

besonderen Notfällen sollten sie sich einschalten und alles versuchen, um womöglich doch einen Arbeitsplatz aufzutreiben. Der Großstadtseelsorger Carl Sonnenschein, der in Berlin eine ganze Kartei von Arbeitslosen und Unternehmern hatte, kann uns ein Beispiel sein.

- Die Caritas in der Pfarrgemeinde sollte dann einspringen, wenn bei den Arbeitslosen und ihren Familien besondere Schwierigkeiten auftreten. Dafür müssen wir einen Blick bekommen und bei Einrichtungen wie den Kinder- und Familienferien oder der Müttererholung die Familien der Arbeitslosen besonders berücksichtigen.

4. Sinnvolle Gestaltung der freien Zeit

Für Arbeitslose kann die viele freie Zeit, die ihnen im Überfluß zur Verfügung steht, zum Problem werden. Sie wissen nicht, was sie anfangen sollen; sie haben meist nicht gelernt, in solchen Situationen sich selbst zu beschäftigen; sie sind Gefährdungen ausgesetzt, die sich auch auf ihre Familien auswirken. Deshalb sind Hilfen zur sinnvollen Gestaltung dieser freien Zeit besonders wichtig. Die Pfarrgemeinde sollte die Arbeitslosen einladen und sie zum Mitmachen und zur Mitarbeit gewinnen in pfarrlichen Gruppen, Bildungsveranstaltungen, auch für caritative Aufgaben und ehrenamtlichen Dienst in der Pfarrei.

Was immer unternommen wird: Alle Maßnahmen sollten der Integration dienen, das heißt, Arbeitslose und ihre Familien mit anderen zusammenzuführen. Wir müssen bestrebt sein, nicht nur etwas *für* Arbeitslose, sondern es *mit* ihnen zu tun.

5. Hilfen für besondere Gruppen von Arbeitslosen

Einzelne Gruppen von Arbeitslosen erfordern besondere Aufmerksamkeit und Bemühungen. Dies gilt vor allem für

jugendliche Arbeitslose. Arbeitslosigkeit wirkt sich bei ihnen sehr negativ auf ihre Einstellung zu Arbeit und Beruf aus. Darüber hinaus kann sie die Einstellung zu Gesellschaft und Staat, ja überhaupt die Lebensperspektive schwer beeinträchtigen. Besonders bedroht sind Jugendliche ohne Hauptschulabschluß, ausländische Jugendliche und Behinderte. Die Jugendverbände werden gebeten, vor allem sich den jungen Arbeitslosen zu öffnen und ihnen in ihrer schwierigen Situation Hilfe zu bieten.

In den Pfarrgemeinden kann die Verantwortung von Eltern und Jugendlichen gestützt werden etwa dadurch, daß ein Hauptschulabschluß nachgeholt oder die Betroffenen auf Eignungstests und Vorstellungsgespräche vorbereitet werden, damit die Suche nach einem Ausbildungsplatz oder einer Arbeitsstelle leichter wird. Auch die Einrichtung von Weiterbildungsveranstaltungen kann hilfreich sein. Hier empfiehlt sich eine enge Zusammenarbeit zwischen pfarrlichen Jugendgruppen und Sozialverbänden. Eine andere Gruppe sind ältere Arbeitslose. Sie haben besondere Schwierigkeiten, wieder einen Arbeitsplatz zu finden, d. h. bei ihnen ist die Dauer der Arbeitslosigkeit besonders lang, vor allem, wenn die berufliche Leistungsfähigkeit, z. B. aus gesundheitlichen Gründen, eingeschränkt ist. Ältere Arbeitslose empfinden sich häufig abgeschoben. Sie sind deshalb auf menschliche Zuwendung besonders angewiesen. In den Pfarreien muß versucht werden, diese Menschen stärker anzusprechen und sie in das Gemeindeleben einzubeziehen.

Schließlich bedürfen arbeitslose Ausländer unserer besonderen Aufmerksamkeit und Zuwendung.

Dies sind nur einige Überlegungen und Anregungen dazu, was wir selbst in der schwierigen Situation, in der sich unser Gemeinwesen befindet, tun können, um mit den von Arbeitslosigkeit betroffenen Mitbürgern zusammenzustehen. In nicht wenigen Pfarreien ist schon bisher viel getan worden. „Die Liebe Christi drängt uns!“ Wir bitten, in den Bemühungen um die Arbeitslosen nicht nachzulassen, sondern nach neuen Wegen zu suchen und auch persönliche Opfer zu bringen, um den Bedrängten zu helfen.

