

# Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist

## Die neutestamentliche Basis der Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung

Thomas Söding, Wuppertal

### 1. Fragestellung

Die christliche Liturgie steht nicht nur vor dem Anspruch Jesu, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu wahren (Mk 12,28–34 parr.); sie muss auch auf den Einwand antworten, dass die „Psalmen, Hymnen und Lieder“ (Kol 3,16; Eph 5,19; vgl. 1Kor 14,26), die sie anstimmt, um Jesus zu preisen als „Heiland, welcher ist Christus, der Herr“ (Lk 2,11), die Einzigkeit Gottes verletzen. Dieser Einwand, den Juden und Muslime erheben, rührt an den Nerv der Liturgie. Denn Jesus selbst hat das *Sch<sup>e</sup>ma Israel* (Dtn 6,4f) im Doppelgebot sich zu eigen gemacht; er selbst hat zu Gott, seinem Abba, gebetet (Mk 14,36 parr.); „vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein sollst du dienen“, antwortet er mit dem Ersten Gebot (Dtn 5,9 par. Ex 20,5; vgl. Dtn 6,13) dem Teufel nach der synoptischen Versuchungsgeschichte (Mt 4,10 par. Lk 4,8). Das Gebet, das er seinen Jüngern schenkt, das Vaterunser (Lk 11,1–4 par. Mt 6,9–13), soll nicht nur immer wieder von ihnen gesprochen werden, es soll ihr Beten insgesamt prägen. Bei der Frage, ob die christliche Liturgie *ad maiorem Dei gloriam* gefeiert werde, geht es ebenso um die Treue zu Jesus wie bei der Einheit von Glaube, Hoffnung und Liebe.

Auf den Weg einer Antwort gelangt die Theologie dadurch, dass sie die alttestamentlichen Bausteine der christlichen Liturgie herausstellt, ihre jüdischen Parallelen würdigt und ihre theozentrische Gebetsrichtung klärt.<sup>1</sup> Aber liturgisch wird das Alte Testament im Zusammenhang mit dem Neuen als Teil der einen Heiligen Schrift

---

<sup>1</sup> Vgl. K. Richter/B. Kranemann (Hg.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (QD 159), Freiburg/Br. 1995; B. Kranemann – Th. Sternberg (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* (QD 194), Freiburg/Br. 2002; A. Gerhards/H. H. Henrich (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208), Freiburg/Br. 2004.

verkündet<sup>2</sup>; so man das Judentum der Juden achtet, wird man den christologischen Transformationsprozess bedenken, den jüdische Motive durchlaufen haben, bevor sie im christlichen Gottesdienst begegnen<sup>3</sup>; und ob man guten Gewissens das Bekenntnis des „ungläubigen Thomas“ zum Auferstandenen nachsprechen kann: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28), ist gerade die Frage.

Eine Antwort fordert deshalb im Kern eine Klärung des christlichen Gottesbildes. Ist die Trinitätstheologie, von der die Liturgie zutiefst geprägt ist, eine späte Spekulation, die eher Verwirrung stiftet? Oder ist sie notwendig, um die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung, den Zusammenhang zwischen Israel und der Kirche, dem Alten und dem Neuen Testament zu verstehen und Hoffnung auf Erlösung zu schöpfen? Wenn sie um des Neuen Testaments willen notwendig ist – bildet sie dann die intellektuelle Zuflucht, um aus den Widersprüchen der urchristlichen Christologie herauszufinden, oder ist sie im Neuen Testament selbst verwurzelt? Wenn sie im Neuen Testament selbst verwurzelt ist – reißt dann das nachösterliche Kerygma von Jesus und vom Alten Testament los oder knüpft es ein Band, das fest ist? Wenn die Trinitätstheologie aber notwendig, neutestamentlich verwurzelt, Jesus adäquat und biblisch konsequent ist – welchen Stempel drückt sie dann dem Bitten, Loben und Danken, dem Klagen und Preisen der Kirche auf, der Feier des Glaubens in Taufe und Eucharistie, der Anbetung und der Meditation?

## 2. Das hermeneutische Problem und der Ansatz seiner Lösung

Die historisch-kritische Exegese arbeitet an der Differenzierung zwischen Schrift und Tradition. Sie dient damit dem geschichtlichen Glaubenssinn, wie er unter den Bedingungen der Neuzeit geschärft ist.<sup>4</sup> Die Trinitätstheologie, das Paradestück christlicher Dogmatik,

---

<sup>2</sup> Dass dies nicht zu einer christologischen Abwertung, sondern Aufwertung des Alten Testaments führt, zeigt das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001 (VApS 152), Bonn 2002.

<sup>3</sup> Vgl. A. Gerhards, Impulse des jüdisch-christlichen Dialoges für die Liturgiewissenschaft, in: P. Hünermann/Th. Söding (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg/Br. 2003, 183–211.

<sup>4</sup> Das ist der klare Auftrag von *Dei Verbum*, modifiziert erneuert in: Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), Bonn 1993; vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von L. Ruppert

ist der Musterfall; hier die Unterschiede zu verwischen und die Entwicklungen zu überspringen, wäre der Sündenfall kritischer Bibelwissenschaft. Wird die historische Kritik aber konsequent getrieben, stößt sie an zwei Stellen neu auf die Trinitätstheologie: erstens wo sie sich mit der Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Theologie auseinandersetzt, die im trinitarisch strukturierten Credo den Anspruch theologisch verbindlicher Interpretation erhebt, und zweitens wo sie den Anspruch der neutestamentlichen Texte ernstnimmt, auf Jesus Christus selbst zu verweisen, der nur in seiner Einheit mit Gott zu verstehen sei und der im Heiligen Geist als Sohn des himmlischen Vaters in alle Zeit und Ewigkeit gegenwärtig bleibe.

### a) Hermeneutische Differenzierung

Eine *dogmatische* Trinitätstheologie kennt das Neue Testament nicht. Jedem Versuch, das Dogma der Ökumenischen Konzilien von Nikaia bis Chalkedon ins Neue Testament zurückzuprojizieren oder in trinitarischen Wendungen des Neuen Testaments die *dicta probantia* für die kirchliche Trinitätslehre zu finden, muss die Exegese aus historischer, philologischer und theologischer Verantwortung entgegenwirken. Im Neuen Testament gibt es kein ausdrückliches Bekenntnis zum dreieinen Gott und kein Gebet zum Heiligen Geist. Es fehlt nicht nur der Begriff der Trinität; es fehlen, obwohl wesentliche Stichworte bereits fallen (vgl. 2Kor 4,4f; Kol 1,15; Hebr 1,3 u. a.), theologische Erörterungen über Person und Wesen, Substanz und Hypostase, Einheit und Dreiheit<sup>5</sup>, wie sie aber gerade für die Väterzeit typisch werden und eine atemberaubende Leistung spekulativer Theologie im Interesse verständiger Glaubens und lebendiger Liturgie darstellen.<sup>6</sup>

Die Sprache des Neuen Testaments ist weder ganz einheitlich noch deckungsgleich mit dem Dogma. In betonten Schlusswendungen der johanneischen Schriften ist von der Gottheit Jesu die Rede<sup>7</sup>, während bei Paulus nur der „Vater“ explizit „Gott“ genannt

---

(SBS 161), Stuttgart 1995. Zur Weiterführung vgl. L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

<sup>5</sup> Einen ersten Ansatz bildet das *Comma Johanneum*, der Zusatz zu 1Joh 5,7f in einigen Vulgata-Handschriften: *tres sunt, qui testimonium dicunt in caelo, pater, verbum (filius) et spiritus, et hi tres unum sunt*; vgl. H. J. Klauck, Der Erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 303–311.

<sup>6</sup> Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg/Br. <sup>2</sup>1979.

<sup>7</sup> Joh 20,28 hat ein Echo in 1Joh 5,20 und ist durch den Schlussvers des Prologes Joh 1,18 vorbereitet, der auf Joh 1,1f zurückgreift.

wird<sup>8</sup>, der Auferstandene aber „Kyrios“; dies geschieht nicht, um ihm einen geringen Grad an Göttlichkeit zuzuerkennen, sondern um seine vollkommene Partizipation am Gottsein des Vaters auszusagen.<sup>9</sup> Dass der Geist, der nach Joh 15,26 „vom Vater ausgeht“, göttlich ist, stellt eine gesamt-biblische Grundaussage dar; dass er „der andere Paraklet“ ist (Joh 14,16), ein Spezifikum johanneischer Christologie. Einige Wendungen stellen den einen Gott und Vater, den einen Sohn und den einen Geist so deutlich zusammen heraus, dass es künstlich scheint, sie nicht trinitarisch zu nennen.

Die Spitzenaussagen können aber nicht einfach für das gesamte Neue Testament extrapoliert, sie müssen vielmehr in ihrem Kontext interpretiert werden. Entscheidend ist die Christologie, besonders wo sie sich mit den Hoheitstiteln „Kyrios“ und „Gottessohn“ füllt und das eschatologische Heilshandeln Gottes erzählt oder bespricht, das theozentrisch auf den Geist zurückgeführt wird.

Die Sprache des Neuen Testaments folgt freilich nicht der Regelung des Dogmas, die durch feinste Unterscheidungen austariert worden ist, sondern ist freier, unbekümmerter, anstößiger, wilder. Nur so erklärt sich der Streit der Interpretationen in der Alten Kirche mit denen, die als Häretiker verurteilt worden sind, aber sich auch auf die Heilige Schrift berufen haben. Mancher Formulierung des Neuen Testaments kann man noch den Versuch ansehen, zu einer klaren Aussage zu gelangen; andere Wendungen bleiben mehrdeutig, viele sind urwüchsiger, farbenreicher, erfahrungsnäher als die dogmatisch korrekten Begriffe, die ihr eigenes Recht in der intellektuellen Verantwortung des biblischen Glaubens haben. Im Ganzen ist die Vielfalt der Aussagen, Bilder und Formen kein Problem, das durch dogmatische Reflexion gelöst werden müsste, sondern die Basis der dogmatischen Trinitätstheologie, ihr Kriterium und ihr lebendiges Anschauungsmaterial. In den Diskussionen der Kirchenväter haben die Schriftzitate nicht ornamentale, sondern fundamentale Bedeutung. Sie setzen beim genauen Wortlaut an – und gewinnen von ihm her Tiefe durch den Bezug auf Jesus Christus selbst, das lebendige Wort Gottes.

---

<sup>8</sup> Freilich werden Röm 9,5 und Tit 2,13 immer wieder als Gegenbeispiele angeführt; vgl. H.-Chr. Kammler, Die Prädikation Jesu als „Gott“ und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b, in: ZNW 94. 2003, 164–180; H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998, 332f.

<sup>9</sup> Häufig findet sich in der neutestamentlichen Exegese das Stichwort „Subordination“. Wird es gebraucht, um Texte wie 1Kor 15,28 zu erklären, also die Patrozentrik des Sohnes zu erhellen, ist dagegen wenig einzuwenden, wenn nicht verkannt wird, wie leicht der dogmatische Begriff anachronistisch gebraucht wird. Im Neuen Testament ist weder der Platonismus der vornizänischen Väter zu erkennen noch der Arianismus.

Während es aber lange Zeit ausgeschlossen schien, von trinitarischer Theologie im Neuen Testament zu sprechen, mehren sich – bei heftigem Widerspruch – letztthin die Stimmen, die dieses Tabu historisch-kritischer Exegese missachten.<sup>10</sup> Sie fallen nicht in die alte Apologie zurück, sondern sehen die Aufgabe, eine von der dogmatischen zu unterscheidende biblische Trinitätstheologie zu schreiben, die einer theologischen Schriftauslegung dient und dem theologischen Anspruch der Heiligen Schrift genügt. Dadurch werden auch neue Verbindungen zur Dogmatik geknüpft.

Bleibe es allein bei der Distanzierung von der Dogmatik, wäre nicht nur der Anspruch des Neuen Testaments unterschätzt, theologische Maßstäbe zu setzen, sondern auch die geistige Anstrengung der Väter missachtet, das Zeugnis der Schrift zu seinem Recht zu bringen. Die Exegese würde in die Falle der Kontroverstheologie tappen, die auf ihrem rechten Flügel wähnt, über historische Kritik erhaben zu sein, weil die Kirche kraft des Geistes ihre

---

<sup>10</sup> Vgl. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments II*, Tübingen 2002, § 10: „Die implizit trinitarische Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses“ (289–308); H. Hübner, *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen* (BThSt 64), Neukirchen-Vluyn 2004, 166–205 („Der drei-eine Gott als der Eine hermeneutische Gott“). In die Richtung einer biblischen Trinitätstheologie, die all die verschiedenen neutestamentlichen Theologien bündelt, zielt U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments I/1*, Neukirchen-Vluyn 2002, 53–59. Von überragender Bedeutung ist Johannes; vgl. M. Theobald, *Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium*, in: H. J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg/Br. 1992, 41–87; U. Wilckens, *Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften* (2000), in: ders., *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der Johanneischen Schriften* (FRLANT 200), Göttingen 2003, 9–28; U. Schnelle, *Trinitarisches Denken im Johannesevangelium*, in: M. Labahn/K. Scholtissek/A. Strotmann (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe Johannes Beutler*, Paderborn 2003, 367–386. Auf Paulus bezieht sich H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, 346. Johannes und Paulus vergleicht L. Wehr, *Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre*: MThZ 47. 1996, 315–321. Wichtig bleibt auch F.-J. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*: MySal 2. 1967, 85–131. Gegen eine – implizit – trinitarische Paulusdeutung wendet sich W. Schrage, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition* (BThSt 48), Neukirchen-Vluyn 2002 (freilich ohne die paulinische Patrozentrizität mit der Pneumatologie, der Kyrios- und Präexistenz- wie der Erhöhungschristologie verbunden zu sehen). Vorarbeiten des Verfassers finden sich in: *Trinität. Bibl.-theol. Befund*: LThK<sup>3</sup> 10. 2001, 239–242; „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30f). Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes (Dtn 6,4f), in: ZNW 31. 2002, 177–199; *Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie*, in: B. Nitsche (Hg.), *Atem des Sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003, 21–71; *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg/Br. 2005.

eigene Lehre in der Wahrheit zu entwickeln imstande sei, und auf ihrem linken Flügel der Trinitätslehre den Abschied zu geben bereit ist, weil in ihr nur eine problematische Komplikation der reinen Lehre Jesu im Geiste griechischer Philosophie zu erkennen sei.<sup>11</sup> Auf der einen Seite fallen dann aber gerade die wichtigsten Zeugnisse aus Schrift und Tradition zum Opfer, die das *secundum scripturas* vom österlichen Credo her hochhalten (1Kor 15,3–5), auf der anderen Seite prägende Stimmen des Neuen Testaments, vor allem Paulus und Johannes.

Umgekehrt öffnet die Suche nach einer neutestamentlichen, gesamt-biblich verankerten Wurzel der Trinitätstheologie nicht nur die Tür zu einer rezeptionsgeschichtlichen Sicht der altkirchlichen Lehre, sondern schafft auch die Voraussetzung dafür, das Trinitätsdogma vom Schriftzeugnis her als das zu erschließen, was es sein will: die begriffliche Fassung des Heilsgeschehens, von dem das Neue Testament vor dem Hintergrund des Alten Testaments handelt und das, in der Sprache neuzeitlicher Theologie, die Selbstoffenbarung des Vaters im Sohn durch den Geist genannt werden kann. Eine Exegese, die so zu differenzieren imstande ist, wird nicht mehr an die Systematische Theologie appellieren, sie solle erklären, worin die Wahrheit der biblischen Zeugnisse eigentlich bestehe, sondern die Voraussetzung dafür schaffen, das Dogma als Interpretation der Schrift zu erklären, die das Wort Gottes ursprünglich bezeugt. Das aber ist das hermeneutische Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Studium der Heiligen Schrift sei gleichsam die „Seele der ganzen Theologie“ (DV 24; OT 16).

