirken Gottes prägend zum Ausdruck zu bringen? Erst auf diesem Niveau des Fragens erreichen wir die Ebene der zu entfaltenden Trinitätstheologie.

3. Die Erhaltung, Rettung und Erhebung der Schöpfung in der Kraft des Heiligen Geistes

Wir haben Fragezeichen gesetzt hinter den abstrakten Theismus der »Alles bestimmenden Wirklichkeit« und hinter eine unqualifizierte Betonung der »Güte der Schöpfung«. Wir haben die radikale Offenbarung der Welt unter der Macht der Sünde am Kreuz und die barmherzige und oft unscheinbare neuschöpferische Kraft der Gegenwart des Auferstandenen bedacht. Wenn wir nun verdeutlichen wollen, in welcher Weise diese Gegenwart des Auferstandenen die Schöpfung neuschöpferisch durchdringt, so müssen wir auch auf dem Gebiet der Lehre von Heiligen Geist einige Vorurteile beseitigen.

Der Heilige Geist ist eine belebende und lebendig machende Macht. Das heißt gerade nicht, dass – wie manche Pneumatologien behauptet haben – der Heilige Geist schlechthin alles verursacht und dass dieser Geist in gleicher Weise überall am Werk ist. Sowohl der abstrakte Individualismus als auch der abs-

trakte Universalismus sind für die Lehre vom Heiligen Geist wie für die Theologie überhaupt tödlich. Eine der wenigen biblischen Aussagen, die einen abstrakten Universalismus des Geistwirkens zu vertreten scheinen, findet sich Weisheit 1,7: »Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut«. Dass diese Aussage aber nicht im Sinne einer abstrakten und unqualifizierten Allgegenwart des Geistes gefasst werden darf, wird zwei Verse vorher in demselben Kapitel ganz deutlich: »Denn der Heilige Geist, der Lehrmeister, flieht vor der Falschheit. Er entfernt sich von unverständigen Gedanken und wird verscheucht, wenn Unrecht naht.« (Weish 1,5) Die beschwörenden Aussagen in neutestamentlichen Texten, die Menschen sollten den Heiligen Geist nicht dämpfen, sie sollten ihn nicht vertreiben, sie sollten ihn nicht löschen, sie sollten ihn nicht betrüben²⁸ – sie wären unverständlich, wenn wir eine ubiquitär flächendeckende Gegenwart des Geistes in jeder Raum-Zeit-Stelle des Universums voraussetzen dürften. Das gestaltete, das Gottes Willen entsprechende Leben, das von Gott bejahte geschöpfliche Leben wird vom Heiligen Geist »zusammengehalten«. Zieht Gott aber seinen Geist zurück, so wird das Geschöpfliche zu Staub und muss vergehen (vgl. Hi 34,14 f.; Ps 104,29 f.).

Der Heilige Geist durchdringt und belebt die Schöpfung mit dem in Christus offenbar gewordenen Leben und dem in ihm erkennbar gewordenen Heilswillen Gottes. Er bestätigt damit die Absichten des Gesetzes, der Tora, den in Gottes Gesetz offenbarten Heilswillen. Gerechtigkeit, Schutz der Schwachen und wahre, universale Gotteserkenntnis – dies verwirklichen der Geist Gottes und der gemäß den messianischen Verheißungen kommende Geistträger. Hierin liegt eine starke Kontinuität zwischen den jüdischen und den christlichen Glaubensstraditionen. Die Diskontinuität ist auf christlicher Seite durch die Behauptung markiert, das Gesetz sei letztlich ohnmächtig gegenüber der Sünde; die radikale Verdunkelung der Tora- und Gotteserkenntnis werde am Kreuz offenbar, aber der rettende Messias sei in Jesus Christus schon gekommen. Auf jüdischer Seite wird das Christuszeugnis als höchst fragwürdig angesehen werden müssen angesichts des von sog. christlichen Gesellschaften und Staaten ausgehenden Imperialismus, Kolonialismus, ökologischen Brutalismus und angesichts der Grauen der Schoah im Land der Reformation und der an Christus und der Schrift orientierten Erneuerung des christlichen Glaubens. Ist der Realismus der Tora mit ihrer Orientierung am Zusammenwirken von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottes- bzw. Wahrheitserkenntnis nicht vorzugswürdig gegenüber einer Theologie des Gekreuzigten und Auferstandenen, die so tief korrumpiert werden konnte?