Theologische Zeitfragen

Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage

Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie

Gleich an welcher Stelle theologisches Denken heute ansetzt: früher oder später muß es notwendigerweise auf die Gottesfrage stoßen und sich mit den Möglichkeiten und Schwierigkeiten gegenwärtigen Redens von Gott ausein-

andersetzen. Angesichts einer Situation, die gleichermaßen vom „Fehl Gottes“ geprägt ist wie von religiösen Neuaufbrüchen innerhalb wie außerhalb der Kirche, kann die Gottesfrage allerdings nicht angemessen aufgegriffen

werden, wenn man sich nicht möglichst klar darüber zu verständigen sucht, was man damit meint, wenn von Gott gesprochen wird, von welchem Gott eigentlich die Rede ist. Als ein Resultat der Diskussion der letzten Jahrzehnte über den Gottesgedanken der abendländischen Metaphysik, das biblische Gottesbild und die neuzeitliche Krise des Gottesbegriffes hat sich ein *beachtlicher theologischer Konsens* herausgebildet: Wenn der christliche Glaube von Gott spricht, ist damit der trinitarische Gott gemeint; die Lehre von der Trinität Gottes ist das „*unterscheidend Christliche*“.

Dieser Konsens hinsichtlich der Unverzichtbarkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses kontrastiert allerdings mit dem eher geringen Stellenwert der in einer langen Tradition ausgebildeten Lehre vom dreifaltigen Gott sowohl für das konkrete Glaubensverständnis der meisten Christen wie für breite Ströme der neuzeitlichen Theologie: Für ersteres kann die immer wieder zitierte Bemerkung von Karl Rahner stehen, die Christen im Abendland seien in Praxis und Erfahrung ihres Glaubens eigentlich nur Monotheisten; hinsichtlich der Geringschätzung der Trinitätslehre in der Theologie der Neuzeit wird mit Recht gern auf Schleiermacher hingewiesen, der die Trinitätslehre bewußt an den Schluß seiner „Glaubenslehre“ stellte mit der Begründung, sie sei in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.

Neue Ansätze in der evangelischen Theologie

Wenn in der gegenwärtigen Theologie davon gesprochen wird, der Glaube an Gott als den Dreieinigen müßte „die ganze christliche Existenz kennzeichnen, müßte im christlichen Gottesdienst, in der christlichen Frömmigkeit, in der christlichen Sittlichkeit und ebenso in der die christliche Wahrheit verantwortenden Theologie durchgehend bestimmend sein“ (*Eberhard Jüngel*, *Entsprechungen*, München 1980, S. 265), so geht es dabei durchweg nicht um die Wiederholung der klassischen Trinitätslehre mit ihrer schwierigen Begrifflichkeit und ihren subtilen Unterscheidungen. Vielmehr ist man sich – bei aller Verschiedenheit im einzelnen – weithin darin einig, daß sich die Voraussetzungen für das theologische Reden über den dreieinigen Gott in mehrfacher Hinsicht verändert haben, und versucht daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Wichtigster *gemeinsamer Ausgangspunkt* für alle neueren Ansätze und Überlegungen ist die Einsicht, daß die Lehre von der Trinität nicht zur abstrakten Spekulation über göttliche Geheimnisse werden darf, sondern von ihrem Ursprung in der Offenbarungsgeschichte, im Handeln Gottes als Vater, Sohn und Geist her verstanden und entfaltet werden muß. Damit stellt sich die Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung von „immanenter“ und „ökonomischer“ Trinität. Zum zweiten besteht grundsätzlich Einigkeit darüber, daß die christli-

che Lehre von Gott nicht aufgeteilt werden darf auf die Aussagen über den einen Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften einerseits und das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes andererseits. Vielmehr muß beides gerade im Blick auf Jesus Christus, in dem Gott in die Geschichte eintritt, miteinander vermittelt werden.

Schließlich geht es den Autoren nicht nur um die Trinitätslehre als einen speziellen dogmatischen Traktat, sondern es wird auch nach den Konsequenzen gefragt, die sich aus einem trinitarischen Gottesverständnis für das Ganze des Glaubens, für das christliche Wirklichkeitsverständnis und Weltverhältnis ergeben.

Daß auf der Grundlage dieser gemeinsamen Vorgaben durchaus *unterschiedliche Akzentsetzungen* möglich sind, zeigt ein Blick auf das, was in den vergangenen Jahren an trinitätstheologischen Überlegungen vorgelegt worden ist. Zunächst sind etliche bemerkenswerte Ansätze aus der deutschen evangelischen Theologie zu nennen, wo das keineswegs selbstverständliche Interesse an der Trinitätslehre nicht zuletzt durch *Karl Barths* Kirchliche Dogmatik neu angeregt wurde.