### b) Hermeneutische Begriffsbildung

Trinitätstheologie ist ein Abstraktionsbegriff, ebenso wie Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Eschatologie. Während aber diese von vornherein eine große Spannweite sprachlicher Formen und geschichtlicher Bewegungen umfassen, scheint der Begriff „Trinitätstheologie“ durch die altkirchlichen Dogmen und die patristische Diskussion festgelegt. Deshalb wird in der Exegese wie der Systematik meist auf den Begriff „Trinitätstheologie“ ganz verzichtet, wenn das neutestamentliche Zeugnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes interpretiert werden soll. Ähnlich zurückhaltend müsste man dann allerdings bei den Apostolischen Vätern sein. Vor allem müsste man einen besseren Begriff dafür

---

<sup>11</sup> So A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 41909 (11885), 115.

finden, dass im Neuen Testament immer wieder das Verhältnis zwischen dem „Vater“ und dem „Sohn“ bedacht und gar nicht so selten mit pneumatologischen Motiven verbunden wird.

Auf den Begriff der Trinitätstheologie in der neutestamentlichen Exegese zu verzichten, ist hermeneutisch so wenig unschuldig, wie ihn zu gebrauchen. Steht in diesem Fall die Gefahr der Harmonisierung im Raum, die den Unterschied zwischen Schrift und Dogma unterläuft, so in jenem die der Distanzierung, die das Neue Testament nur als erstes Kapitel der Theologiegeschichte gelten lässt oder das Trinitätsdogma ins Abseits stellt. Wenn in der neueren Exegese eine größere Unbefangenheit im Gebrauch der Begriffe „trinitarisch“, gar „trinitätstheologisch“ herrscht, dann wohl deshalb, weil die Gefahr der Harmonisierung nach zweihundert Jahren historischer Bibelkritik als nicht mehr ganz so groß wie früher angesehen, die Gefahr, das Neue Testament theologisch zu unterschätzen und seine hermeneutische Orientierungskraft zu relativieren, aber als durchaus real wahrgenommen wird. Damit kann aber nicht die Differenzierungsleistung der geschichtlich verstehenden Schriftauslegung gemindert werden. Das hermeneutische Patt lässt sich vielleicht vermeiden, wenn geklärt wird, wo die neutestamentlichen Ansätze der Trinitätstheologie wurzeln und wie sie sprachlich geformt sind.

### (1) *Topoi*

Dass im Neuen Testament immer wieder das Verhältnis Jesu von Nazareth zu Gott bedacht wird, dass in den Relationsbestimmungen der „Vater“ und der „Sohn“ entscheidende Bedeutung erlangen und dass deren Beziehung untereinander und zu den Menschen mit dem Heiligen Geist verbunden wird, ist in den zentralen theologischen Themengebieten des Neuen Testaments begründet.

Die *Basileiatheologie* verbindet nicht nur Jesu Person, Geschick und Werk, sondern auch die Vaterschaft Gottes und die Gottessohnschaft Jesu untrennbar miteinander. Das Vaterunser ist an den Abba Jesu gerichtet; es ist das Gebet Jesu für seine Jünger um das Kommen der Herrschaft Gottes. Die Patrozentrik Jesu ist bestimmend für die gesamte neutestamentliche Theologie; umgekehrt definiert sich der Glaube an Gott eschatologisch neu durch die Offenbarung Jesu Christi. Auf verschiedene Weise machen alle synoptischen Evangelien das Basileia-Geschehen als ein Geist-Geschehen sichtbar, in dem das Pneuma an die Person Jesu gebunden ist, wie dies besonders die Berichte von der Taufe Jesu (Mk 1,9ff parr.) zur Sprache bringen.

Die neutestamentliche *Paschachristologie* trägt nicht nur dem Skandalon des Kreuzestodes wie der Unglaublichkeit seiner Auferstehung Rechnung, sondern deckt auch in der Rede von der Hingabe, vom stellvertretenden Sühnetod und vom Opfer, aber ebenso von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu die eschatologische Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn als Grund allen Heiles auf. Bei Paulus und Johannes ist die Auferweckung ein Ereignis des Geistes, wie auch das Wirken des Erhöhten im Geist geschieht.

Die neutestamentliche *Präexistenzchristologie* zieht die Konsequenzen aus der Basileia- und Paschatheologie; denn sie erhellt, dass die eschatologische Gemeinschaft zwischen Gott, dem Vater, und seinem Sohn nicht erst im Laufe der Zeit entstanden ist, sondern immer schon bestanden hat, weil sie dem Wesen des Vaters und des Sohnes entspricht. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, den Geist, dessen Stimme die Propheten Israels gehört haben, mit dem Geist zu identifizieren, der auf Jesus herabgekommen ist.

Die neutestamentliche *Parusie-theologie* schlägt den Bogen vom ersten zum letzten Kommen Jesu Christi, indem sie die individuelle Hoffnung auf Auferstehung mit der Verwirklichung des gesamten Heilsplanes Gottes, mit dem Jüngsten Gericht und der Vollendung der Gottesherrschaft verbindet. Entscheidend ist zum einen, dass der „Menschensohn“ im Gericht und über das Gericht hinaus, von den Engeln unterstützt, die wesentlichen Aufgaben Gottes übernimmt (Mk 13,24–27 parr.), und zum anderen, dass die Vollendung – Johannes hat es deutlich gemacht – die Anteilgabe der Menschen an der Liebe des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist ist (Joh 17,24ff).

Stimulierend haben solche alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen gewirkt, in denen nach dem Durchbruch des theologischen Monotheismus, den wesentlich der Zweite Jesaja im babylonischen Exil vorangetrieben hat<sup>12</sup>, die Vermittlungsthematik aufgebrochen ist. Immer wieder wird die Weisheitsspekulation genannt<sup>13</sup>. Sie bildet eine Brücke zur Präexistenzchristologie, da sie bereits von der Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit handelt

---

<sup>12</sup> E. Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Th. Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg/Br. 2003, 9–52, hier 46f: „Dieser Monotheismus realisiert auf faszinierend kreative Weise die Perspektive ‚Einheit der Vielheit‘, freilich mit der klaren Priorität auf dem Aspekt der Einzigkeit. Daran konnte das Christentum mit seinem Konzept vom drei-einen Gott anknüpfen, auch wenn bei nicht wenigen christlichen Theologen – im Widerspruch zur Bibel – der Aspekt der Dreieitheit dominiert“.

<sup>13</sup> Vgl. H. von Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.

(Spr 8; Sir 24; Weish 7–9); besonders im johanneischen Prolog ist der Einfluss spürbar. Er verbindet sich aber mit anderen Tendenzen. Die Apokalyptik sieht am Jüngsten Tag eine rätselhafte Gestalt: „einen wie den Menschensohn“, der Gottes Gericht durchführt – wohl weil der erhabene Einzige nicht selbst in Kontakt mit den Irdischen tritt (Dan 7. 12). Weitere Impulse kommen hinzu: die Hoffnung auf einen prophetischen Messias, der eins mit seinem Wort ist, weil es eschatologische Bedeutung gewinnt (PsSal 17), und die Deutung des Exodus als Vorschein der endgültigen Erlösung durch einen leidenden Messiaskönig, der durchbohrt worden ist (Sach 12). An einzelnen Texten lassen sich die Einflüsse trennscharf unterscheiden. Im Ganzen haben sie sich vielfältig überlagert und überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen, der Christologie eine Sprache zu geben.

Die neutestamentliche Christologie füllt aber nicht nur vorgegebene Muster aus, sondern arbeitet mit ihnen, um sie auf Jesus zu beziehen. Er hat wirklich als Mensch gelebt, hat gelitten und ist gestorben – was jede Weisheit sprengt; er ist als Menschensohn wahrer Mensch in Vollmacht und Ohnmacht, der Sohn Mariens – was keine apokalyptische Vision fassen kann; er ist nicht ein, sondern der Prophet, „mehr als Jona“ (Mt 12,41 par. Lk 11,32) „mehr als Salomo“ (Mt 12,42 par. Lk 11,31) und „mehr als der Tempel“ (Mt 12,6), der nach Dtn 18,5 verheißene neue Mose, der das ewige Wort Gottes bringen wird.

Durch die Christologie werden einige Unsicherheiten der alttestamentlichen Vermittlungstexte beseitigt – jedenfalls im Horizont des Christusglaubens: Der Sohn und Kyrios, als Sophia und Logos gesehen, gehört auf die Seite des Schöpfers, ist aber kein „zweiter Gott“, wie Philo den Logos getauft hat, sondern ganz und gar göttlich (Joh 1,1); an die Stelle der Weisheitsspekulation tritt die Weisheitskonkretion Jesu. Der apokalyptische Menschensohn bleibt keine geheimnisvolle Gestalt zwischen Himmel und Erde, sondern trägt das Gesicht Jesu Christi. Der Prophet wird mit seiner Botschaft eins; das Gesetz wird im Evangelium erfüllt.

## *(2) Gattungen*

Soll der neutestamentliche Grundton des trinitarischen Gotteszeugnisses zum Klingen gebracht werden, sind vor allem die Resonanzen in den paulinischen und johanneischen Schriften, überdies in den synoptischen Evangelien zu hören. Sie dürfen weder harmonisiert noch unterschwellig auf andere neutestamentliche Schriften übertragen, sondern müssen genau in ihren jeweiligen Kontexten

markiert werden. Wenn man sich aber von den Festlegungen späterer Terminologien löst und die Texte selbst sprechen lässt, zeigen sie sich in größerer Dichte, als oft angenommen wird. Achtet man auf die Sprache, lassen sich – versuchsweise und mit fließenden Übergängen – drei verschiedene Formen unterscheiden: narrative, performative und reflexive Theologie, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in ein wesentliches Verhältnis zueinander setzen und insofern Trinitätstheologie genannt werden können (Die Reihenfolge ergibt sich nicht aus chronologischen, sondern hermeneutisch-theologischen Gesichtspunkten).

Als *narrative Theologie*<sup>14</sup> sei jene verstanden, die sich in Erzählungen artikuliert, besonders in den Evangelien, deren theologischer Anspruch außer Zweifel steht. Als *performative Theologie* sei jene verstanden, die sich im wirkenden Wort ereignet: In Sprechakten<sup>15</sup> geschieht, was gesagt wird, dadurch, dass es gesagt wird von jemandem, der das Wort zu sprechen die Vollmacht hat. Als *reflexive Theologie* sei schließlich jene verstanden, die schon im Neuen Testament der theologischen Urteilsbildung dient, der Auseinandersetzung mit Einwänden, der Entwicklung der Lehre.

Wenn von narrativer, performativer und reflexiver *Theologie* gesprochen wird, dann weil die Dogmatik kein Monopol auf den Begriff der Theologie hat, sondern elementare Formen der Theologie im (Alten und im) Neuen Testament vorausgehen und später zu denken geben.

Die *narrative* Trinitätstheologie ist elementar, weil das Offenbarungshandeln Gottes, das von der Dogmatik bedacht wird, ein geschichtliches Ereignis ist, ein geschichtliches Geschehen aber nach Erzählungen ruft<sup>16</sup>; in den neutestamentlichen Erzählungen, besonders den Jesusgeschichten der Evangelien, wird nicht über das Wesen Jesu spekuliert, aber immer wieder das Handeln Jesu als das des Sohnes seines himmlischen Vaters vergegenwärtigt, der kraft des Geistes wirkt, was er tut, und verkündet, wer er ist.<sup>17</sup>

Die *performative* Trinitätstheologie ist elementar, weil die Einheit von Vater, Sohn und Geist ein Segen ist. Der ursprüngliche Ort des Dogmas ist die Liturgie. Taufe und Eucharistie, Gebet und Gesang, Predigt und Katechese bilden im Neuen Testament

<sup>14</sup> Vgl. H. Weinrich, Narrative Theologie, in: Conc (D) 9. 1973, 329–334.

<sup>15</sup> Vgl. J. L. Austin, How to do Things With Words, Cambridge, Mass. 1962.

<sup>16</sup> Vgl. R. Kosellek, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1979.

<sup>17</sup> Bei der erzählten Christologie der Evangelien setzt J. Ratzinger/Benedikt XVI. an, um von ihr her die gelebte Christologie Jesu zu erschließen: Jesus von Nazareth. Teil I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg/Br. 2007.

den Sitz im Leben trinitarischer Wendungen; ihre Pointe ist nicht, differenzierte Verhältnisbestimmungen vorzunehmen, sondern Gottes Gnade als die zuzusprechen, die der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist schenkt (auch wenn die Parataxen dominieren und die Präpositionen variieren).

Die *reflexive Trinitätstheologie* des Neuen Testaments ist elementar, weil die denkerische Erschließung des Glaubens seinem Wesen entspricht. Das Reflexionsniveau speziell der johanneischen und paulinischen Theologie ist erheblich. Die neutestamentlichen Reflexionen gehen den Diskussionen der Kirchenväter nicht nur voraus, sondern geben ihnen immer wieder Nahrung. Sie sind nicht vom christlichen Platonismus und seiner metaphysischen Ontologie festgelegt, sondern eröffnen weitere Möglichkeiten, die Einheit und Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zu reflektieren.

### c) Zusammenfassung

Eine dogmatische Trinitätstheologie, die sich um genaue Begriffe und philosophische Kategorien, um die Behebung von Missverständnissen und die Sicherung von Konsensen bemüht, wird durch die Verankerung in der narrativen, performativen und reflexiven Theologie des Neuen Testaments nicht überflüssig. Aber ihr eigener „Sitz im Leben“ wird deutlicher: die Interpretation der biblischen Gottesrede in den Herausforderungen durch hellenistische Philosophie, die in die Versuchung des Synkretismus geführt, aber zur Bewahrung der Wahrheitserkenntnis angeleitet hat.

Für die theologische Schriftauslegung kommt der trinitarisch strukturierten *regula fidei* in allen Konfessionen eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu. Nur wenn gezeigt werden kann, dass sie dem Neuen Testament tatsächlich abgelesen ist, kann diese hermeneutische Regel Geltung beanspruchen, wollte man nicht die alt- und neutestamentliche Theologie zum Vorspiel der dogmatischen machen, die dann die eigentliche wäre. Man kann wegen der überragenden wirkungsgeschichtlichen Bedeutung der *regula fidei* den Begriff der Trinitätstheologie vom Neuen Testament fernhalten. Angemessener scheint, ihn zu benutzen, um die absolut einzigartigen Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist im Neuen Testament zu interpretieren und in den Horizont des biblischen Monotheismus zu stellen.

### 3. Narrative Trinitätstheologie

Die Trinitätstheologie ist in den Evangelienerezählungen verwurzelt, wo Jesu Sendung für die Herrschaft Gottes mit dem Wirken des Geistes verknüpft wird. Nach den Evangelien (die historische Rückfrage wird hier ausgeklammert) redet Jesus Gott betont als seinen Vater an<sup>18</sup> und bringt sich selbst als „Sohn“ ins Gespräch<sup>19</sup>; er spricht im Geist (Mk 10,21) und vom Geist (Mk 3,29f; 13,11 parr.; Mt 10,20; 12,28; Joh 6,63; 7,39; 14,17.26; 15,26; 16,13; vgl. 20,22). Von diesem Geist wird – mit Unterschieden zwischen den Evangelien, die hier vernachlässigt werden – erzählt, dass aus ihm Jesus stamme (Mt 1,18.20), dass er auf Jesus herabkomme, um dort zu bleiben (Mk 1,9–11 parr.; vgl. Lk 4,18f; Mt 12,18; Joh 1,32f), und dass er ihn führe (Mt 4,1 par. Lk 4,1). An einigen Stellen werden die Fäden verknüpft. Diesen Knotenpunkten gilt besondere Aufmerksamkeit.