Die Konzentration auf das Wirken des Heiligen Geistes kann im Blick auf diese Frage Gesprächs- und Begegnungsmöglichkeiten erschließen und unterschiede-

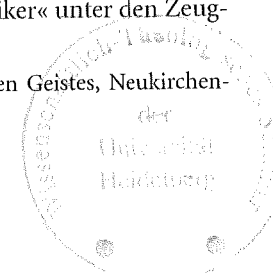
28. 1Thess 5, 19; Eph 4, 30.

ne, aber doch analoge Differenzierungen im Gottesverständnis freilegen lassen, die auf Seiten der christlichen Theologie zur Trinitätstheologie führen. Dabei sind Schrifttreue und Schriftnähe der Pneumatologie wichtig, wenn der Dialog gelingen soll. Das Bemühen um Schrifttreue nötigt dazu, den leichtfertigen Gebrauch des Omniquantors in der Lehre vom Heiligen Geist zu problematisieren. Der Geist Gottes, der den Erdkreis erfüllt, der »alles zusammenhält, und jeden Laut kennt« – dieser Geist »flieht vor der Falschheit, entfernt sich von unverständigen Gedanken und wird verscheucht, wenn Unrecht naht.« Damit stehen wir vor dem Problem, die lebendige Macht und die besondere Persönlichkeit des Heiligen Geistes zu erfassen und zu bedenken.

Der Heilige Geist ist nach biblischem Zeugnis weder eine flächendeckend überall präsente und wirksame Macht, analog den Naturgesetzen, noch ist er eine personale Instanz im Sinne einer selbstbezüglichen Persönlichkeit. Nicht zuletzt die Verwechslung des Geistes Gottes mit dem selbstbezüglichen Geist der Metaphysik des Aristoteles oder der Philosophie Hegels hat zu einer lange anhaltenden pneumatologischen Sprachlosigkeit geführt.²⁹ Die Konzeption des Geistes in der abendländischen Denktradition und in den Zeugnissen der biblischen Überlieferungen konnten letztlich nicht zusammengebracht werden. Sie waren strukturell unterschieden. Wohl wird in neutestamentlichen Zeugnissen der Heilige Geist als »Lehrer« bezeichnet, der den Menschen die Wahrheit Gottes erschließt bzw. erschließen lässt (vgl. 1Kor 2,12; 2Thess 2,13; Joh 14,17; 1Joh 5,7; 2Tim 2,14 u. ö.). Doch dabei wird der Geist »nicht aus sich selbst heraus reden, sondern euch sagen, was er hört, und euch verkündigen, was kommen wird« (Joh 16,13). Johannes fährt fort: »Er wird mich – Jesus Christus – verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden.« (Joh 16,14) Diese vertrauensvolle Beziehung Jesu auf die ihn verherrlichende Macht des Geistes ist aber deshalb möglich, weil »alles, was der Vater hat, mein ist. Darum habe ich gesagt, er nimmt von dem, was mein ist, und wird es euch verkünden.« (Joh 16,15)

Der Heilige Geist zeugt nicht von sich, spricht nicht aus eigener Autorität (vgl. Joh 15,26), und er verkündigt keine Privatbotschaft und vermittelt keinen Besitz Jesu Christi, den dieser nicht mit dem Schöpfer teilte. Die schöpferische Macht des Geistes und seine Teilhabe an der Macht des Schöpfers wird von den biblischen Texten durch die Figur der »Geistausgießung« und mit der Rede vom »Erfülltsein« durch den Geist zum Ausdruck gebracht. Der Heilige Geist wird über die Menschen und die Geschöpfe vom Himmel her »ausgegossen«. So wie der Regen vom Himmel her eine ganze Landschaft erneuert, erfrischt und zu gemeinsamem Leben aufblühen und fruchtbar werden lässt, so erneuert der Geist Gottes komplexe Lebensverhältnisse. Die »Klassiker« unter den Zeug-

29. Siehe dazu M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992; ³2005.



nissen für das Geistwirken in der Weise der Ausgießung sind Joel 3 und die Pfingstgeschichte, Apg 2, in der die Joel-Verheißung ausführlich zitiert wird: Auf Männer und Frauen, Alte und Junge, Knechte und Mägde wird Gottes Geist ausgegossen.³⁰

Wie auch in anderen biblischen Aussagen über das Wirken des Geistes Gottes fällt in Joels Verheißung die Gleichstellung von Frauen und Männern auf. Für patriarchale Gesellschaften ist dies sensationell. Ebenso sensationell nicht nur für antike Gesellschaften ist die Gleichstellung von alten und jungen Menschen. Schließlich wird mit der Geistausgießung die Gleichstellung von so genannten freien Menschen und von Knechten und Mägden – damals waren das wohl Sklavinnen und Sklaven – nachdrücklich betont. Und zwar in einer Sklavenhaltergesellschaft, wie die meisten antiken Gesellschaften es waren. Typische Unfreiheiten und Spannungen, die uns auch heute noch immer wieder bewegen, werden hier ausdrücklich hervorgehoben. Die Spannung zwischen Frauen und Männern, die Spannung zwischen alten und jungen Menschen und die Spannung zwischen freien und unfreien Menschen, zwischen sozial und politisch besser oder schlechter gestellten Menschen. Die Ausgießung des Geistes bringt alle diese Menschen in ein neues lebendiges Gemeinschaftsverhältnis vor Gott und untereinander, das Gleichheit und Wahrnehmung der Differenzen verbindet.