Gerhard Ebeling hat sich in seiner großen „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (Tübingen 1979) die Behandlung der Trinitätslehre für den letzten Paragraphen aufgespart, nach der systematischen Entfaltung der Lehre von Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender der Welt. Er beschränkt sich allerdings auf eine knappe, positive Würdigung der klassischen Trinitätslehre einerseits und eine ebenso konzentrierte Darlegung der Intention der Aussagen über die Dreieinigkeit Gottes andererseits: „Gott soll als der lebendige Gott gedacht werden“ (Band III, S. 540). Es bleibt bei einer mehr formalen, hermeneutischen Betrachtung der Trinitätslehre als Schlußstein des theologischen Gebäudes: „Gott als den dreieinigen denken, heißt, den christlichen Glauben auf seinen Grund und Inhalt hin zu bedenken“ (S. 544).

Gleichsam am anderen Ende der Skala läßt sich der trinitätstheologische Entwurf einordnen, den *Jürgen Moltmann* unlängst vorgelegt hat (Trinität und Reich Gottes, München 1980). Moltmann, der schon mit seinem Buch „Der gekreuzigte Gott“ (1972) eine intensive Diskussion über den Zusammenhang von Kreuzestheologie und Trinitätslehre ausgelöst hatte, packt den Stier bei den Hörnern. Ihm geht es nicht nur darum, die Trinitätslehre vom Kreuzesgeschehen aus zu interpretieren und damit gegen den leidensunfähigen Gott der Metaphysik die „Passion Gottes“ herauszustellen; vielmehr versucht er mit seiner Konzeption einer „sozialen Trinitätslehre“ (S. 35) einen Gottesbegriff zu entwickeln, der es erlaubt, Mensch und Geschichte in die Beziehungen der drei göttlichen Personen zueinander hineinzunehmen. Er scheut sich nicht vor expliziten Aussagen über die „Welt der Trinität“ (Schöpfung, Menschwerdung und Verklärung durch den Geist als Geschichte des dreieinigen Gottes mit der Welt) und über das „Geheimnis der Trinität“ (Erörterung der Grundbegriffe der immanenten Trinitätslehre). Seine Überlegungen münden in eine theologische Freiheitslehre

als Konsequenz des trinitarischen Gottesverständnisses: „Der theologische Begriff der Freiheit ist der Begriff der trinitarischen Geschichte Gottes“ (S. 236). In kritischem Anschluß an Joachim von Fiorens Lehre von den drei Reichen entwickelt Moltmann einen „mehrdimensionalen“ Begriff von Freiheit, dessen einzelne Schichten (Freiheit der Knechte, Freiheit der Kinder und Freiheit der Freunde Gottes) wiederum den trinitarischen Personen in ihrem Zusammenwirken zugeordnet werden.

Obwohl auch *Eberhard Jüngel* in seinem großen Werk „Gott als Geheimnis der Welt“ (vgl. die ausführliche Vorstellung in HK, Oktober 1977, 523 ff.) die trinitätstheologischen Überlegungen im Kreuzesgeschehen verankert („Was die Passionsgeschichte erzählt, bringt die Trinitätslehre auf den Begriff“, S. 507), setzt er dabei andere Akzente als Moltmann: Das ganze Schwergewicht seines vielschichtigen Werkes liegt auf dem Bemühen, als Antwort auf die Aporien des neuzeitlichen Gottesgedankens Gott neu von der Vorgabe des Wortes (Nur wenn Gott selbst als der Redende gedacht werde, habe der Gottesgedanke im Blick auf Gott etwas zu sagen) und in seiner Menschlichkeit zu denken. Der trinitarische Gottesbegriff, für den Jüngels Kurzformel lautet „Gottes Sein ist im Kommen“, ist demnach unverzichtbar, weil nur er erlaubt, „das Sein Gottes als Geschichte und diese Geschichte eben als das Geheimnis der Welt zu erzählen“ (S. 534).

Jüngel unterscheidet im Vorwort zu seinem Werk zwei Wege, auf denen in der gegenwärtigen Theologie versucht werde, Gott wieder denken zu lernen: Neben seinem Ansatz bei der spezifisch christlichen Glaubenserfahrung stellt er den Versuch von *Wolfhart Pannenberg*, Gott zunächst „remoto deo“ zu denken, „um so zur Freilegung eines Gottesgedankens zu kommen, der dann auch als Rahmenbedingung für das dem christlichen Glauben eigene Gottesverständnis fungiert“ (X). Auch Pannenberg hat sich in den letzten Jahren der Trinitätslehre angenommen, allerdings vorerst nur in Form von einzelnen Aufsätzen. Auch ihm ist es darum zu tun, durch den Rückgriff auf den trinitarischen Gottesbegriff Gott und Geschichte, Gott und Endlichkeit zusammenzudenken. Es ist für seinen theologischen Grundansatz und Denkstil bezeichnend, daß er dabei auf Hegels philosophische Trinitätslehre zurückgreift. Wo Jüngel das trinitarisch ausgelegte Ereignis des Kommens Gottes erzählend nachdenkt, versucht Pannenberg eine eher spekulative Vermittlung von Gott und Geschichte: „Beides, daß die Gottheit Gottes in der Geschichte noch auf dem Spiel steht und daß Gottes zukünftige Wirklichkeit doch schon im Prozeß der Geschichte am Werk ist, vermag die Trinitätslehre auszusagen durch die Spannung zwischen dem schöpferischen Handeln des Vaters und seiner Angewiesenheit auf das Wirken des Sohnes und des Geistes zur Realisierung des Reiches Gottes als seiner Gegenwart in der Schöpfung und der Schöpfung in ihm ohne Aufhebung ihrer Verschiedenheit“ (Grundfragen systematischer Theologie, Band 2, Göttingen 1980, S. 127).