#### a) Das Basileia-Evangelium

Die Taufe Jesu im Jordan ist zu einer Ikone der Trinität geworden. Die Tauferzählung handelt bei Markus von der Identifizierung und Berufung Jesu durch Gott, als Sohn Gottes in der Kraft des Geistes für die Herrschaft Gottes zu wirken (Mk 1,9–11), bei Matthäus und Lukas handelt sie von der Offenbarung dieses Geschehens für das Volk (Mt 3,13–17 par. Lk 3,21f; vgl. Apg 10,38), bei Johannes von der Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu und seiner Heilssendung im Geist für den Täufer (Joh 1,29–34). Bei all ihren starken Unterschieden zeigen die Tauferzählungen der Evangelien, dass Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft – mit allen Konsequenzen bis zu Tod und Auferstehung – deshalb „Evangelium Gottes“ ist, weil sie nicht nur im Auftrag Gottes geschieht und Gott die Ehre gibt, sondern kraft des Geistes in Gottes Vollmacht, und zwar entscheidend vermittelt durch die Person Jesu, des Geiststrägers, der alles vom Vater empfängt und alles ihm gibt. Er gehört auf eine heilsentscheidende Weise, die der Heilige Geist konstituiert, in seinem gesamten Wirken und Leiden eschatologisch-definitiv auf die Seite Gottes, so sehr er den mensch-

<sup>18</sup> Mk 14,32–42; Mt 11,25ff par. Lk 10,21f; vgl. Mt 15,13; 16,17; 18,14.19.35; 20,23; 26,53; Lk 2,49; 22,29; 23,34; vgl. 24,49; Joh 5,37; 11,41; 12,27; 17,1.5.11.21.24.25; vgl. 5,18f.38.46; 6,37.44f.57.65; 8,16–19.27f.38.49.54; 10,15.18.29f.38; 12,50; 14,10f.20; 15,23; 16,15.26ff.

<sup>19</sup> Mt 11,27; Mk 13,32 parr.; Mk 14,61f par. Mt 26,63f; Lk 22,70 Joh 5,21–24.27.31; 14,13; Joh 3,17; 5,17–49; 6,40; 10,36; 14,13.17.1.

lichen Weg des vollmächtigen Wirkens und ohnmächtigen Leidens geht.<sup>20</sup>

Lukas zieht die in der Taufe ansetzende Linie weiter aus. Ihm zufolge zitiert Jesus in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazareth den Propheten Jesaja (61,1f)<sup>21</sup> und identifiziert sich mit dem Gesalbten, auf dem der „Geist des Herrn“ ist, dass er den „Armen das Evangelium verkünde“ (Lk 4,16–23; vgl. Mt 12,18 [Jes 42,1–4]). Die Salbung und Geistmitteilung verweisen zurück auf die Taufe; sie zeigen, dass Jesu gesamte Sendung das eschatologische Heil Gottes vermittelt, und zwar – wie wiederum klargestellt wird – weil er der Gesalbte und Gesandte des Herrn ist, der messianische Prophet, der „in der Kraft des Geistes“ von Galiläa aus das Evangelium verkündet (Lk 4,14).<sup>22</sup>

### *b) Die „Kindheitsevangelien“*

Die synoptischen „Kindheitsevangelien“ führen diese geisterfüllte Geschichte Jesu mit Gott und für Gott an ihren geschichtlichen Anfang zurück, indem sie von der Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria erzählen. Dass Jesus „vom Heiligen Geist“ stammt (Mt 1,20), begründet seine eschatologische Heilsbedeutung als „Immanuel“ (Mt 1,23; Jes 7,14<sup>LXX</sup>); dass über Maria „der Heilige Geist kommen“ und die „Kraft des Höchsten“ sie „überschatten“ wird, die Gottessohnschaft des heiligen Jesus (Lk 1,35), dem Gott den „Thron seines Vaters David“ geben wird (Lk 1,32). Das Ziel dieser „Kindheitsgeschichten“ besteht nicht darin, die christologische Spekulation voranzutreiben. Es wird vielmehr unter pneumatologischem Gesichtswinkel eine spätalttestamentliche und frühjüdische Messiastradition aufgenommen, dass angesichts der Katastrophen in Israels Geschichte der Messias, der gemäß

<sup>20</sup> U. Wilckens, *Theologie I/1* (s. Anm. 10), 106–109, macht plausibel, dass „die alte judenchristliche Erzählung ... auf ein tatsächliches Offenbarungswiderfahrnis zurückgeht, in dem Jesus sich selbst als Sohn Gottes, seines himmlischen Vaters, erfahren ... hat“ (109).

<sup>21</sup> Die Antwort Jesu auf die Täuferfrage (Lk 7,18–23 par. Mt 11,2–6) zeigt (ohne Erwähnung des Geistes) den Überlieferungsgeschichtlichen Mutterboden der lukanischen Tradition und Redaktion.

<sup>22</sup> Weitere Stellen sind leicht zu finden: Der „Geist“ führt Jesus in die Wüste (Mk 1,12f; Mt 4,1–11 par. Lk 4,1–11), damit er die satanische Versuchung dadurch bestehe, dass er Gott die Ehre gibt. Wenn Jesus „mit dem Finger Gottes“ (Lk 11,20) resp. „im Geist Gottes“ (Mt 12,28) „die Dämonen“ austreibt, „ist die Gottesherrschaft“ zu den Menschen „vorgestoßen“. Nach Lk 10,21 stößt Jesus den Jubelschrei (par. Mt 11,25) über die eschatologische Offenbarung des Vaters „im Geist“ aus. Die Lästerung des Heiligen Geistes ist nach Mk 3,29 parr. die eine unverzeihliche Sünde, von der um der Vergebung „aller“ Sünden die Rede sein muss.

der Nathan-Verheißung (2Sam 7) aus Davids Geschlecht stammt, nicht mehr aus der natürlichen Geschlechterfolge erwartet werden kann, sondern nur durch einen schöpferischen Neuanfang, den Gott macht. Er ist das Reis aus der Wurzel Jesse, nachdem der bisherige Stamm-Baum umgehauen worden war (Jes 11), und der Sohn der Jungfrau, der als Immanuel verheißen ist (Jes 7,14<sup>LXX</sup>).

### c) Osterevangelien

Bei Lukas und Johannes wird – auf unterschiedliche Weise – die trinitarische Dynamik des Auferweckungsgeschehens deutlich gemacht. Beide Male geht es um die Sendung der Jünger.

Nach Lk 24 geht Jesu Himmelfahrt das Wort des Auferstandenen voraus (24,49):

*Und siehe,  
ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch herab.  
Ihr aber, bleibt in der Stadt,  
bis ihr bekleidet sein werdet mit der Kraft aus der Höhe.*

Dem entspricht die Variante zu Beginn der Apostelgeschichte (1,8):

*Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen,  
der auf euch herabkommt,  
und meine Zeugen sein  
in Jerusalem und ganz Judäa und Samarien und bis ans Ende der  
Welt.*

Der Heilige Geist ist Gabe, die empfangen wird, weil er von Gott kommt, der ihn verheißen hat; er wird von Jesus, dem Auferstandenen, gesendet, weil er zur Rechten Gottes erhöht ist und deshalb in der Vollmacht Gottes wirken kann. Die entscheidende Gabe, die Jesus den Jüngern mit auf den Weg gibt, ist der Heilige Geist, weil er ihnen Anteil an der Sendung Jesu gibt und sie dadurch zu glaubwürdigen Zeugen macht. Dies greift die Pfingsterzählung auf, wenn das Lebenszeugnis der Kirche als Wirkung der Auferweckung Jesu in der Kraft des Geistes zur Ehre Gottes beschrieben wird (Apg 2; vgl. 4,23–31).

In Joh 20, wo zusammengeschaut ist, was sich nach Lukas auf Ostern und Pfingsten verteilt, wird die trinitarische Dimension der Auferweckung im Sendungswort Jesu an die Jünger sichtbar (Joh 20,21ff):

<sup>21</sup> „Friede sei mit euch!

Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“

<sup>22</sup> Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: „Empfangt den Heiligen Geist!

<sup>23</sup> Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten.“

Entscheidend ist das Motiv der Sendung. Der Urgrund ist die Sendung des Sohnes durch den Vater. Zu ihr gehört, dass Jesus seine Jünger aussendet, weil er selbst ausgesandt ist (vgl. 17,18). Ziel der Sendung ist es, die Sünden zu vergeben und also – wie zuvor die Abschiedsreden gesagt hatten – Anteil am ewigen Leben zu geben. Dies ist aber nicht die Kompetenz der Jünger, sondern Gottes selbst. Deshalb ist das Empfangen des Heiligen Geistes die Voraussetzung dafür, dass die Jünger ihren Auftrag zum Heil der Welt erfüllen können. Die Verleihung des Geistes macht sie, die in der Passion versagt haben, zu neuen Menschen in Gemeinschaft mit Jesus, dem auferstandenen Christus. Die Geste des Anhauchens erinnert an die Erschaffung des Menschen nach Gen 2,7. Wie Gott Adam die Seele eingehaucht hat, so werden die Jünger Jesu jetzt schon hineingenommen in das Leben der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Und wie diese Liebe nicht sich selbst genug ist, sondern Licht in der Finsternis schafft, so ist die Geistbegabung der Jünger ein Privileg, das sie für diejenigen nutzbar machen sollen, die Gott durch ihre Verkündigung retten will.

#### d) Johanneische Jesusreden

Johannes gibt der narrativen Trinitätstheologie die Gestalt der erzählten Rede. Zwei Stellen ragen heraus. Beide richten den Blick auf die nachösterliche Zeit. Der Samariterin öffnet Jesus am Jakobsbrunnen die Augen für die Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,24ff); seinen Jüngern erklärt er in den Abschiedsreden seine Auferstehung als Grund der Heilsvollendung, die in der Anteilgabe an der Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn durch den Geist besteht (Joh 14–17).<sup>23</sup> Hier wird die Trinitätstheologie im Munde Jesu weit vorangetrieben.

Der Basissatz im Gespräch mit der Samariterin lautet (Joh 4,24): πνεῦμα ὁ θεός – *Geist ist Gott*.

<sup>23</sup> Trinitarisches Potential haben überdies die johanneische Tauftheologie hinter Joh 3,3ff und die johanneische Wort-Gottes-Theologie hinter Joh 6,66–71.

Der Satz spricht von der Geistigkeit Gottes<sup>24</sup> und impliziert damit die Göttlichkeit des Geistes. Sie ist direkt verbunden sowohl mit der Universalität des Christusheiles, das Jesus der Samariterin im Bild des lebendigen Wassers zuspricht, als auch mit der eschatologisch-neuen Form der Gottesverehrung, in der die Grenze zwischen Juden und Samaritern transzendiert wird und sich der Horizont für den ganzen Kosmos öffnet. Dass sie „im Geist und in der Wahrheit“ geschieht (4,23), leistet keiner Spiritualisierung des Gottesdienstes Vorschub, sondern deckt ihre christologische und pneumatologische Dimension auf – eine entscheidende Vorgabe christlicher Liturgie aus dem Geiste johanneischer Trinitätstheologie.

Die Abschiedsreden dienen vor allem dazu, angesichts des kommenden Todes Jesu und der entsetzlichen Angst der Jünger, Jesus könne sie durch seinen Tod und seinen Hinübergang zum Vater (13,1f. 33) im Stich lassen (14,1), endgültig die Beziehungen zu klären, die zwischen dem Vater und dem Sohn bestehen. Entscheidend ist (und mehrfach variiert wird), dass Jesus „im Vater“ ist, wie „der Vater in“ Jesus ist, dem Sohn (14,10), dass diese wechselseitige Immanenz<sup>25</sup> die Logik der wechselseitigen Liebe ist (14,31–15,10–17,23) und dass eben deshalb die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn (10,30) die Voraussetzung dafür bildet, dass Jesus durch seinen Tod, der schon Erhöhung ist, sein Heilswerk vollendet. Dies eschatologisch je neu zuzueignen und aufzuschließen, ist aber gerade das Werk des Geistes, der „vom Vater ausgeht“ (Joh 15,26), auf Jesu Bitte hin „gegeben“ (14,16) und in Jesu „Namen“ gesandt wird (Joh 14,26) resp. durch den Auf-erstandenen „vom Vater aus“ (Joh 15,26; vgl. 16,7). Dieser Geist erscheint aber in den Abschiedsreden nicht nur als Energie, sondern er ist „der andere Paraklet“ (vgl. 1Joh 2,1), der Tröster, Anwalt und Beistand, der „bei“ und „in“ den Jüngern bleibt (14,16f), sie „lehrt“ und „erinnert“ (14,26), Zeugnis für Jesus ablegt (15,26) und sie „in die ganze Wahrheit führt“ (16,13). Ob man schon der Sache nach von Personalität sprechen soll, ist eine Frage der Definition; in jedem Fall ist der Geist mehr als nur dynamistisch verstanden. Er ist göttlich, und dies ist die Voraussetzung seiner Heilswirksamkeit, in der sich die Heilswirksamkeit des Auf-erweckten vom Vater her zum Vater hin zeitigt. Die Verheißung Jesu nach Johannes besteht darin, dass die Vollendung in der Teil-

<sup>24</sup> So R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3 Bde. (HThKNT IV), Freiburg/Br. 2000 (<sup>1</sup>1965–1975), I 474.

<sup>25</sup> Vgl. K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg/Br. 2000.

habe der Menschen an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn besteht. Dies ist eine Frucht des Geistes, der seinerseits diese Liebe offenbart.

#### e) Auswertung

In den Evangelienerzählungen wird nicht explizite Trinitätstheologie Jesus in den Mund gelegt, wiewohl Johannes die Selbstoffenbarung des Sohnes im Geist als Offenbarung des Vaters stark akzentuiert. Entscheidend ist einerseits, dass durch die neutestamentlichen Narrationen die Verwurzelung der gesamten Trinitätstheologie in der Sendung Jesu selbst zum Ausdruck kommt: Der Rückbezug auf seine Menschwerdung, sein Wirken und Leiden, seine Auferweckung und Erhöhung ist ihr wesentlich, und zwar nicht nur unter dem Aspekt der *ratio cognoscendi*, sondern auch der *ratio essendi*. Andererseits: Wenn der Vater tatsächlich seinen ureigenen Sohn gesandt hat und diese Sendung zur Verkündigung der Gottesherrschaft eschatologische, universale Heilsbedeutung hat, weil sie in der Kraft des Geistes geschieht, ist die genaue Verhältnisbestimmung (wie sie freilich im Neuen Testament nur ansatzweise geschieht) eine essentielle Aufgabe theologischer Reflexion um des rechten Verstehens der Offenbarungsgeschichte Gottes, der Sendung Jesu und der Hoffnung der Menschen willen.

#### 4. Performative Trinitätstheologie

Die neutestamentliche Theologie von Vater, Sohn und Geist begegnet als performative, wo das christologische Heilsgeschehen als Selbstoffenbarung Gottes im Geist verkündet und zugesprochen wird. Durchweg ist ein liturgischer „Sitz im Leben“ zu erschließen.