Erkennen wir, dass die Geistausgießung nicht homogenisiert, so können wir die Personalität des Geistes inmitten seiner weit ausgreifenden schöpferischen Macht erfassen. Wohl ist der Heilige Geist nicht selbstbezüglich, wohl zeugt er nicht von sich selbst. Damit fehlt ihm ein Grundzug dessen, was die abendländische Kultur mit Personalität verbindet. Aber der Geist Gottes ist kontextsensibel und begegnungssensibel. John Polkinghorne hat vorgeschlagen, gerade darin seine Personalität zu erkennen und zu würdigen.³¹ Die mit der Kontextsensibilität und Begegnungssensibilität des Geistes verbundene Polyphonie des Geistwirkens und die Polyphonie des Zusammenwirkens der vom Geist Begabten wird aber leicht übersehen. Sie wird leicht durch die vielen »Einheit« beschwörenden Aussagen ausgeblendet, die dazu auffordern, dass die Glaubenden »in dem einen Geist feststehen und einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpfen sollten« (Phil 1,27) und dass sie durch den »einen Geist in einen Leib getauft« worden sind (1Kor 12,13). Allein der Leib Christi ist, wie Paulus immer wieder betont, ein differenzierter Leib mit verschiedenen Gliedern und Gaben, die kreativ zusammenwirken sollen. Und 1Kor 12,11 betont ausdrücklich, dass der eine Geist »einem jeden seine besondere Gabe zuteile, wie er will.«

30. Vgl. zum Folgenden im Detail *M. Welker*, Gottes Geist, bes. Kap. 5.

31. *J. Polkinghorne*: Faith in the Living God. A Dialogue, London/Philadelphia 2001, 71 ff., s. a. 97; jetzt in: *J. Polkinghorne/M. Welker*, An den lebendigen Gott glauben. Ein Gespräch, Gütersloh 2005.

Dies könnte mit der Aussage Joh 3,34 kompatibel sein, dass Gott »den Geist ohne Maß gebe«, auf jeden Fall mit der Erkenntnis, die Paulus 2Kor 3,17 ausspricht: »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.«

Die Macht der Ausgießung, die Kontextsensibilität und die damit verbundene Freiheit schaffende und stärkende Personalität des Geistes bedingen die große Tiefe seiner Wirksamkeit. Der Geist durchdringt nicht nur die Tiefen der Gottheit (1Kor 2,10), sondern setzt auch Kräfte frei, die stärker sind als menschliches Erkennen und menschliche Sprachfähigkeit und Weisheit (z. B. 1Thess 1,5; 1Kor 2,4; Röm 8,26 f.; 15,19). Andererseits gibt der Geist den von ihm erfüllten Menschen nach 1Kor 2,15 eine tief greifende Erkenntniskraft: »Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen.« In und mit dieser Macht des Geistes gibt der dreieinige Gott der Schöpfung seinen Heilswillen zu verstehen, vermittelt er den Geschöpfen die Teilhabe am göttlichen Leben, das die Christinnen und Christen als in Jesus Christus geöffnet bekennen. In und mit dieser Macht des Geistes gibt der dreieinige Gott den Geschöpfen Anteil am göttlichen Leben. In einer Wendung, die zwischen dem Bezug auf die Herrschaft des Geistes und der Herrschaft Christi zu oszillieren scheint, formuliert Paulus 2Kor 3,18: »Durch den Geist des Herrn werden wir in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit.«

Die Verwandlung der »seufzenden Schöpfung« in das Bild Gottes durch die Ausgießung des Geistes und durch das Erfülltwerden der Schöpfung durch den Geist, damit steht uns die komplexe Beziehung des dreieinigen Gottes zu Menschen und Welt vor Augen. Das Wirken des Geistes wird von den biblischen Überlieferungen durchgängig mit »Freude und Frieden« assoziiert,³² d. h. mit Beziehungsgeflechten, in denen die einzelnen Glieder der Glaubensgemeinschaft und Schöpfungsgemeinschaft nicht nur erhalten und affirmiert werden. Es werden vielmehr Beziehungsgeflechte geschaffen, in denen sie erhoben und geheiligt und zugleich versöhnt werden mit den Personen, Kreaturen und Kräften, die ihre Existenz bedrängten und bedrohten. Differenzen werden in fruchtbare Kontraste transformiert, konfliktrträgliche Differenzen in schöpferische Differenzen verwandelt.