Einige katholische Positionen

Verglichen mit den genannten Neuansätzen in der evangelischen Theologie, springen im katholischen Bereich die Veränderungen auf dem Feld der Trinitätstheologie zunächst weniger ins Auge. Das hängt nicht zuletzt mit der unterschiedlichen Ausgangslage zusammen: Im einen Fall mußte das trinitarische Gottesverständnis überhaupt erst wiedergewonnen werden (etwa über die Kreuzestheologie oder die Herausarbeitung eines spezifisch christlichen Gottesbildes in Abgrenzung zum Gottesgedanken der natürlichen Theologie), im anderen Fall ging es vor allem um das Neuverständnis des klassischen Traktats „De Deo Trino“. Grundlegende Bedeutung kommt dabei sicher den Arbeiten *Karl Rahners* zu, der vor allem durch die systematische Darstellung der Trinitätslehre „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“ im zweiten Band von „Mysterium Salutis“ (1967) mit den Aussagen über die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität und über die Problematik des trinitarischen Personenbegriffs die weitere Diskussion bestimmt hat. Rahner legt die ökonomische Trinität durch den Begriff der Selbstmitteilung Gottes systematisch aus: In der Menschwerdung erfolgt die Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit in Geschichte, Anfrage und Angebot; in der Geistsendung die Selbstmitteilung als Liebe in Transzendenz, Zukunft und Annahme. Die immanente Trinität ist Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstmitteilung nach außen: „In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprunglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) und dadurch derjenige ist, der in Freiheit ‚nach außen‘ mitteilen kann“ (S. 384).

Ein Korrektiv zum Rahnerschen Ansatz und gleichzeitig ein katholisches Pendant zu Moltmanns Überlegungen bildet die trinitarische Kreuzestheologie von *Hans Urs von Balthasar*. Zuletzt hat von Balthasar seine Position im dritten Band der „Theodramatik“ (Einsiedeln 1980) zu klären versucht. Dort findet sich zum Verhältnis von Kreuz und Trinität die zusammenfassende Aussage: „Es ist nicht nur so, daß die volle Trinitätslehre sich erst von einer Theologie des Kreuzes her entfalten läßt (...) und davon keinen Augenblick ablösbar ist, sondern so, daß die Trinitätslehre als die stets gegenwärtige innere Voraussetzung der Stauologie zu fassen ist“ (S. 296). Von Balthasar setzt sich dabei nicht nur von Rahner, sondern auch von der Kreuzestheologie Moltmanns ab: Die immanente Trinität müsse so als der Grund des Weltprozesses bis hin zur Kreuzigung gedacht werden, daß sie „als jene etwaige und absolute Selbsthingabe verstanden wird, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen läßt, woraus sich erst die freie Selbsthingabe an die Welt als Liebe erklärt, ohne daß Gott zu seinem Selbstwerden (seiner ‚Selbstvermittlung‘) des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte“ (S. 300).

Als eine dritte Möglichkeit katholischer Theologie neben einer kreuzestheologisch verankerten und einer von der dreifachen Selbstmitteilung Gottes her gedachten Trinitätstheologie sind die Reflexionen von *Klaus Hemmerle* über die Möglichkeit einer trinitarischen Ontologie zu nennen (Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976). Hemmerle behandelt nicht die Einzelfragen der Trinitätstheologie, sondern entwirft unter der Voraussetzung, daß Theologie nie ohne Ontologie auskommen könne, Grundlinien eines Seinsverständnisses, das sein Maß am trinitarischen Geschehen in Gott nimmt, von dem her Welt und Mensch neu ausgelegt werden können: „Unsere menschliche Grundsituation, unser Denken und Sein, ja alles Sein erfährt eine Umkehrung, wenn Gott der Dreifaltige ist und als der Dreifaltige seine Geschichte hat in unserer Geschichte“ (35).