#### a) Taufe

Die wirkungsgeschichtlich mit Abstand bedeutendste Wendung ist der trinitarische Taufbefehl nach Mt 28,19:

*Geht hin in alle Welt und macht alle Völker zu Jüngern,  
indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und  
des Heiligen Geistes  
und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe.*

Die Tradition dürfte nach Syrien weisen (Did 7,1; Justin, ap. 1,61; Ign Magn 13,2).<sup>26</sup> Der Singular des Namens signalisiert die Einheit Gottes, die parataktische Trias das Miteinander von Vater, Sohn und Geist, in dem das christologische Heilsgeschehen wie das daraus folgende missionarische, katechetische und sakramentale Handeln der Jünger aufgefangen ist.<sup>27</sup> Dass der Vater, der Sohn und der Heilige Geist genannt werden, greift zurück auf die Taufe Jesu im Jordan. Der Vater ist der, den die Jünger mit Jesu Wort anrufen, dass er seinen Namen heilige und seine Herrschaft kommen lasse (Mt 6,9f), und der seinem Sohn Jesus „alles übergeben“ hat, dass der es offenbare (Mt 11,25ff). Jesus ist der „Immanuel“ – als der er von denen gerufen werden wird, in deren Mitte er ist, wenn „zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind“ (Mt 18,13).<sup>28</sup> Der Geist ist die Schöpfer- und Erlösermacht Gottes, in der Jesus das Heil der Basileia wirkt (Mt 12,28). Die Taufe auf den Namen des dreieinen Gottes ist die von Johannes verkündete Geisttaufe des Messias (Mt 3,11 par. Mk 1,7/Lk 3,16); Geisttaufe heißt sie, weil ihre Wirkung nicht nur – wie bei Johannes dem Täufer selbst – im Abwaschen der Sünden besteht, sondern in der Anteilgabe am Segen der Gottesherrschaft.<sup>29</sup> Der Name steht für das Gottsein Gottes unter dem Aspekt, dass er sich offenbart und von

---

<sup>26</sup> Meist gilt sie wegen der einfacher klingenden Wendung „auf Christus“ (Röm 6,3f; Gal 3,27) oder „im Namen“ (Apg 2,38; 10,48) oder „auf den Namen“ Christi (Apg 8,15ff; 19,5; vgl. 1Kor 1,13.15) als jüngere Entwicklung. Allerdings erschließen 2Kor 1,21ff und Röm 6,1–11 sowie 1Kor 1f einen implizit trinitarischen Kontext auch der paulinischen Tauftheologie. Die Belege der Apostelgeschichte sind durchweg theozentrisch kontextualisiert und pneumatologisch aufgeladen. Vielleicht ist Mt 28,19 eine regionale Variante zur kleinasiatischen und griechischen Praxis des paulinischen Missionsraumes. Apg 8,15ff könnte – frühe oder späte – Diskussionen widerspiegeln, ob die Taufe „auf den Namen Jesu, des Herrn“ angemessen sei, weil nicht explizit vom Geist die Rede ist. Ein johanneische Seitenstück ist Joh 3,3ff.

<sup>27</sup> Zur Auslegung im Kontext des Matthäusevangeliums vgl. Th. Söding, „Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 28,20). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle, Paderborn 2004, 21–48, hier 29–32.

<sup>28</sup> Weil Jesus als Immanuel der *deus praesens* ist, als der er auf dem galiläischen Berge in göttlicher Vollmacht erscheint, verstoßen die Proskynesen, von denen das Evangelium oft bei Krankengeschichten erzählt (Mt 8,2; 9,18; 15,25) und mit besonderer Betonung bei den drei Magiern aus dem Morgenland (Mt 2,2.8.11) wie bei den Jüngern im Boot (14,33) und bei den Frauen (Mt 28,9) sowie den Elf auf dem Berg (28,17) angesichts der Erscheinungen des Auferstandenen, nicht gegen das Erste Gebot, das Jesus dem Teufel entgegenhält (Mt 4,9), sondern nehmen es wahr; vgl. M. Müller, Proskynese und Christologie nach Matthäus, in: M. Karrer/W. Kraus/ O. Merk (Hg.), Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 212–224.

<sup>29</sup> Freilich sprechen die trinitarischen Taufformeln nicht explizit von einer Geistmitteilung (wiewohl der Täufling nach Justin, ap. I 61 vom Geist erleuchtet ist).

den Menschen angerufen werden kann.<sup>30</sup> „Auf den Namen“ zu taufen, bedeutet nicht nur: unter Berufung auf den dreieinen Gott, sondern bezeichnet einen Identitätswechsel durch einen Herrschaftswechsel – weg von der Herrschaft der Sünde hin zur Herrschaft des dreieinen Gottes. Auf den Namen des „Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ geschieht die Taufe, weil sie auf die Gemeinschaft mit Jesus im vollendeten Reich des Vaters hin gespendet wird (Mt 26,29), die im Heiligen Geist, der nicht gelästert werden darf, bereits gegenwärtig die Familie Gottes bildet, die sich um Jesus schart (Mt 12,22–37 par: Mk 3,22–27/Lk 11,15–22).

### b) Ekklesiale Koinonia

Paulus beschließt den Zweiten Korintherbrief mit einem Gruß, der vielleicht auf die gottesdienstliche Verlesung des Schreibens hindeutet und jedenfalls – spätestens – seit den Apostolischen Konstitutionen als liturgischer Eröffnungsgruß bezeugt ist (13,13):

*Die Gnade des Herrn Jesus Christus,  
und die Liebe Gottes  
und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes  
sei mit euch allen.*

Was „Gnade“, „Liebe“ und „Gemeinschaft (Koinonia)“ bedeuten, hat Paulus in der korinthischen Korrespondenz, häufig im Konflikt mit Protagonisten der Gemeinde, breit dargelegt – kreuzestheologisch und pneumachristologisch im Ersten Korintherbrief, anthropologisch und ekklesiologisch im Zweiten Korintherbrief. 2Kor 13,13 ist deshalb zwar eine Formel, aber keine „leere“, sondern eine „volle“ – so wie der fromme Wunsch des Paulus ein erfüllter ist, nämlich erhörungsgewisses Gebet, getragen von seiner apostolischen Vollmacht und Ausdruck seines Dienstes, den er „nach Gottes Willen“ als „Apostel Jesu Christi“ ausübt (2Kor 1,1). Das Wort des Apostels ist ein Segen.<sup>31</sup>

2Kor 13,13 ist als Schlusswendung ein Unikat; Paulus ist nicht auf

<sup>30</sup> Matthäus hat eine ausgeprägte Namens-Christologie (vgl. 1,21.23.25; 10,22; 12,21; 18,20; 19,29; 24,9, vgl. 7,22), deren Verhältnis zur Theologie des Namens Gottes, die im Vaterunser aufleuchtet (Mt 6,9), nicht sicher bestimmt werden kann, möglicherweise aber über das Immanuel-Motiv vermittelt ist.

<sup>31</sup> Andere Segensworte nennen parataktisch den Vater und den Kyrios (Röm 1,7b; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; 6,23; Phil 1,2; 2Thess 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; Phlm 3; 2Joh 3; vgl. 1Thess 1,1; 2Petr 1,2). Phil 4,7 formuliert ausführlicher und anthropologisch vertieft patrozentrisch mit „in Christus“. Kol 1,2 redet nur patrozentrisch, hat aber „in Christus“ vorangestellt. Offb 1,4 kombiniert Theozentrik und Pneumatologie.

eine trinitarische Formel festgelegt<sup>32</sup>. Aber es ist doch kein Zufall, dass der Schlusspunkt, den Paulus unter eine lange Liebesgeschichte voller Streit und Versöhnung setzt, diesen vollen Klang hat. In der Gnade des Kyrios Jesus, die sich in der Vergebung der Sünden zeitigt, der Rechtfertigung und Heiligung, erweist sich seine Liebe (2Kor 5,14), die bis zur Hingabe seines Lebens geht (2Kor 5,21); das „alles aber kommt von Gott“ (2Kor 5,18), der als der Versöhner „in Christus war“ (2Kor 5,19); und es ist der „Geist“, den Glaubenden als „Unterpfand“ gegeben (2Kor 5,5), durch den dieses Versöhnungsgeschehen zum Heilsgeschehen für die Glaubenden wird. Der Schlussgruß an die Gemeinde ist mehr als ein *summary* dieser Theologie; er ist performative Rede; der Apostel spricht – vermittelt durch den Brief und seine gottesdienstliche Verlesung – das Heil als gegenwärtig wirksames zu, das auf den einen Gott, den einen Herrn und den einen Geist zurückgeht.

Eine Parallele zum liturgischen Gruß des Apostels findet sich, eigentümlich formuliert, in der Apokalypse des Johannes. Der Prophet beginnt die Niederschrift der ihm zuteil gewordenen Offenbarung, indem er seine Worte als einen Brief an die sieben kleinasiatischen Gemeinden rund um Ephesus richtet, die stellvertretend für die ganze Kirche stehen (1,4ff):

*<sup>4</sup>Johannes an die sieben Gemeinden in der Provinz Asien:*

*Gnade sei mit euch und Friede von ihm,*

*der ist und der war und der kommt,*

*und von den sieben Geistern*

*die vor seinem Thron sind,*

*<sup>5</sup>und von Jesus Christus;*

*der der treue Zeuge ist,*

*der Erstgeborene der Toten,*

*der Herrscher über die Könige der Erde,*

*der uns liebt*

*und uns von unseren Sünden erlöst hat durch sein Blut;*

*<sup>6</sup>der uns zu Königen gemacht und zu Priestern vor Gott, seinem Vater,*

*dem die Herrlichkeit und die Macht ist in alle Ewigkeit. Amen*

In doppelter Verfremdung ist die trinitarische Grundgestalt zu erkennen.<sup>33</sup> Johannes beginnt mit seiner charakteristischen, Vergan-

<sup>32</sup> Die liturgisch adaptierte Schlusswendung „Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, sei mit eurem Geist!“ Gal 6,18, Phil 4,23 und Phlm 25 (vgl. 2Tim 4,22) redet anthropologisch vom Pneuma.

<sup>33</sup> Skeptisch ist hingegen F. Hahn, Theologie II (s. Anm. 10), 293f, der die Botenfunktion der „sieben Geister“ beobachtet (5,6) und die strukturelle Nähe zu Hebr 1,14

genheit, Gegenwart und Zukunft, Zeit und Ewigkeit verknüpfenden Gottesprädikation, die auf Ex 3,14 („Ich bin, der ich bin“) zurückgeht, nennt aber Jesus Christus erst an dritter Stelle – vermutlich, weil er derjenige ist, dem der Prophet die Offenbarung verdankt, die „Gott ihm“ – dem Sohn – „gegeben hat“ (Offb 1,1), und weil unmittelbar danach die Auftragsvision beschrieben wird, das Buch zu schreiben. Überdies ist nicht im Singular von dem *einen* Geist die Rede, sondern von den „sieben Geistern“. Freilich ist die Siebenzahl, bezogen auf die sieben unmittelbaren Adressatengemeinden, eine Symbolzahl der Ganzheit und so nur eine Variante der Eins. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich doch eine erstaunliche Nähe zum Vierten Evangelium und zu Paulus. Der Ort der „sieben Geister ist „vor dem Thron“ (Offb 1,4; vgl. 4,5), d. h. im unmittelbaren Ausstrahlungsbereich Gottes, „der auf dem Thron sitzt“ (Offb 4,9 u. a.), und des Lammes, das aus „der Mitte der Ältesten“ (Offb 5,6) durch seine Auferweckung und Erhöhung auf den Thron selbst gelangt (Offb 22,1.3). Von diesem Lamm heißt es, es habe nicht nur sieben Hörner, sondern auch sieben Augen: „die Augen sind die sieben Geister Gottes, die über die ganze Erde ausgesandt sind“ (Offb 5,6; vgl. Jes 53,7; vgl. Sach 4,10). Die Siebenzahl zeigt die Göttlichkeit des Lammes; die Hörner stehen in der apokalyptischen Symbolsprache für Allmacht, die Augen für Allwissenheit. Auf eigentümliche Weise wird dadurch das Miteinander Christi mit dem Geist zum Ausdruck gebracht (vgl. Offb 3,1). Der Geist offenbart den Gemeinden, welche Verheißung denen gegeben ist, die über die Versuchung siegen (2,7.11.17; vgl. 2,29; 3,6.13.22). Es ist der Geist, durch den der Erhöhte dem Propheten die Offenbarung mitteilt (14,13; 19,10; 22,17). Er ist Medium der Offenbarung, aber als solches auch Akteur seiner Realisierung – in seiner Zugehörigkeit zum Geheimnis Gottes.

---

betont, wo von den Engeln die Rede ist. Die entscheidenden Fragen lauten, welche Beziehungen zwischen den „sieben Geistern“ und dem „Geist“ (im Singular) besteht, der zu den Gemeinden spricht, und wie nahe die Angelologie der Johannesoffenbarung an die Christologie und Pneumatologie rückt. Das Motiv der „sieben Geister“ wurzelt im altorientalischen Astralglauben und wird – wie analog in der jüdischen Apokalyptik – adaptiert; präzise E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), Göttingen 1988, 16f: Johannes „versteht die sieben Geister als Ausdruck für die Fülle des Gottesgeistes, der seiner Kirche zuteil geworden ist“ (17).

### c) Bekenntnis

Die weitaus meisten Bekenntnistexte<sup>34</sup> des Neuen Testaments beschreiben die eschatologische Heilsbedeutung Jesu Christi. Die Theozentrik ist omnipräsent, anders als die Pneumatologie. Doch es gibt Ausnahmen, die nicht schon ein trinitarisches Christusbekenntnis formulieren, aber signalisieren, wie früh die Einsicht, dass vom Sohn Gottes letztgültig nicht ohne den Vater und den Geist gesprochen werden könne, zu Wort gekommen ist.

Im Römerbrief stellt Paulus sich und sein Evangelium mit einer Bekenntnisformel vor, die auf judenchristlichem Mutterboden gewachsen ist und Jesu Davidssohnschaft mit seiner Gottessohnschaft vermittelt (1,3f)<sup>35</sup>:

*<sup>3</sup>... geboren als Sohn Davids gemäß dem Fleisch,  
<sup>4</sup>erwiesen als Sohn Gottes in Macht gemäß dem Geist der Heiligkeit durch die Auferstehung der Toten*

Häufig gilt Röm 1,3f als Zeugnis primitiver Christologie, die von Paulus eher konzediert als propagiert werde. Das dürfte ein Irrtum sein. Entscheidend ist, die Credoformal nicht als antithetischen, sondern als synthetischen Parallelismus zu verstehen (vgl. Röm 9,5; 15,7–13). Dann besagt der Text (voll kompatibel mit der paulinischen Christologie), dass der Gottessohn als Davidssohn Mensch geworden ist. Umgekehrt ist es ein Irrtum, anzunehmen, Röm 1,3f sage, Jesus sei erst seit seiner Auferstehung zum Sohn Gottes geworden. Das Bekenntnis besagt vielmehr, dass Jesus „durch“ die Auferstehung als Sohn Gottes offenbart wird in der Vollmacht Gottes selbst. Der handelt, ist Gott, der Vater. Die Offenbarung Jesu als Gottessohn setzt seine Erhöhung voraus und ist

---

<sup>34</sup> Das Motiv des „Bekennens“ ist im Alten Testament verwurzelt (Röm 14,11: Jes 45,23<sup>LXX</sup>; Röm 15,9; Ps 18,50), geht aber im Kern auf Jesus resp. die frühe Jesustradition zurück (Lk 12,8 par. Mt 10,32; vgl. Mt 7,23; auch Joh 9,22 sowie Lk 10,21 par. Mt 11,25; ferner Joh 1,20). Im Zuge der Mission und der Katechese (1Tim 6,12) gewinnt es spezifische Bedeutung – sowohl in Unterscheidung von Judentum und Heidentum (Apg 24,14) als auch in der Klärung innerchristlicher Glaubensdissense (1Joh 2,23; 4,2; 2Joh 7; vgl. Gal 1,6–9), vor allem jedoch als positiver Ausdruck des Christusglaubens. (Röm 10,9f; 2Kor 9,13; Phil 2,11; 1Tim 3,16; Hebr 3,1; 4,14; 10,23; 13,15; vgl. 1Kor 12,3). Jesus selbst ist ein „Bekenner“ nach 1Tim 6,13. Einen anderen Sinn hat das Bekenntnis der Sünden (vgl. Mt 18,15–18 sowie 1Kor 5,1–5), das sich von Johannes dem Täufer (Mk 1,5 parr.) über die paulinische Mission (Apg 19,18) bis zu den Katholischen Briefen zieht (Jak 5,16; 1Joh 1,8ff).