In all seiner Macht, immer wieder neu einen – mit Luthers Worten – »fahrenden Platzregen des Evangeliums« auslösen zu können, bleibt der Geist sensibel für die von ihm überkommenen und erfüllten Geschöpfe und respektiert und stärkt ihre Freiheit. Er begegnet den Menschen in der beharrlichen Bemühung, sie immer wieder neu dazu zu bringen, nach wirklicher Gerechtigkeit zu fragen, effiziente Barmherzigkeit zu praktizieren und beharrlich nach der Wahrheit zu suchen und darin Gott zu dienen. Er begegnet den Christenmenschen in der sanften und barmherzigen Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Chris-

32. Cf. 1Thess 1,6; Gal 5,16 ff.; Röm 8,6; 14,17; 15,13; Eph 4,3.

tus, der sie in der Angefochtenheit und Unscheinbarkeit seiner wahrhaftigen Nachfolge zu »Gliedern der neuen Schöpfung« werden lassen will. Nur die Konzentration auf das Wirken des dreieinigen Gottes lässt Gottes Heilswillen und den Weg erkennen, den Geschöpfen an der Wirklichkeit der Auferstehung und am ewigen Leben Anteil zu geben.

Gefragter Glaube – offene Theodizeefrage und trinitarisches Bekenntnis¹

Rudolf Weth

»Wenn dich heute oder morgen dein Sohn fragen wird: Was bedeutet das?, sollst du ihm sagen: Der Herr hat uns mit mächtiger Hand aus Ägypten, aus der Knechtschaft, geführt« (Ex 13,14). So wurde damals, im alten Israel, von der nachwachsenden Generation nachgefragt, wenn man gemeinsam das Passamahl und das Fest der ungesäuerten Brote feierte.

Aber wie ist das heute, in der Traditionskrise der christlichen Kirchen? Stellt die nachwachsende Generation überhaupt noch Fragen nach dem Glauben? Die Meinungsforscher haben es als Trend ausgemacht, und der Blick in die Medienlandschaft und ihre unzähligen Talkshows scheint es zu bestätigen: Die Nachfrage nach Glaube, Gott und Kirche geht zurück. Die Stimme der Kirchen in Politik, Kultur und Gesellschaft verliert an Gewicht.

Der französische Schriftsteller und Existenzialist André Gide hat schon vor etlichen Jahren Jesu Gleichnis vom verlorenen Sohn neu erzählt und den beiden Söhnen einen dritten hinzugefügt. Auch dieser Sohn fordert sein Erbe ein, bricht auf in die Fremde und gerät in Not. Aber er kehrt nie ins väterliche Haus zurück. Da ist keine Erinnerung mehr an den Vater, die vor seinem inneren Auge aufsteigen würde. Er ist der wahrhaft emanzipierte Sohn.

Ist das die Signatur unserer Zeit: der definitive Abschied von Gott, keine Erinnerung an ihn und darum auch keine Nachfrage nach dem christlichen Glauben? Die Erfahrung mit fast 30 Millionen »Konfessionslosen« in unserem Land, nicht nur im Osten, sondern auch im Westen, und der offensichtliche Traditionsabbruch bei so vielen Menschen, die noch Kirchenmitglieder sind, scheinen dafür zu sprechen.

Ich meine, dass wir diesem massiven, durch die Medien noch verstärkten Eindruck widersprechen müssen. Nicht so sehr mit statistischen Gegenargumenten, sondern vor allem aus der tiefen Überzeugung, die uns eben das Gleichnis vom verlorenen Sohn vermittelt: Menschen können wohl Abschied nehmen von Gott, aber Gott nimmt nicht Abschied vom Menschen, sondern bleibt ihm mit höchster Leidenschaft, der Leidenschaft und Ausdauer seiner Liebe, auf der Spur.

1. Dieser Beitrag ist Jürgen Moltmann in Freundschaft und großer Dankbarkeit gewidmet. Er ist die Weiterführung und Zuspitzung auf die Theodizeefrage eines unter dem Titel »Glaube nachgefragt: Was für Fragen stellen die Menschen?« in Brennpunkt Gemeinde 57,2004, 124-128, erschienenen Aufsatzes.