Kreuz und Geschichte als Auslegung des trinitarischen Gottes

Gerade weil alle neueren Ansätze sich nicht mehr einfach im geschützten und abgegrenzten Raum der klassischen Trinitätslehre bewegen, sondern von veränderten methodischen und sachlichen Voraussetzungen ausgehen, werfen sie Fragen auf, die noch längst nicht zureichend geklärt sind. Dabei geht es durchweg um Grundprobleme des Gottesgedankens, wie sie sich in der Konfrontation von biblischem Zeugnis von Gott, philosophisch-theologischer Überlieferung und gegenwärtigen Verstehensbedingungen notwendigerweise ergeben.

Eine entscheidende Frage läßt sich so formulieren: wie kann trinitätstheologisch Gott mit Geschichte und Welt zusammengedacht werden, ohne daß es zu problematischen Identifizierungen oder Oszillationen kommt? *Was bedeuten Menschwerdung und Passion Jesu Christi für das Sein des dreifaltigen Gottes?* Läßt sich ein Gottesbegriff formulieren, der den damit gegebenen Spannungen gerecht wird? Vorentscheidungen fallen hier bei der genaueren Verhältnisbestimmung von ökonomischer und immanenter Trinität; bei aller Einigkeit darüber, daß das Sein Gottes „an sich“ und sein Handeln „nach außen“ als Vater, Sohn und Geist auf keinen Fall auseinandergerissen oder bloß nebeneinandergestellt werden dürfen, setzt man in der neueren Diskussion in dieser Frage unterschiedliche Schwerpunkte.

Jüngel beharrt auf der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität, weil nur so der Gekreuzigte als konstitutiv für den christlichen Gottesbegriff gedacht werden könne. Das führt zu der Formulierung: „Redet die ökonomische Trinitätslehre von Gottes Geschichte mit dem Menschen, so hat die immanente Trinitätslehre von Gottes Geschichtlichkeit zu reden. Gottes Geschichte ist sein Kommen zum Menschen. Gottes Geschichtlichkeit ist Gottes Sein im Kommen“ (S. 474).

Moltmann, der die Doxologie als eigentlichen Ort von Aussagen über die immanente Trinität bezeichnet, spricht

von einer „Wechselwirkung zwischen dem Wesen und der Offenbarung, dem Innen und dem Außen des dreieinigen Gottes“ (Trinität und Reich Gottes, S. 177) und kommt dann folgerichtig zu Aussagen wie der, daß der Schmerz des Kreuzes das innere Leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit bestimme.

Demgegenüber versucht *Hans Urs von Balthasar* in den einschlägigen Passagen seiner „Theodramatik“ Kreuz und Trinität differenzierend zusammenzudenken, indem er vom innergöttlichen „Drama“ zwischen Vater und Sohn spricht, das dem Kreuzesgeschehen voraus- und gleichzeitig zugrunde liegt, ohne damit identisch zu sein: „Vielmehr ist zu sagen, daß mit der ‚Entleerung‘ des väterlichen Herzens beim Hervorbringen des Sohnes jedes mögliche Drama zwischen Gott und einer Welt immer schon miteinander beschlossen und überholt ist, da jede Welt nur innerhalb der vom Heiligen Geist sowohl offengehaltenen wie überbrückten Differenz von Vater und Sohn ihren Ort haben kann“ (S. 304).

Pannenberg wiederum vermittelt das Handeln des trinitarischen Gottes in der Geschichte mit der immanenten Konstitution der drei göttlichen Personen dadurch, daß er eine „Verschränkung“ der Repräsentation des einen Gottes im Handeln ad extra durch jeweils eine der trinitarischen Personen mit den innertrinitarischen Beziehungen der Personen untereinander annimmt; dadurch werde die Einheit Gottes mit seinem geschichtlichen Handeln sichergestellt, „wobei die Differenz zwischen Gott und Geschöpf sowohl gesetzt als auch von Gott her immer schon übergripen ist“ (Grundfragen systematischer Theologie, S. 125).

Hinter solch subtilen Überlegungen steckt letztlich die Frage, inwieweit es zulässig ist, vom Leiden Gottes und damit überhaupt von seiner Veränderlichkeit zu sprechen, bzw. wie sich die Gott notwendigerweise zugesprochene Absolutheit, sein Selbstbesitz und seine Freiheit zu seinem Eintreten in die Geschichte verhalten. Diese Fragen sind nicht einfach schon durch den Hinweis auf die Notwendigkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses gelöst, sondern geben der Trinitätstheologie selber beträchtliche Schwierigkeiten auf. Das zeigt sich gerade in *Jüngels* „Gott als Geheimnis der Welt“: Seine als Abkürzung der Trinitätslehre eingeführte Formel „Gottes Sein ist im Kommen“ oder die Rede von einer „inmitten noch so großen Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit“ als Kennzeichnung des Gottes, der Liebe ist, sind einerseits Absage an die traditionellen Axiome der Unveränderlichkeit, Leidenslosigkeit und Absolutheit Gottes, wollen aber gleichzeitig dem Mißverständnis entgegenreten, dadurch werde Gott als vom Menschen abhängig gedacht: „Gott kommt von Gott; aber er will nicht ohne uns zu sich selbst kommen“ (S. 47).