<sup>35</sup> Eingehender zur Exegese vgl. meinen Beitrag: Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f., in: A. von Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag, Tübingen/Basel 2000, 325–356.

ein Teil von ihr. Der „Geist der Heiligkeit“ ist nicht eigentlich als Gottes eschatologische Schöpferkraft angesprochen, die in der Auferstehung der Toten am Werk wäre (Röm 8,11)<sup>36</sup>, sondern als Gott selbst in seiner Herrlichkeit, Macht und Gottheit. Wenn der Gottessohn „gemäß“ diesem „Geist der Heiligkeit“ ist, bedeutet dies, dass er als Auferstandener ganz vom Pneuma Gottes bestimmt ist, so wie er als Davidssohn ganz vom Fleisch bestimmt war, insofern er radikal Mensch geworden ist. Röm 1,4 spricht also pneumatologisch von der Teilhabe des Auferstandenen an der Gottheit Gottes. Dies ist die Basis dafür, dass Paulus apostolatstheologisch und ekklesiologisch das „Evangelium Gottes“ als „Evangelium seines Sohnes“ (Röm 1,9) verkündet, insofern es „Gottes Kraft ist für jeden, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen“ (Röm 1,16f).<sup>37</sup> Insofern sich aber der rechtfertigende Glaube im Bekenntnis ausdrückt (Röm 10,9f), ist das Credo, das Paulus zitiert, performative Rede in der Kraft des Geistes: Es gibt Gott die Ehre, die er immer schon hat und offenbart.

Pneumatologisch signifikant und trinitarisch virulent ist überdies ein archaisierendes Bekenntnis, das der Erste Timotheusbrief einführt, um zu erklären, inwiefern die – recht geführte – Kirche „Säule und Fundament der Wahrheit“ (1Tim 3,15) ist (1Tim 3,16)<sup>38</sup>:

*Er wurde offenbart im Fleisch,  
gerechtfertigt im Geist,  
geschaut von den Engeln,  
verkündet bei den Völkern,  
geglaubt in der Welt,  
aufgenommen in Herrlichkeit.*

Die Verse erzählen nicht die Geschichte Jesu Christi nach, sondern zeigen in immer neuen Hinsichten Spannungen und ihre Lösungen auf. Entscheidend ist die Spannung zwischen dem Handeln Gottes und dem seiner Geschöpfe, der Menschen wie der Engel. Jesus ist die zentrale Gestalt, aber niemals grammatisches Subjekt. Gott, der Vater, „offenbart“, „gerechtfertigt“, „nimmt auf“; die Engel schauen, die Menschen verkünden und glauben. Entscheidend

<sup>36</sup> So, sehr bedenkenswert, U. Wilckens, Der Brief an die Römer I-III (EKK V/1-3), Neukirchen-Vluyn 1978-1982, I 65.

<sup>37</sup> Röm 1,3f ist ein Anknüpfungspunkt für die soteriologisch-theozentrische Identifikation von „Kyrios“ und „Pneuma“ in 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17.

<sup>38</sup> Ausführlichere Exegese in meinem Beitrag: Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: K. Scholtissek (Hg.), Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (SBS 181), Stuttgart 2000, 149-192, hier 167ff.

ist das Handeln Gottes an Jesus auf Erden und im Himmel, das in den drei Rahmenversen besprochen wird: Die Engel und die Menschen antworten; der himmlischen Schau entspricht das irdische Reden und Hören, das zum Glauben führt. Widerstände gegen Jesus sind ausgeblendet. Alles ist auf Gott und die Gnadenwirkung seines Handelns abgestellt.

Dies ist im ersten Gegensatzpaar begründet. Es enthält bereits alles, was über Gott und Jesus zu sagen ist. Die Offenbarung „im Fleisch“ setzt die Präexistenz des Gottessohnes voraus und meint seine Inkarnation (vgl. Joh 1,14). Der Akzent liegt jedoch nicht auf der „Kenosis“ (Phil 2,7f) und der „Armut“ (2Kor 8,9) Jesu, sondern auf dem Entschluss Gottes, Jesus als Mensch aus Fleisch und Blut auftreten zu lassen (vgl. 1Tim 2,5f), um den Menschen ihren Retter zu offenbaren. Die „Rechtfertigung im Geist“ lässt an die „Rechtfertigung“ des leidenden Gottesknechtes nach Jes 53,10f denken. Gott bringt „im Geist“ den zu Ehren, den die Menschen verachtet, verworfen und verspottet haben. Die „Rechtfertigung im Geist“ ist gleichbedeutend mit der „Aufnahme in die Herrlichkeit“: Der Auferstandene und Erhöhte hat in umfassender Weise am Gottsein Gottes Teil (vgl. Tit 2,13). Der Geist ist die Schöpfer- und Erlösermacht Gottes selbst (vgl. Tit 3,5f).<sup>39</sup>

Ein Metatext, der die Funktion und den Inhalt des Bekenntnisses zusammenführt, ist Eph 4,4ff. (Ob es sich um eine geprägte Tradition handelt oder eine prägnante Formel des Verfassers, bleibe dahingestellt.) Dass der Text eine trinitarische Grundstruktur hat<sup>40</sup>, wird in der Fülle der applizierten Leitbegriffe kaum sichtbar, liefert aber doch einen halb verborgenen Verstehensschlüssel. An die schon hintergründig betonte Mahnung, die „Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens“ (4,3), schließt sich eine Folge von Einheitsformeln an, die auf eine große Fülle der Gnade verweist.

*<sup>4</sup>Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch zu einer Hoffnung berufen seid,*

*<sup>5</sup>ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,*

<sup>39</sup> Weniger deutlich ist diese Struktur in der Eulogie 1Petr 1,3–12: Der Dank richtet sich gleich einleitend an Gott, den „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ wegen der „Wiedergeburt“ zur „Hoffnung durch die Auferstehung Jesu von den Toten“ (1,13); nachdem im Mittelteil eingehend die Protologie mit der Eschatologie vermittelt worden ist, endet die Eulogie bei den Adressaten, denen Gottes Heilsratschluss dadurch offenbart worden ist, dass es ihnen „im vom Himmel gesandten Heiligen Geist verkündet“ worden ist (1,12).

<sup>40</sup> P. Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (ThHK 10/2), Berlin 1992, 163; H. Hübner, *An die Epheser* (HNT 12), Tübingen 1997, 202f.

*ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.*

Es herrscht nicht der Formwille zur trinitarischen Begriffsbildung. Das erste Glied, „Leib“ markiert vielmehr das Thema: die Kirche, die von lebendiger Einheit bestimmt sei (vgl. 2,16.18), weil Gott durch den Heiligen Geist in Jesus Christus diese Einheit geschaffen hat und den Christen in Christus durch den Heiligen Geist an ihr Anteil gibt (1,9f. 3f; 4,15f). Die Bestimmung dieser Einheit geschieht in drei Schritten radikaler Vertiefung. Der erste führt zum Geist, der zweite zum Kyrios, der dritte zu Gott, dem Vater. (In der Eulogie 1,3–14 begegnet die umgekehrte Reihenfolge.) Der Geist ist – wie in der paulinischen Tauf- und Charismenlehre – mit der Inkorporation in den Leib der Kirche ebenso wie mit der Hoffnung verknüpft; der Kyrios mit Glaube und Taufe, insofern es der Christusglaube ist, der rettet, und die Christustaufe den Geist verleiht; am Schluss aber steht Gott, der Vater, der Schöpfer und Erlöser, der das All durchwirkt und auf den auch der Kyrios im Geist ausgerichtet ist.<sup>41</sup>

#### *d) Doxologie und Eulogie*

Wo sich das Neue Testament zum ausdrücklichen Gotteslob aufschwingt<sup>42</sup>, spielt die Dankbarkeit für Jesus, den menschgewordenen und auferstandenen Gottessohn, sein Leben und Sterben „für

<sup>41</sup> H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968, 189: Die Gläubigen sind „von Gott durch den Heiligen Geist in die Einheit des Leibes Christi hineingegeben“.

<sup>42</sup> Die Grundform der Doxologie (Adressat – Herrlichkeitsaussage – Äonenformel – ggf. Amen) begegnet, z.T. verschieden erweitert, in Röm 11,36b (16,25ff); Gal 1,5; Phil 4,20; Eph 3,20f; 1Tim 1,17; Hebr 13,20f; 1Petr 4,11 (5,11: *κράτος*); Jud 25; Offb 1,6; 5,13; 7,12; vgl. 4,9f. Christologisch: 2Petr 3,18. 2Tim 4,18 wird häufig christologisch gedeutet, theozentrisch aber mit guten Argumenten von L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief* (HThKNT XI. 2/2), Freiburg/Br. 2002 (1995), 181; unentschieden ist A. Weiser, *Der Zweite Brief an Timotheus* (EKK XVI/1), Neukirchen-Vluyn 2003, 327. Offb 5,13 nennt den „der auf dem Thron sitzt und das Lamm“; vgl. 7,10. Ohne Ewigkeitstopos: Lk 2,14; 19,38; Offb 19,1. Die Grundform der Eulogie (Verbaladjektiv – Adressat, z.T. vorgestellt, z.T. erweitert durch attributivischen Relativsatz – Äonenformel) begegnet Lk 1,68; Röm 1,25; 9,5; 2Kor 1,3; 11,31; Eph 1,3; 1Petr 1,3. Die Grenzen sind fließend, wie 2Kor 11,31 zeigt. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass typischerweise in der Doxologie der Akt des Preisens (und damit indirekt die Preisenden) unerwähnt bleibt, während die Eulogie ihn expliziert und sich auch formal als Antwort gibt. Beide Formen sind weniger versteckte Aufforderungen als Feststellungen – sei es des Gottseins Gottes, wie es erfahren wird, sei es des ekklesialen resp. personalen Gotteslobes, wie es der Offenbarung Gottes entspricht. Zur Formgeschichte älterer Prägung vgl. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil frühchristlicher Hymnen* (StUNT 5), Göttingen 1967, 24–43.

uns“, die entscheidende Rolle. Doxologie und Eulogie sind performative Rede – nicht dadurch, dass sie Gottes Ehre vermehrten, sondern dadurch, dass sie ihre Sprache leihen. Vom Vater und vom Sohn ist sehr oft, vom Geist hingegen nur selten die Rede.<sup>43</sup>

Eine gewichtige Ausnahme bildet die große Eulogie im Eingang des Epheserbriefes (Eph 1,3–14).<sup>44</sup> Sie richtet sich durchgehend an Gott, den „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (1,3); sie wird durch das oft wiederholte „in Christus“ zusammengehalten (1,3.4.6.7.9.10.11.12.13); und sie spricht zum Schluss vom Heiligen Geist (1,13). Es wäre zuviel, die trinitarische Struktur des Credo vorabgebildet zu finden, aber eine trinitarische Logik scheint sich doch abzuzeichnen. Sie ist im ersten Satz bereits vorgegeben (1,3):

*Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus,  
der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen in den Himmeln  
in Christus.*

Der Lobpreis durchläuft drei Phasen. Alle drei schließen mit der theozentrischen Wendung: „zum Lobe seiner Herrlichkeit“ (1,6.12.14). Der erste Abschnitt (1,3–6) beschreibt – protologisch – den Heilswillen, den Gott vor aller Zeit gefasst hat, der zweite (1,7–12) und dritte (1,13f) – eschatologisch – die Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses, der zweite unter soteriologischer, der dritte (der zur direkten Anrede wechselt) unter ekklesiologischer Perspektive. Entscheidend sind die Zusammenhänge. Vom protologischen Heilswillen ist unter dem Aspekt die Rede, auf welche Heilsgegenwart und Heilszukunft er zielt, von der „Erlösung“ (1,7) unter dem Aspekt der Vorherbestimmung und Vollendung, vom Glauben und der Taufe unter dem Aspekt der protologischen und eschatologischen Theozentrik. Im ersten Abschnitt der Eulogie dominiert die Patrozentrik, die Christologie ist sowohl mit der Vaterschaft Gottes als auch mit dem Sein der Glaubenden „in Christus“ eingeführt, die Pneumatologie dort, wo der Grund des preisenden Dankes sichtbar wird: der schlechterdings alles umfassende Segen, der als „pneumatisch“ gekennzeichnet

<sup>43</sup> Der Dank richtet sich – wie von Jesus vorgegeben (Mk 8,6 parr.; Mk 14,23 parr.; Joh 6,11.23; 1Kor 11,24) – an den Vater (Apg 27,35; 28,15; Röm 14,6; 2Kor 4,15; 9,11; 1Thess 3,9; 2Thess 1,3; 2,13; Offb 4,9; vgl. Offb 7,12). Mit dem „in Christus“ verbindet 1Thess 5,18, mit „im Geist“ 1Kor 14,16.

<sup>44</sup> Die Fragen der Entstehungsgeschichte und Komposition können hier ebensowenig verfolgt werden wie die ertragreiche Einzellexegese; einen vorzüglichen Eindruck verschaffen (bei großen Unterschieden in der Deutung) H. Hübner, An die Epheser (s. Anm. 40) 131–153; U. Luz, Der Brief an die Epheser (NTD 8/1), Göttingen 1998, 115–121. Die folgenden Überlegungen setzen bei der Stellung der Eulogie im Kontext des Briefes an.

net wird, weil der Geist selbst die Segensgabe Gottes ist. Im zweiten und dritten Abschnitt bleibt Gott, der Vater Jesu Christi, das Subjekt. Aber im zweiten wird das „In Christus“ ausgefaltet, und zwar im „paulinischen“ Rekurs auf den Erlösungstod Jesu und die ihm eignende Konsequenz, die Versöhnung des Alls (vgl. Kol 1,15–20). Im dritten schließlich tritt zur Christologie die Pneumatologie, die, direkt mit der Taufe verbunden, die Ekklesiologie fundiert, das große Thema des Briefes, und sie für die Eschatologie öffnet, weil der Geist – wie in den paulinischen Homologoumena (2Kor 1,22; 5,5) – „Unterpand“ der kommenden Vollendung ist. Die Patrozentrik des Gebetes wird ebenso klar wie das „In Christus“ der Glaubenden, und zwar deshalb, weil Gott der Vater Jesu Christi ist, der (in der absteigenden Linie der Theozentrik) „durch“ ihn handelt (1,5.7), um „in ihm“ das Heil zu verwirklichen, aber von vornherein so, dass es sich (in der aufsteigenden Linie) „vor ihm“ (1,4: κατενώπιον αὐτοῦ) und „auf ihn hin“ ereignet (1,5: εἰς αὐτόν), „zu“ seinem „Lob“ (1,6.12.14). Dies aber ist eine Realität des Geistes, den Gott „in Christus“ als die alles entscheidende Segensgabe (1,4), als Inbegriff seiner Gnade (1,6), schenkt, sodass die Glieder der Kirche, die „in“ Christus gläubig geworden sind, „durch den verheißenen Heiligen Geist“ zur „künftig vollendeten Erlösung“ geführt werden (1,13f).