Während *Jüngel* den Menschen- und Weltbezug des trinitarischen Gottes in sehr umsichtigen Formulierungen auf den Begriff zu bringen versucht, argumentiert *Moltmann* in „Trinität und Reich Gottes“ weit ungeschützter. Seine Deutung der Trinität als „offene, einladende, integra-

tionsfähige Einheit“ (167), die anstatt der abstrakten Gegenüberstellung von Gott und Welt deren trinitarische Vermittlung ermöglichen soll, schafft im Grunde mehr Probleme als sie löst: Die Grenzen zwischen dem Sein Gottes und der Welt werden auf eine fragwürdige Weise fließend, wenn es etwa an einer Stelle heißt: „Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch der Prozeß der Erlösung Gottes von den Leiden seiner Liebe verbunden“ (S. 75).

Gerade Moltmanns trinitätstheologischer Ansatz lenkt den Blick auf eine weitere Grundfrage, die sich einerseits aus dem Erbe der klassischen Trinitätslehre ergibt, andererseits auch durch die neueren Verstehensbemühungen notwendigerweise provoziert wird: *Mit welchen Begriffen lassen sich Einheit und Unterschiedenheit in Gott beschreiben?* Auch hier bezieht Moltmann besonders dezidiert Stellung. In Absetzung von einem christlichen Monotheismus, der die drei göttlichen Personen auf bloße Seinsweisen eines Subjekts reduzieren muß, versteht er die Trinität als Zusammenwirken der drei Personen als dreier göttlicher Subjekte. Trotz seiner Aussagen über die Perichorese (das Ineinandersein) von Vater, Sohn und Geist gerät er dabei in gewisse Schwierigkeiten, wo es um die Einheit des trinitarischen Gottes geht. Es ist zumindest fraglich, ob sein neuer Begriff der „Einigkeit“ der drei Personen untereinander (statt der „Einheit“ Gottes) hinreicht, um mythologischen Mißverständnissen zu begegnen.

Während sowohl Karl Barth wie Karl Rahner von der Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre abrückten (Rahner schlägt statt dessen den Begriff der „distinkten Subsistenzweise“ vor, Barth spricht in der Kirchlichen Dogmatik von den drei „Seinsweisen“), ergibt sich gegenwärtig wieder ein anderes Bild, was nicht zuletzt mit der Vertiefung und Erklärung des Personbegriffs zu tun hat: Besonders Pannenberg wendet sich gegen die Deutung des christlichen Gottes als Substanz oder als absolutes Subjekt und bemüht sich um eine Rehabilitation des trinitarischen Personbegriffs: „Die Einheit Gottes ist somit der Dreiheit der Personen in keinem Sinne vorgegeben. Sie lebt nicht anders als in der Gemeinschaft der drei Personen, sie ist personal, nur insofern jede der drei Personen der eine Gott ist“ (S. 111). Der trinitarische Personbegriff erweist sich damit gerade als Schutzschild gegen ein kurzschlüssig-anthropomorphes Reden von Gott als Person. Und darauf hat kürzlich auch Eberhard Jüngel nochmals insistiert. Die vage Rede vom persönlichen Gott sei höchst präzisierungsbedürftig; als Kennzeichnung Gottes selbst sei sie „gegen subjekttheoretische Mißverständnisse zur Rede vom dreipersönlichen Gott zu präzisieren“ (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 24, S. 83). Im anredenden Vollzug der ewigen Gottwerdung Gottes sei jede der drei göttlichen Personen Person durch das Verhältnis der beiden anderen zu ihr, in denen ihr Gott als der sie Anredende entgegen-trete.

Trinitätslehre als christliche Antwort auf die Gottesfrage

Das verstärkte theologische Interesse am trinitarischen als dem genuin christlichen Gottesbegriff, das sich auch über explizite Neuansätze hinaus im evangelischen wie im katholischen Bereich beobachten läßt, eröffnet in mehrfacher Hinsicht interessante Perspektiven. Einmal gilt das für die *Ökumene*: Nicht umsonst wurde in den zahlreichen Veröffentlichungen zur 1500-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel im letzten Jahr immer wieder darauf hingewiesen, daß das Nizäno-Konstantinopolitanum mit seinen Aussagen über Vater, Sohn und Geist ein einigendes Band für alle christlichen Kirchen darstelle. Je mehr sich die westliche Theologie auf das trinitarische Denken einläßt, desto eher kann sich das positiv auf den Dialog mit der betont trinitarisch ausgerichteten Theologie der Ostkirche auswirken. Die Voraussetzungen dafür sind schon dadurch günstig, daß die stärkere Orientierung an der heilsgeschichtlich-ökonomischen Trinität und die damit verbundene Kritik an den Engführungen der von Augustinus herkommenden abendländischen Trinitätslehre, wie sie die neuere Diskussion durchgängig charakterisiert, eine Brücke zum traditionellen ostkirchlichen Ansatz bei den drei Personen in der Trinität statt beim einen göttlichen Wesen schlägt.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Bemühungen um eine theologische Klärung des jahrhundertelangen Streits zwischen West- und Ostkirche über die Einfügung des „Filioque“ in das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel. So hielt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den vergangenen Jahren zwei Konsultationen ab, auf denen von Theologen aus der orthodoxen und aus den verschiedenen westlichen Traditionen ein gemeinsamer Bericht „Das Filioque in ökumenischer Sicht“ erarbeitet wurde (vgl. den Text in: *Lukas Vischer* [Hrsg.], *Geist Gottes – Geist Christi*, Frankfurt 1981, S. 9–23).

Ein ökumenischer Konsens über die Trinitätslehre und über die Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse hinge allerdings in der Luft, ließe man sich bei trinitätstheologischen Aussagen nicht auch auf die *Schwierigkeiten gegenwärtigen Redens von Gott* ein. In der Tat ist es den hier genannten Theologen bei ihren trinitarischen Verstehensbemühungen nicht nur darum zu tun, das spezifisch christliche Gottesverständnis herauszuarbeiten. Gleichzeitig möchten sie die an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist orientierte Trinitätslehre gerade auch als Antwort auf gegenwärtig bedrängende Fragen verstehen, sei es die Grundlegung einer „trinitarischen Ontologie“ als Antwort auf das brüchig gewordene neuzeitliche Denken (*Hemmerle*), sei es die Entfaltung einer „sozialen Trinitätslehre“ gegenüber dem neuzeitlichen Subjekt- und Herrschaftsdenken (*Moltmann*), sei es die Betonung der „Menschlichkeit Gottes“ gegenüber den Aporien des metaphysischen Gottesgedankens (*Jüngel*).

„Der heutigen Auflösung des Theismus kann deshalb weder begegnet werden mit einem Pantheismus ... noch mit einem Monotheismus, der in seiner Erstarrung diese Tendenzen zu einem Teil sogar auslöste. Es kann dem allem, christlich verantwortet, nur mit dem Trinitätsgeheimnis begegnet werden“ (Leo Scheffczyk, *Trinität: Das Specificum Christianum*, in: *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, S. 161). Gerade der Blick auf die neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie zeigt, daß ein solches Urteil etliches für sich hat: Zu nennen wäre hier die trinitarische Auslegung des Satzes „Gott ist Liebe“, der die Absage an einen bloß allmächtigen Willkürgott bedeutet, das kreuzestheologische Zusammendenken von Gott und Leiden und die durch den trinitarischen Gottesbegriff eröffnete Möglichkeit, Gott nicht nur außerhalb, sondern auch in Welt und Geschichte zu denken und so jeweils aus Aporien herauszuführen.

Doch ist hier wohl Vorsicht geboten. In mancher Hinsicht kann auch eine prononciert trinitarische Gotteslehre dem angezielten Zweck eher im Wege stehen. Zwei Grundprobleme lassen sich an den Entwürfen von Jüngel und Moltmann exemplifizieren: Indem *Jüngel* in „Gott als Geheimnis der Welt“ seine trinitarische Auslegung des Satzes „Gottes Sein ist im Kommen“ von dem „Vorurteil“ aus unternimmt, „daß Gott im Wort vom Kreuz als dem Evangelium für alle Menschen definitiv zur Sprache gekommen ist“ (S. 308), wendet er sich gleichzeitig dezidiert gegen den Ansatz bei den anthropologischen Voraussetzungen für den Gottesgedanken. *Heinrich Fries* hat dagegen mit Recht angefragt: „Wie kommt der Mensch dazu, in der Person, im Geschehen des Jesus von Nazareth eine Manifestation Gottes zu erkennen, wenn er kein Vorverständnis davon hat, was mit Gott gemeint ist?“ (HK, Oktober 1977, 528).