Die trinitarische Dynamik der Eulogie, die ein Echo in Eph 3,14–21 hat, ist es, die das Gotteslob zur performativen Rede macht: Indem sie beschreibt, was Gott in Christus durch den Geist gewollt hat, macht und tun wird, ereignet sich das Heil, das sie beschreibt – auch im Medium des Briefes. Die Eulogie des Apostels (der durch die Hand eines Schülers vergegenwärtigt wird) spricht selbst von der Gabe des Geistes, den die Adressaten durch ihre Taufe empfangen haben, nachdem sie – von Paulus – das „Wort der Wahrheit gehört“ haben, das „Evangelium unseres Heiles“. Dieser Geist, der sie in den Besitz der rettenden Weisheit setzt (1,8f.17), macht sie zu aktiven Hörern des Wortes. Wenn „Paulus“ zum Schluss auffordert, „im Geiste“ zu beten, ist die Eulogie neu in Erinnerung gerufen – ob ihr nun ein liturgischer Text zugrunde liegt oder nicht.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Die Doxologie des Römerbriefes 11,33–36, die (Jes 40,13f extrapolierend) durchgängig an Gott gerichtet ist, wird insofern christologisch virulent, als der auferweckte Gekreuzigte Gottes „Weisheit“ ist und die „Vernunft des Kyrios (νοῦς κυρίου) auf das Pneuma verweist.

## e) Zusammenfassung

Die performative Trinitätstheologie des Neuen Testaments ist eine liturgische. Elementar ist der Zusammenhang mit der Taufe, die Geisttaufe ist (während die *verba testamenti* und Einsetzungsberichte zwar explizit christologisch und theozentrisch, aber nur implizit pneumatologisch sind), und mit dem Gebet, besonders dem Gotteslob. Denn der Gottesdienst ist nicht nur der vorzügliche Ort des Gedächtnisses an die Geschichte Jesu im Horizont der Geschichte Israels und im Lichte seiner Auferstehung, sondern auch der sakramentalen und benediktionalen Zueignung des eschatologischen Heiles wie auch der Antwort der Ekklesia, die nichts anders ist als wahrnehmende Beschreibung und feierliche Darstellung des Heilshandelns Gottes in Bekenntnis und Lobpreis. Der Urchristenheit geht die Glaubenseinsicht auf, dass von Jesus Christus nicht ohne Gott, den Vater, aber ebenso von Gott nicht ohne Jesus Christus, den Sohn, gesprochen werden kann. Da die – „alttestamentlichen“ – Schriften Israels als Bezugstexte ohnedies vorausgesetzt sind (1Kor 15,3ff), konzentrieren sich die – zum Neuen Testament führenden – Doxologien und Bekenntnisse auf das Christusgeschehen und reformulieren auch zentrale Topoi „alttestamentlicher“ Theologie, z. B. die Schöpfung und die Erwählung, die Führung, die Verstockung und Erlösung Israels, aber auch die Rechtfertigung der Gerechten und die Rettung der Völker, christologisch neu, nicht ohne die Patrozentrik der Christologie zu betonen, so wie ja auch Jesus die Herrschaft *Gottes* verkündet hat. Der Heilige Geist kommt an zwei Stellen ins Spiel: wo die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn, das christologische Drama vor Augen, als Quelle und Ziel allen Heiles zur Sprache kommt und wo die Teilhabe der Glaubenden theologisch erfasst wird.

### 5. Reflexive Trinitätstheologie

In den Briefen des Paulus und „Johannes“ wird oft die Relation zwischen Gott und Jesus Christus resp. dem Vater und dem Sohn reflektiert. Wo hingegen vom Heiligen Geist die Rede ist, da immer in Relation zum Vater resp. zum Sohn. An einigen – wenigen, aber gewichtigen – Stellen werden Vater, Sohn und Geist in ihren Verhältnissen zueinander beschrieben.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Außer Betracht bleibt hier die implizite Inspirationstheologie der Schreiben, die allerdings eine wesentliche weitere Dimension – nicht nur – der trinitarischen Reflexionen darstellt; vgl. meinen Beitrag: Die Schriftinspiration in der Theologie des Wes-

### a) Paulinische Reflexionen

Katechetische Prägnanz gewinnt die Klarstellung des Apostels zur Einheit und Vielfalt der Gnadengaben in 1Kor 12,4–7:

<sup>4</sup>Eine Vielfalt von Charismen ist, doch der eine Geist,  
<sup>5</sup>und eine Vielfalt von Diensten, doch der eine Herr,  
<sup>6</sup>und eine Vielfalt von Wirkkräften, doch der eine Gott,  
der alles in allen wirkt.

Jedem aber ist die Offenbarung des Geistes gegeben, Nutzen zu bringen.

Die Trias 12,4ff setzt bei dem korinthischen Vorverständnis der Gnadengaben als „Geistesgaben“ an (*pneumatika*) und führt in den „trinitarischen“ Horizont<sup>47</sup> hinein, in dem es diese Gaben als Gnadengaben gibt, um wieder zum Geist zu führen und über das rechte Verständnis zum rechten Gebrauch der Charismen anzuleiten. Die Pointe ist nicht die Aufteilung von „Gnadengaben“, „Diensten“ und „Wirkkräften“ auf den Geist, den Herrn und Gott, sondern die vielfältige Einheit der Gnadengaben als Dienste und Wirkkräfte aufgrund ihres drei-einen Ursprungs. Die Einheit von Pneuma, Kyrios und Theos begründet aufgrund der Erlösungsdynamik ebenso die Vielfalt wie die notwendige Kooperation und wechselseitige Anerkennung der Charismatiker. Dies exemplifiziert das Gleichnis der Kirche als „Leib Christi“ (1Kor 12,12–27), in den alle Glaubenden von Gott durch den Geist hineingetauft worden sind (1Kor 12,13). Begründet wird die Charismen-theologie letztlich im „Hohenlied“ der Liebe (1Kor 13), das sich als Meditation über die Agape Gottes erklärt, die durch Christus im Heiligen Geist das Leben der Glaubenden prägt (1Kor 13,1–13).<sup>48</sup> Diese theologische Grundlinie zieht sich bis weit in die Ausführungen des Paulus zum urchristlichen Gottesdienst 1Kor 14 hinein; das Grundprinzip der *Oikomode* ist davon ebenso bestimmt wie der Gebrauch der Charismen mit Verstand (14,14f), die Ausrichtung der Prophetie auf das Verstehen der Außenstehenden (14,23–26) wie die liturgische Ordnung, in der „einer einen Psalm, ein anderer eine Lehre, der dritte

---

tens. Neutestamentliche Anmerkungen, in: U. Luz u. a. (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.-11. September 1998* (WUNT 130), Tübingen 2000, 169–205.

<sup>47</sup> W. Schrage, *Der Erste Korintherbrief III* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999, 142.

<sup>48</sup> Vgl. Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (SBS 150), Stuttgart 1992.

eine Offenbarung“ beiträgt; „einer in Zungen“ spricht und „ein anderer deutet“ (14,26).

Andere Paulusstellen sind weniger prägnant formuliert, aber subtiler in der Verhältnisbestimmung zwischen Vater, Sohn und Geist. Nach 1Kor 15 zielt die Auferstehung der Toten auf die Metamorphose der Gestorbenen in das Bild des auferstandenen Gottessohnes Jesus (1Kor 15,49; vgl. Phil 3,21; Röm 8,29), der „lebendig machendes Pneuma“ ist (1Kor 15,35–45; vgl. 2Kor 5,17f)<sup>49</sup> und gerade deshalb darauf aus ist, dass „Gott alles in allem sei“ (1Kor 15,28); dieser selbe Geist ist es, von dem Paulus gegen Vertreter eines christlichen Nomismus sagt, dass er, von Gott gegeben, die Freiheit der Christenmenschen begründe (2Kor 3,6) und ihr Leben im Christusglauben möglich mache (2Kor 5,5); die Römer schließlich lässt er entdecken, dass die Rechtfertigung der an Christus Glaubenden der eschatologische Erweis der Liebe Gottes durch die Lebenshingabe des Gottessohnes Jesus ist und dass diese „Liebe durch den Geist ausgegossen ist in unsere Herzen“ (Röm 5,1–11; vgl. 8,31–39).

Eine trinitarisch geöffnete Tauftheologie lässt sich aus dem Zweiten Korintherbrief erschließen (vgl. Röm 6,1–11; 1Kor 12,13). Paulus beschreibt seine – zwischenzeitlich getrübt – Gemeinschaft mit der Gemeinde von Korinth, indem er auf die Unbedingtheit der Bundestreue Gottes verweist, der beide, Apostel wie Gemeinde, ihre Existenz und ihre Beziehung verdanken. Er ist es, der jenseits aller menschlich-allzumenschlichen Irritationen den Apostel und die Gemeinde bleibend verbindet (2Kor 1,21f):

*<sup>21</sup>Der uns mit euch festigt auf Christus hin und uns gesalbt hat,  
ist Gott,*

*<sup>22</sup>der uns auch versiegelt  
und uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat.*

Die Salbung (vgl. 1Joh 2,20.27) ist ein Akt, die Siegelung (vgl. Röm 4,11 sowie Eph 1,13; 4,30) eine Metapher, die Gabe des Geistes eine Wirkung der Taufe.<sup>50</sup> Paulus erinnert daran, dass der

<sup>49</sup> Eine schlichte Identifizierung von Kyrios und Pneuma liegt nicht vor, sondern eine essentielle Verbindung unter dem Aspekt theozentrischer Heilsvermittlung durch die Auferstehung Jesu; vgl. W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis*, Münster 1999, 245f.

<sup>50</sup> Zur tauftheologischen Deutung, den exegetischen Einzelheiten und kontextuellen Verknüpfungen, aber ohne Hinweis auf das trinitätstheologische Potential vgl. M. E. Thrall, *II Corinthians (ICC)*, Edinburgh 1994, 155–159; E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther I (ÖTK 8/1)*, Gütersloh 2002, 80–84. Den Bezug zu 1Kor 12,13, Röm 5,1–5 und 8,14–17 beachtet V. P. Furnish, *II Corinthians (AB 32A)*, Garden City 1984,

Apostel und die Christen als Getaufte eine unverbrüchliche Gemeinschaft bilden; denn der die Salbung und Siegelung vorgenommen hat, ist Gott; Gott aber hat „in Christus“ sein unbedingtes Ja gesprochen (2Kor 1,19), das alle Verheißungen erfüllt (2Kor 1,20). Dieses Ja wird den Glaubenden durch den Geist zugeeignet, und zwar „auf Christus hin“. Der Geist ist „Unterpfund“ (vgl. 2Kor 5,5 et Eph 1,14): Er verbürgt die kommende Vollendung, indem er sie im Vorgriff vergegenwärtigt; das wird durch die Taufe den Glaubenden wirksam zugeeignet (vgl. Röm 8,23). Paulus klärt im Blick auf sie und mit trinitarisch schwingenden Untertönen, was Christsein bedeutet: in der Koinonia Jesu Christi zu leben (1Kor 10,16f), als Geistbegabte von Gott her und auf Gott hin. Ohne die trinitarische Basis bliebe das Bild des glaubenden Christenmenschen Fragment – so wie die Taufe nur ein Ritual wäre.

Die pneumatologischen Akzente der paulinischen Eucharistietheologie sind weniger stark ausgeprägt. Sie lassen sich am ehesten in dem Exodus-Midrasch 1Kor 10,1–13 finden, den Paulus entwickelt, um die Korinther vor einer leichtfertigen Eucharistietheologie zu warnen. In typologischer Entsprechung (vgl. 10,6) zu Leib und Blut Christi (10,16ff) redet er, Israels späteren Tanz ums Goldene Kalb vor Augen (Ex 32,6), vom Manna (Ex 16,4.14f.35; Ps 78,24; vgl. Joh 6,31) als der „geistlichen Speise“, die „alle aßen“, und vom Wasser aus dem Horebfelsen (Ex 17,1–7; vgl. Num 20,7–13, Dtn 32,51; 33,8; Ps 95,8f; 106,32f), als dem „geistlichen Trank“, den „alle tranken“ und der aus dem „geistlichen Felsen“ quoll, „der ihnen folgte“ und von dem Paulus, der allegorisierende Exeget, lapidar sagt (10,4):

*Der Fels aber war Christus.*

Es läge in der Konsequenz dieser Typologie, die eucharistische Koinonia eine pneumatische zu nennen. Dass der Eucharistie kraft des Geistes ihre Heilswirkung zukommt, ist aber kaum entfaltet: Ein Spur könnte sich in 1Kor 12,13 finden:

*Alle sind wir in dem einen Geist in den einen Leib getauft worden,  
ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie,  
und alle sind wir in dem einen Geist getränkt worden.*

Freilich ist die Deutung der zweiten Zeile auf die Eucharistie umstritten; doch liegt sie – trotz des Aoristes – wegen der Metapher

---

149f: „The incipient ‚trinitairism‘ ... is especially visible in the last two verses. God’s promises have been fulfilled in Christ, and the Spirit’s presence with those who believe in him is the earnest of the life with him to which they are heirs“ (150).

des Trinkens nahe.<sup>51</sup> Die Taufe und die Eucharistie „im Geist“ werden dann parallelisiert. 1Kor 12,13 muss eng mit 1Kor 10,16f zusammengesehen werden: Wird dort die Koinonia der Glaubenden auf ihre gemeinsame Teilhabe an Leib und Blut Christi zurückgeführt, so hier auf den Geist.

### *b) Johanneische Reflexion*

Der Erste Johannesbrief (1Joh 4,1–13; 5,6ff) schreibt gegen die Skepsis an, dass Gott in Jesus, einem Menschen aus Fleisch und Blut, unbedingt, universal und unüberbietbar zum Heil der Menschen gehandelt haben könne. Die letzte Begründung sieht er darin, dass „Gott Liebe ist“ (1Joh 4,8,16); denn die äußerste Liebe besteht gerade darin, dass Gott seinen Sohn gesandt hat (1Joh 4,9) „als Sühne für unsere Sünden“ (1Joh 4,10). Die Offenbarung, von der so gesprochen werden kann, ist Gottes Selbstoffenbarung; sie geschieht im Geist, den Gott den Glaubenden „gegeben“ hat, damit sie ihn erkennen (1Joh 4,13) und Jesus als den Retter der Welt bezeugen (1Joh 4,14). Die Nähe zur narrativen Trinitätstheologie des Evangeliums ist unübersehbar.

### *c) Auswertung*

Die neutestamentlichen Trinitätsreflexionen sind Ausdruck christlicher Lehre, die wesentlich zur Verkündigung gehört und nach Paulus eine Gabe des Geistes ist (1Kor 12,28). Sie basieren auf dem eschatologischen Christusgeschehen, das sie in seiner künftigen und gegenwärtigen Heilsbedeutung applizieren. Sie verweisen an zentralen Stellen zurück in die Liturgie, besonders die Taufe. Sie zeigen, dass Gottes Heilshandeln seinem Wesen entspricht, das Liebe ist, und dass die Einheit und Einzigkeit Gottes in der Relation zwischen dem Vater und dem Sohn sich ereignet<sup>52</sup>, die im Geist ihre endgültige Heilswirkung entfaltet. Die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn machen der

---

<sup>51</sup> So die umstrittene, aber schlüssige Argumentation von H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1982, 334f. Vielleicht ist an die erste Mitfeier des Herrenmahles nach der Taufe gedacht?

<sup>52</sup> Das ergibt sich insbesondere aus 1Kor 8,6 – wenn gesehen wird, dass Paulus im „ein Gott – ein Kyrios“ das Hauptgebot nicht ergänzt, sondern interpretiert; vgl. O. Hofius, *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002, 167–192. Auf dieser Linie ist auch 1Tim 2,5f. zu deuten; vgl. Th. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg/Br. 2006, 327ff. Nur sind beide Stellen nicht explizit pneumatologisch erschlossen.

späteren Trinitätstheologie entscheidende Vorgaben und erhellen sie als „konkreten Monotheismus“<sup>53</sup>. Die Beziehungen sind von der Patrozentriz der Christologie geprägt; die soteriologische Ausrichtung ist wesentlich; ihr Ort ist das Nachdenken über das eschatologische Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, seine Voraussetzungen wie seine Implikationen und Konsequenzen; die der Theologie und Christologie zugeordnete Pneumatologie zeigt nicht nur, wie die Liebe Gottes, ohne ihre Göttlichkeit einzubüßen, das Ich und Wir der Menschen prägt<sup>54</sup>, sondern auch, wie die Offenbarung Gottes in der Welt, durch Jesus und für die Menschen heilswirksame *Selbstoffenbarung* ist.<sup>55</sup> Dadurch wird der urchristliche Gottesdienst selbst eingebunden und aufgeschlossen.

## 6. Liturgische Theologie

Die Antwort des Glaubens, die sich dem Neuen Testament eingeschrieben hat, vollzieht sich wesentlich (erstens) als Erinnerung an Jesus, wie sie dann in den Evangelien kodifiziert worden ist, (zweitens) als Verkündigung seiner Auferstehung, die zum Glauben an seine Präexistenz und Menschwerdung führt, wie sie heute in ihren Anfängen vor allem im Spiegel der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe gesehen werden kann, und (drittens) als Hoffnung auf seine Wiederkunft, wie sie im letzten Buch der Bibel, der Offenbarungsschrift des Johannes, den stärksten Ausdruck gefunden hat.

Alles drei kristallisiert sich elementar und sehr früh in den neutestamentlichen Bekenntnisformeln, Psalmen, Hymnen, Liedern und Gebeten, die vor allem im lukanischen Kindheitsevangelium, in den Paulusbriefen und in der Johannesoffenbarung überliefert sind.<sup>56</sup> Sie sind originäre Zeugnisse urchristlicher Theologie. Als

<sup>53</sup> Vgl. Joh. Ev. Kuhn, *Katholische Dogmatik II*, Tübingen 1857, 498. Ins Zentrum moderner Debatten hat Karl Rahner dieses Stichwort gerückt.

<sup>54</sup> Vgl. am paulinischen Beispiel S. Vollenweider, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie* (1996), in: ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 163–192.

<sup>55</sup> Vgl. am paulinischen Beispiel U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 555–563.

<sup>56</sup> Sie möglichst wortgetreu zu eruieren, ist der Ehrgeiz der älteren Formgeschichte; die Ergebnisse werden gebündelt von K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972. Die neuere Forschung interessierte sich für eine Neujustierung der Gattungsbestimmung im hellenistischen Kontext problematisiert den – neutestamentlich allerdings belegten – Begriff „Hymnus“, damit auch den liturgischen „Sitz im Leben“ von „Hymnen“, untersucht die brieflichen Kontexte und kritisiert die Traditionsgeschichte; vgl. G. Kennel, *Frühchristliche*

geklärtes Bekenntnis sind sie kondensierte Verkündigung (Röm 10,9f), als Klage werden sie Bitte, als Lobpreis Segen, als Bekenntnis Dank. Sie bilden die Basis für Predigt (1Tim 3,16) und Katechese (2Kor 5), Argumentation (1Kor 15,3–5) und Paraklese (2Kor 8,9; Phil 2).

Ein signifikanter Sitz im Leben ist der Gottesdienst (vgl. Apg 4,23–31), sei es die Taufe, sei es die Eucharistie, seien es Gebetsliturgien<sup>57</sup>, so wichtig das persönliche Gebet ist, sei es im „Kämmerlein“ (Mt 6,6) oder im Gefängnis (Apg 16,25). In jedem Fall geben sie dem Gottesdienst seine Grundausrichtung: im Geist vom Vater durch den Sohn und durch den Sohn zum Vater (vgl. Phil 2,6–11). Sie artikulieren den eucharistischen und doxologischen Charakter urchristlicher Liturgie (vgl. Röm 11,33–36). Sie sprechen die Sprache der alttestamentlichen und frühjüdischen Psalmen und Hymnen. Die Sprachhandlungen des Singens, Lobens, Klagens, Dankens, Bittens und Segnens sind ein Wesensausdruck ekklesialer Koinonia (1Kor 10,16f). Das ausdrückliche Bekenntnis ist ein urchristliches Proprium, das dem neutestamentlichen Glaubensprinzip entspricht und seinen Ursprungsort in der Taufe hat (Mt 28,18ff).

---

Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1993; R. Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997. Richtig ist der Nachweis, dass sich die Formgesetze klassischer Hymnen in den fraglichen Texten des Neuen Testaments (z. B. Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; 1Tim 3,16f) nicht finden. Will man den Begriff „Hymnus“ dennoch verwenden, muss man des Unterschieds eingedenk sein, der nicht wenig mit der Differenz zwischen dem paganen Polytheismus und der biblischen Theologie zu tun hat, und hat auf die größere Nähe zu den alttestamentlichen und frühjüdischen Psalmen zu achten, unter denen es auch „Hymnen“ gibt (was genauer zu bestimmen wiederum kontrovers ist) und die starken Variationsmöglichkeiten der Gattung; vgl. M. Lattke, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie (NTOA 19), Freiburg/Schw./Göttingen 1991. Methodisch weiterführend ist ferner die Aufmerksamkeit für die kontextuelle Einbindung der „Hymnen“. Nicht überzeugend ist hingegen die Argumentation gegen die Annahme von „vorpaulinischen“ Traditionen. Freilich scheinen die Grenzen zwischen Tradition und Redaktion viel fließender zu sein, als dies die traditionelle Formgeschichte oft meinte; Gattungen können nachgeahmt werden (verweisen dann aber indirekt auf Vorbilder). Lehnt man aber die Existenz vorpaulinischer Traditionen nicht prinzipiell ab, rückt im Versuch einer Antwort auf Traditionsräume und Verwendungen die Liturgie ins Blickfeld; vgl. Martin Hengel, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, im Auftrag des Schülerkreises hg. v. W. Baier, I 357–404. Freilich braucht dies weder exklusiv verstanden zu werden noch löst es das Problem, dass über den Ablauf urchristlicher Gottesdienste nicht sehr viel gesichert werden kann.

<sup>57</sup> Vgl. P. Grelot, *La Liturgie dans la Nouveau Testament* (Introduction de la Bible – Edition nouvelle III/9), Paris 1991.

Das große Thema der neutestamentlichen Bekenntnisformeln und Gottesdienstlieder ist das eschatologische Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, das als Neuschöpfung durch den Geist verstanden ist. Der Blick richtet sich sowohl auf das Geschehen wie auch auf die handelnden Personen. Das Heilsgeschehen wird bis zu seinem Ursprung im Gottsein Gottes und zu seinem Ziel, der Anteilgabe am ewigen Leben Gottes, verfolgt (1Kor 8,6). Das Geheimnis Gottes in seinem Verhältnis zu Jesus, das Geheimnis Jesu in seiner Beziehung zum Vater, das Wirken des Geistes in seiner Beziehung zum Vater und Sohn werden in ihrer Heilsbedeutung für die Menschen so beschrieben, dass sie als eschatologische und universale einleuchten kann.

Im Zentrum steht Jesus, der Christus, als Gottessohn und Menschensohn in seiner Heilsbedeutung „für uns“ und seinem Verhältnis zu Gott, dem „Vater“. Der Geist spielt in den überlieferten Formeln, Hymnen und Liedern nur hier und da eine Rolle (Röm 1,3f; 1Tim 3,16), und keine zentrale. Wohl aber kommt er ins Spiel, wenn das Beten selbst in Betracht gezogen wird.

#### a) Gotteslob durch Christus

In den Gesängen des lukanischen Kindheitsevangeliums – im *Magnificat* (Lk 1,46–55) wie im *Benedictus* (Lk 1,68–75) und *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32) – ist immer Gott, der Vater, Adressat des Lobes und des Dankes. Sein Handeln und sein Wesen werden beschrieben. Freilich werden die Lieder um Jesu willen angestimmt. In steigender Klarheit wird die Christologie explizit. Maria rühmt den, der „Großes an mir getan“ hat (1,49) und sein verheißenes „Erbarmen“ verwirklicht (1,54f), indem sie die geistgewirkte Empfängnis Jesu deutet und auf die Geschichte des Gottessohnes blickt, die mit seiner Empfängnis beginnt. Zacharias preist Gott, weil „er uns“ in Jesus „einen starken Retter im Hause seines Knechtes David erweckt“ hat (Lk 1,68). Simeon dankt Gott, weil seine „Augen das Heil gesehen“ haben, „das du vor allen Völkern bereitet hast, ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit deines Volkes Israel“ (2,30ff). Die Sendung Jesu wird in theozentrischer Perspektive auf die Verheißungsgeschichte Israels zurückbezogen; umgekehrt wird im Blick auf Jesus neu gesehen, was Gottes Verheißung, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit ausmacht. Im Neuen Testament vermitteln diese Loblieder jüdische und judenchristliche Theologie ins Urchristentum; sie zeigen die alttestamentlichen Wurzeln der Christologie und zugleich die christologische Neuausrichtung der biblischen Theologie.

Die *Eulogieformel* „Gepriesen sei Gott“, die aus jüdischer Gebetsprache stammt, wird auch im Neuen Testament durchweg auf Gott, den Vater, bezogen.<sup>58</sup> Freilich wird es zum Topos, dass „Gott“ als „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ gepriesen wird (2Kor 1,3; 11,31; Eph 1,3; 1Petr 1,3); das auch im Alten Testament bezeugte Motiv der Vaterschaft Gottes wird dadurch christologisch neu interpretiert.<sup>59</sup> Überdies finden sich – weit über die trinitarisch angelegte Eulogie des Epheserbriefes hinaus – gewichtige Rekurse auf das Christusgeschehen: die Teilhabe an seinem „Leiden“ wie seinem „überreichen Trost“ (2Kor 1,5) und die Hoffnung, die aus der Auferstehung Jesu kommt (1Petr 1,3).

Auch die *Doxologien* sind im Kern theo- resp. patrozentrisch formuliert.<sup>60</sup> Kennzeichnend ist freilich das regelmäßig auftauchende „durch Jesus Christus“.<sup>61</sup> Die Präposition markiert in den Paulusbriefen die Heilmittlerschaft Jesu Christi, sowohl in der absteigenden als auch in der aufsteigenden Linie der Theozentrik. Ob dieser starke Akzent auch schon von den ältesten Formeln gesetzt worden ist, mag bezweifelt werden; im Zuge der Einordnung in die neutestamentlichen Briefe ist er entschieden verstärkt worden.

Das *Gebet* richtet sich typischerweise an den Vater. So gibt es die Jesustradition vor<sup>62</sup>, die Jesus selbst als Beter vorstellt<sup>63</sup>, so ist es selbstverständliche Praxis<sup>64</sup> und apostolische Übung, auf die to-

<sup>58</sup> Lk 1,68; Röm 1,25; 2Kor 1,3; 11,31; Eph 1,3; 1Petr 1,3; vgl. Mk 11,10. Die Ausnahme von der Regel wäre Röm 9,5, wenn Paulus, was unwahrscheinlich ist, Jesus hier „Gott“ nennen würde. Christologisch ist Lk 19,38 im Zitat von Ps 118,26 (und der Parallele zu Lk 2,14). Christologisch und marianisch ist der Gruß der Elisabeth Lk 1,42. Christologisch mit εὐλογημένος: Mk 11,9 parr., Mt 23,39 par. Lk 13,35; Joh 12,13.

<sup>59</sup> Dies entspricht insofern der synoptischen Tradition, als dort Jesus dezidiert von *seinem* Vater spricht; das Vaterunser gibt an Jesu ureigenen Gottesglauben Anteil. „Vater“ ist für Jesus *der* Name Gottes.

<sup>60</sup> Eine besonders markante Rolle spielen die Hymnen der Apokalypse, beginnend beim Trishagion 4,8 (Jes 6,8), fortgesetzt mit der himmlischen Anbetung durch die Presbyter 4,10f. Besonders stark ist die Theozentrik Offb 19,1–10 betont („Gott bete an!“). Freilich ist für die gesamte Apokalypse eine programmatische Parataxe kennzeichnend; vgl. meinen Beitrag: Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse, in: K. Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannesapokalypse* (SBS 191), Stuttgart 2001, 77–120. Deshalb wird der Akklamation Gottes im himmlischen Thronsaal, da es um die Frage der Erlösung geht, eine des Lammes zur Seite gestellt (5,9f.12f.), während später das *und* betont ist: 12,10ff.

<sup>61</sup> Röm 16,27; 1Petr 4,11; Jud 25; vgl. Did 9,4; 1Clem 58,2; 61,3; 64; 65,2; MartPol 14,3; 20,2.

<sup>62</sup> Lk 11,1–4; Mt 6,5–15; Mk 11,22–25 parr.; 13,18 parr.; Lk 18,1–15; Joh 17.

<sup>63</sup> Mk 1,35 parr.; 6,46 parr. 14,32–42 parr.; Lk 3,21; 6,12; 9,18; 11,1.

<sup>64</sup> Ausdrücklich: Apg 12,5; 16,25; Röm 15,30; Phil 4,6; Kol 4,2s; 1Tim 5,5; Offb 8,3f; vom Kontext her (mehr oder weniger) klar in Apg 1,14; 2,42; 3,1; 6,4,6; 8,15; 9,11,40; 10,4,9,30,31; 11,5; 12,12; 13,3; 14,23; 20,36; 21,5; 22,17; 28,8; Röm 8,26; 12,12; 1Kor 7,5;

pisch in den Briefen verwiesen wird<sup>65</sup>. Das Gebet der Christen kann als Gebet *mit* Jesus, der selbst gebetet hat (Phil 4,6f), und als Gebet *in* Christus (Röm 8; vgl. 1,8f; 15,30; Eph 1,16) gekennzeichnet sein; vor allem ist es ein Gebet, das nicht in einem allgemeinen religiösen, sondern einen spezifischen Glaubenssinn, der vom Christusgeschehen geprägt ist, die Stimme erhebt. Wenn sich Gebete an den erhöhten Herrn richten, dann durchweg aufgrund seiner Auferweckung und Erhöhung durch Gott<sup>66</sup>.

Die neutestamentliche Theozentrik ist christologisch strukturiert: Der Dank ist in der Heilssendung Jesu begründet, die Bitte richtet sich auf die Teilhabe an seiner Gnade, die Klage ist Ausdruck der Kreuzesnachfolge, das Bekenntnis Ausdruck des Christusglaubens, das Lob Einstimmung in das Wort Jesu.

Den Zusammenhang beleuchtet Paulus im Römerbrief an einer Stelle, die nach der ausführlichen Paraklese (Röm 12–15) den Bogen zurück zur Heilsverkündigung schlägt und, eingedenk der Hoffnung auf die Rettung ganz Israels (Röm 11,26), auf den apostolischen Verkündigungsdienst unter den Völkern zu sprechen kommt, der seinerseits christologisch begründet ist (Röm 1,1–7). Paulus spricht vom Dienst Jesu an der Beschneidung als Mittel der Erfüllung der Abrahamsverheißung für alle Völker (Röm 15,8), die Gottes Erbarmen rühmen werden (Röm 15,9a). Bei diesem Dienst denkt Paulus nicht nur an den Tod Jesu, sondern auch an seine Auferstehung und Präexistenz. Um ihn abschließend zu kennzeichnen, verbindet Paulus vier Schriftzitate (aus allen drei Teilen der Bibel Israels). Die beiden mittleren (Röm 15,10f) beschreiben das Ziel der Anteilgabe der Heiden am Evangelium Gottes:

<sup>10</sup> *Ihr Völker, freut euch mit seinem Volk!* (Dtn 32,43<sup>LXX</sup>) ...