Gerät im einen Fall das sicher nie spannungsfreie Verhältnis zwischen dem nur vom Ereignis der Offenbarung selber zugänglichen trinitarischen Gottesgedanken und den unerläßlichen menschlichen Vorfragen aus dem Lot, so fehlt es im anderen Fall an der notwendigen methodischen Reflexion: Bei *Moltmanns* narrativer Trinitätstheologie, die die Geschichte der drei göttlichen Subjekte und ihrer Beziehung zur Welt nacherzählt, wird wohl zu sehr „von oben“ gedacht. Eine solche Theologie erweckt leicht den Anschein, zu viel über den dreieinigen Gott und sein Wirken zu wissen, ohne sich um die Vermittlung und die methodische Sicherung ihrer Aussagen ausreichend zu bemühen.

Dennoch kein Zauberschlüssel

Der unbestreitbare Ertrag einer trinitarischen Gotteslehre kann wohl nur unter zwei Voraussetzungen für die gegenwärtige Situation von Gottesfrage und Gotteserfahrung fruchtbar gemacht werden. Zum einen braucht es die Einsicht, daß der Ansatz beim trinitarischen Gott *nicht schon die Schwierigkeiten beseitigt, die jedem Reden von Gott und*

seinem Wirken in Welt und Geschichte heute entgegenstehen. Gerade weil es nicht mehr möglich ist, gleichsam eine Gotteslehre in zwei Stockwerken zu entfalten – unten die allgemeinen Fragen über Wesen und Erkennbarkeit Gottes, oben das „mysterium stricte dictum“ der Trinität – liegen hier für die Theologie anspruchsvolle Aufgaben. Zum zweiten ist gerade um dieser Denkaufgabe willen dort Vorsicht geboten, *wo das unbestreitbare Neue im trinitarischen Gottesbegriff gegenüber einem bloßen Theismus und gegenüber dem metaphysischen Gottesgedanken so geltend gemacht wird, daß die Beziehungen zwischen beidem nicht mehr ausreichend wahrgenommen werden.* Darauf hat beispielsweise *Ludger Oeing-Hanhoff* in seinem Aufsatz „Die Krise des Gottesbegriffs“ (Theologische Quartalschrift, 1979, S. 285–303) aufmerksam gemacht. Auch er hält einen Ausweg aus der Krise nur vom trinitarischen Gottesbegriff her für möglich, weil anders Gott und die menschliche Freiheit nicht zusammengedacht werden könnten. Andererseits sei Gott auch nicht mehr zu denken, wenn Theologie nicht auch das Erbe der Metaphysik mitverwalte: „So dürfte es bei der Aufgabe, Gott neu zu denken zu lernen, darauf ankommen, sich die ganze Tradition möglichst zu eigen zu machen und aus ihr auch kritisch etwas Eigenes zu machen“ (S. 301). In anderer Weise dürfte es auch im Interesse des Gesprächs mit dem Judentum (und dem Islam) unerläßlich sein, die im trinitarischen Gottesbegriff selber angelegte Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit der drei Personen, wie auch zwischen Selbstbesitz und Geschichtlichkeit Gottes zumindest nicht vorschnell aufzulösen. In einem Dialog mit *Pinchas Lapide* über Judentum und Christentum hat *Wolfhart Pannenberg* kürzlich versucht, im Blick auf den jüdischen Gesprächspartner die Trinitätslehre gerade als konsequenten Monotheismus zu erweisen: „Wäre Gott nur jenseits der Welt als der ewige Vater, dann bliebe das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes nur verbal, dann wäre Gott beschränkt durch die ihm gegenüberstehende Welt“ (*Pinchas Lapide/Wolfhart Pannenberg*, *Judentum und Christentum*, München 1981, S. 29). Erst dadurch, daß Gott in Sohn und Geist in der Welt gegenwärtig sei, werde der Dualismus zwischen Gott und Welt überwunden, der sonst der Behauptung des Monotheismus leicht widerspreche.

Trinitätstheologie ist also kein Zauberschlüssel, mit dem der Krise des Gottesbegriffs beizukommen wäre. Dazu wirft sie selber zu viele Probleme auf. Sie bewegt sich immer auf einem schmalen Grat zwischen doxologisch-erzählender Rede von Gott und seinem Handeln und mehr formalen begrifflichen Distinktionen: Trinitätslehre wird dann leicht entweder zu einer nachträglichen oder vorgängigen abstrakten Spekulation über Möglichkeitsbedingungen, oder sie geht im Erzählen der Geschichte der göttlichen Personen auf. Gerade weil im Koordinatensystem von Gottesgedanken, Zugang zu Jesus Christus und Geisterfahrung die Dinge sowohl wissenschaftlich-theologisch wie im konkreten Glaubensverständnis gegenwärtig doch sehr stark im Fluß sind, bleibt sie allerdings eine so unerläßliche wie schwierige Aufgabe. *Ulrich Rub*