<sup>11</sup> *Lobt den Herrn, alle Heiden,  
preisen sollen ihn alle Völker!* (Ps 117,1)

---

11,4f. 13; 14,13ff; Phil 1,9; 1Thess 5,17.25; 2Thess 1,11; 3,1; Eph 6,18; 1Tim 2,1f.8; Hebr 13,18f; 1Petr 3,7; 4,7; Jak 5,13–18 (Elija); Jud 20f. Apg 1,24 könnte nach 1,21 auch auf Christus gerichtet sein.

<sup>65</sup> Röm 1,9f; 1Thess 1,2; Phlm 4; Kol 1,3,9; vgl. Kol 4,12; Eph 1,16.

<sup>66</sup> Dem „*Maranatha*“ (1Kor 16,22; vgl. Offb 22,20; Did 10,6) steht die Vaterunserbitte um das Kommen des Reiches zur Seite. Die Bitten des Stephanus „Herr, nimm meinen Geist auf“ und „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an“ (Apg 7,59f) sind österlich transformierte (Apg 7,56) *imitatio Christi* (Lk 23,34a.46). Die Bitte des Apostels, von seinem „Stachel im Fleische“ befreit zu werden (2Kor 12,7b–10), richtet sich an den Kyrios, dessen „Kraft sich in Schwachheit vollendet“ und der deshalb sagen kann: „Meine Gnade sei dir genug“. Hier sind, österlich transformiert, die an Jesus gerichteten Heilungsbitten in neutestamentlichen Wundergeschichten zu vergleichen. Offb 5,8 schaut auf eine Huldigung im himmlischen Heiligtum, setzt die theozentrische Thronsaalvision Offb 4 voraus und zielt auf die Throngemeinschaft von Gott und Lamm.

Das gemeinsame Gotteslob von Juden und Heiden ist demnach die Erfüllung aller Verheißung. Den Rahmen aber bilden zwei Schriftzitate, die auf unterschiedliche Weise christologisch bestimmt sind. An den Anfang stellt Paulus (Röm 15,9) Ps 18,50:

*Darum will ich dich bekennen unter den Heiden  
und deinem Namen lobsingen.*

Im paulinischen Verständnis ist das „Ich“ des Psalms Jesus Christus, der präexistente Messias.<sup>67</sup> Der Psalm blickt im Kontext des Römerbriefes voraus auf die Völkermission und weiß Jesus Christus als den, der Gott die Ehre gibt – entscheidend durch die Sendung der Apostel und die Gründung der Ekklesia. Dann aber ist umgekehrt das Gotteslob der Völker ein Einstimmen in das Lob, das Jesus Christus dem Vater singt. Das letzte Zitat der paulinischen Katene erweist Jesus als den verheißenen Messias (Jes 11,1.11<sup>LXX</sup>) und stellt das Gotteslob der Völker als Ausweis seiner Herrschaft und Erfüllung aller Hoffnung hin:

*Es wird die Wurzel Jesse sein;  
der Auferstandene wird über die Völker herrschen.  
Auf ihn werden die Heiden hoffen.*

Der Schlusssegen, den der Apostel anfügt, bringt den Heiligen Geist ins Spiel. Die Gemeinde von Rom ist durch ihn in die Heilsherrschaft einbezogen, die Jesus zur Ehre des Vaters angetreten hat. Ihr kann Paulus wirksam wünschen (Röm 15,13)<sup>68</sup>:

*Der Gott aller Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und allem  
Frieden im Glauben,  
damit ihr überfließt an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes.*

Der Geist ist es, der die Verbindungen schafft, dass die Römer – und alle Christen – in Christus, durch ihn und mit ihm Gott loben und darin zur Vollendung finden.

### *b) Patrozentrische Christologie*

Die großen Theologen des Neuen Testaments – Paulus und seine Nachahmer, der Vierte Evangelist und seine Schüler, „Petrus“, der

<sup>67</sup> Anders allerdings H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT V), Freiburg/Br. 2002 (<sup>2</sup>1979), 425. Wird jedoch – dem Kontext entsprechend (mit Wilckens, *Der Brief an die Römer* (s. Anm. 36), III 108) – der Psalmvers als Christuswort gedeutet, ergibt sich eine starke Querverbindung zu Lk 10,21 par Mt 11,25 und Mt 4,9f par. Lk 4,8.

<sup>68</sup> Vgl. W. Thüsing, *Studien zur neutestamentlichen Theologie* (WUNT 82), Tübingen 1995, 87–99.

Verfasser des Hebräerbriefes und der Seher Johannes – betonen allesamt, dass für den Sohn Gottes der Vater Ursprung und Ziel ist. In der absteigenden Linie der Theozentrik ist von der Sendung, der Heiligung und Bevollmächtigung, auch der Geistbegabung Jesu die Rede, nicht zuletzt von seiner Hingabe in den Tod, die umfangen ist von seiner Liebe (Röm 4,35; 8,32), und von seiner Auferweckung und Erhöhung (1Thess 1,9f; 1Kor 15,3ff), in der aufsteigenden Linie vom Gehorsam Jesu (Röm 5,12–21), von seinem Leben für Gott (Röm 6,10), von seinem Dienst an der Herrschaft (1Kor 15,20–28) und Verherrlichung Gottes (Joh 17), des Vaters.

In neutestamentlichen Bekenntnistexten und Christusliedern kommt dies vielfach und grundlegend zum Ausdruck. Die Patrozentrik der Christologie ist in zwei großen Texten direkt mit dem Gottesdienst der Gemeinde verbunden.

Die absteigende Linie theozentrischer Christologie zeichnet im weitesten Horizont der Johannesprolog nach (1,1–18).<sup>69</sup> Er beginnt mit der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Logos (1,1–5) und geht über die Offenbarung der Weisheit Gottes in der Geschichte Israels (1,16–13) zur Inkarnation des Logos. Dies ist der Punkt, an dem die Gemeinde der Glaubenden ins Spiel kommt:

*<sup>14</sup>Und das Wort ist Fleisch geworden  
und hat unter uns gewohnt,  
und wir haben seine Herrlichkeit geschaut,  
Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater,  
voll Gnade und Wahrheit.*

Den Schlüssel bildet die Metapher des Wohnens. Im Griechischen verweist sie zurück zum Stiftszelt unter dem Sinai, wo Mose „Aug in Auge“ mit Gott gesprochen hat (Ex 33,9ff). Wenn der Evangelist bei seinem Bericht von Jesu Tempelaktion deuten wird, Jesu Leib sei der wahre Tempel (2,13–22), und im Gespräch mit der Samariterin Jesus sagen lässt, durch ihn werde Gott „im Geist und in der Wahrheit angebetet“ (Joh 4,24), ist das ekklesiologische und liturgische Potential aktiviert, das bereits vorjohanneisch im Schlüsselvers des Logosliedes angelegt ist<sup>70</sup>. Die Gegenwart des inkarnierten Jesus inmitten der Menschen-Welt wird von den Glaubenden als Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes geschaut. Sie begründet jene letzte Eindeutigkeit in der Annahme und Feier

<sup>69</sup> Den Hintergrund der folgenden Bemerkung beleuchtet mein Beitrag: Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: Labahn/Scholtissek/Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium (s. Anm. 10).

<sup>70</sup> In dieser inkarnatorischen Linie liegt die Eucharistietheologie von Joh 6,51–58.

des Wortes, auf die Gottes Selbstoffenbarung im Logos von Anfang an aus ist.<sup>71</sup>

Die aufsteigende Linie der Theozentrik – das Gebet durch Christus zu Gott (Röm 1,8) – wird vom Christuslob Phil 2,6–11 vorgegeben und in seinen theologischen Zusammenhang gestellt. Während die erste Strophe von der gehorsamen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Präexistenten bis zum Tod handelt (2,6ff), hat die zweite (2,9ff) seine Erhöhung durch Gott zum Thema. Ihr Inhalt ist die Verleihung des „Namens, der über allen Namen ist“ (2,9). Wie sich aus dem Folgenden ergibt, handelt es sich um den Kyrios-Namen, also um den Namen Gottes selbst, wie ihn das griechischsprachige Judentum in der Septuaginta als Übersetzung des Tetragramms hat finden können. Damit ist die Einsetzung des Erhöhten in die Machtstellung Gottes selbst ausgesagt. Entsprechend wird als Ziel der Erhöhung die Anbetung „im Namen Jesu ... im Himmel und auf Erden und in der Unterwelt“ markiert (2,10). An dieser Stelle kommt die Gemeinde ins Spiel, der Paulus das Lied zitiert, und die es im Gottesdienst singt. „Herr ist Jesus“ ist eine der ältesten gottesdienstlichen Akklamationen (1Kor 12,3). Der Lobpreis führt die Beschreibung des christologischen Heilsgeschehens bis in die Gegenwart der Gottesdienst feiernden Gemeinde und lokalisiert deren basale Kyrios-Akklamation als Antezipation der Vollendung. Dies setzt aber die Patrozentrik der Kyrios-Christologie voraus. Das „zur Ehre Gottes, des Vaters“ lässt sich zwar grammatikalisch auch auf das Bekenntnis beziehen, hat seinen unmittelbaren syntaktischen Anknüpfungspunkt aber im Kyrios-Sein Jesu.<sup>72</sup> Dann aber ergibt sich, dass die Anrufung Jesu als Kyrios durch diesen selbst zur Verehrung Gottes, des Vaters geführt wird. Dies entspricht der Grundlinie der paulinischen Theologie; es drückt auch dem Christusgebet und Christuslied den Stempel auf.<sup>73</sup>

Die absteigende und aufsteigende Linie der Theozentrik verbinden sich im Christuslied des Kolosserbriefes (1,15–20).<sup>74</sup> Er steht in einem Passus, der mit der ausdrücklichen Aufforderung

<sup>71</sup> Dies wird im „hohepriesterlichen Gebet“ Joh 17 aufgenommen, in dem Jesus vor seinen Jüngern zum Vater betet, um sie an seiner Gottesbeziehung teilhaben zu lassen.

<sup>72</sup> Hier folge ich meinem Lehrer W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. Bd. I: *Per Christum in Deum* (NTA 1/I), Münster<sup>3</sup>1986 (1965), bes. 46–60.

<sup>73</sup> In äußerster theologischer Konzentration zieht der Hebräerbrief eine Sachparallele: „... wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst durch den ewigen Geist ohne Fehl Gott dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen“ (9,14).

<sup>74</sup> Zum Hintergrund des Folgenden vgl. meinen Beitrag: *Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen*, in: R. Laufen

an die Gemeinde beginnt, Gott Dank zu sagen für die Erlösung in Jesus Christus. Dies gewinnt vor dem Hintergrund einer harten Auseinandersetzung mit sog. „Philosophie“ (Kol 2,8) Brisanz, die durch das Rechnen mit zahlreichen Mächten und Gewalten die alleinige Heilsmittlerschaft Jesu Christi vielleicht allererst zur Geltung bringen wollte, *de facto* aber entscheidend relativiert hat. Der Kolosserhymnus, der von der Erschaffung, Erhaltung und Erlösung des Alls „in“ Christus, „durch ihn und auf ihn hin“ singt (1,16), ist beides: ein vorzüglicher Ausdruck des Dankes an Gott für die geschenkte Erlösung und eine genaue Beschreibung des Grundes zur Dankbarkeit. Dieser Grund bleibt den Dankenden nicht äußerlich. Vielmehr ist – wie vielleicht der Briefschreiber ergänzt – Christus „Haupt des Leibes der Kirche“ (1,18). Damit aber ist er der alles bestimmende Orientierungspunkt und zugleich die alles bestimmende Kraft derer, die den Text so hören und lesen, wie „Paulus“ ihn geschrieben hat und wie er – wahrscheinlich – im Gottesdienst als Preislied auf Christus gebetet worden ist.

### c) *Beten im Geist*

Der Geist ist das Medium der Unmittelbarkeit zu Gott. Er bestimmt das Beten. Ein nicht geringer Teil der Belege neutestamentlicher Pneumatologie ist auf das Gebet bezogen.<sup>75</sup> „Im Geist“ beten – wie Lukas sagt – Elisabeth (Lk 1,41), Maria (Lk 1,47), Zacharias (Lk 1,67) und Simeon (Lk 2,25ff); im Geist verkündet am Pfingstfest die Gemeinde „die Großtaten Gottes“ (Apg 2,4); im Geist (vgl. Apg 4,23–31) – und nur im Geist – wird nach 1Kor 12,3 das Bekenntnis „Kyrios Jesus“ gesprochen (vgl. 1Joh 4,2f); im Geist soll auch Timotheus als Vorbeter und Lehrer seiner Kirche sprechen (2Tim 1,7).

Auch die beiden Texte aus der Paulusschule, die unmittelbar auf den gottesdienstlichen Lobpreis verweisen, sind pneumatisch gefüllt. Geradezu trinitarische Dimensionen lässt der Kolosserbrief erkennen (Kol 3,16):

---

(Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi in der Diskussion, Paderborn 1997, 57–93, hier 77ff.

<sup>75</sup> Hierin zeigen sich nicht nur die großen alttestamentlichen, sondern auch jesuanische Zusammenhänge. Nach Mt 10,20 hat Jesus den Jüngern verheißen, dass in der Stunde der Not „der Geist eures Vaters in euch reden“ werde, sodass sie zum Zeugnis finden könnten (vgl. Mk 13,11; Lk 12,12). Apg 4,8 illustriert, wie diese Verheißung sich erfüllt. Vgl. 1Petr 4,14 (eine Sachparallele zu Mt 5,11ff par. Lk 6,22f).

*Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch,  
indem ihr einander belehrt und ermahnt in aller Weisheit  
und Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und geistliche  
Lieder singt;  
denn ihr seid in Gottes Gnade.*

Subjekt ist das „Wort Christi“ – das Wort, das nicht nur von Christus handelt, sondern das Christus selbst spricht und ist.<sup>76</sup> Der spirituelle Reichtum, den dieses Wort begründet, äußert sich in der Lehre und im Ethos – wie aber auch in der Liturgie. Die „Psalmen, Hymnen und ... Lieder“ werden „Gott“ gesungen, ihm zur Ehre und ihm zum Dank (vgl. 3,17). Sie werden „im Herzen“ gesungen, dem zentralen Organ der Gottesliebe. Es sind aber „geistliche“ Lieder, die gesungen werden, nicht eigentlich im Blick auf die Intention, sondern die Inspiration der Sänger.

Das erhellt die Parallele im Epheserbrief. Sie geht einen weiteren Schritt hin zu trinitarischem Beten (5,18ff):

<sup>18</sup>... *lasst euch im Geist erfüllen.*

<sup>19</sup>*indem ihr miteinander Psalmen und Lobgesänge und geistliche Lieder sprecht,*

*in eurem Herzen dem Herrn singt und jauchzt,*

<sup>20</sup>*und allezeit für alles Gott, dem Vater dankt im Namen unseres Herrn Jesus Christus.*

Wie nach Kol 3,16 die Lieder explizit an Gott gerichtet sind, wenden sie sich nach Eph 5,19 an den Kyrios, womit Gott gemeint ist. Der Geist ist es, der die Herzen der Glaubenden erfüllt, so dass sie singen und spielen; ihr Lob gilt Christus, dem Herrn; aber dieser Lobgesang ist letztlich Dank an Gott, ausgesprochen „im Namen“ Jesu Christi, nämlich als Christen, die sich vom Christus prägen lassen.

Die – neben Johannes – reichste Gebetstheologie und –praxis im Zeichen des Pneuma hat Paulus. Im Schluss des Römerbriefes, den er in Sorge um das Schicksal der Kollekte und seinen weiteren Missionsweg geschrieben hat, bittet er die Gemeinde, der er sich mit seinem Brief vorgestellt hat, um ihre Fürbitte (Röm 15,30):

*Ich bitte euch durch unseren Herrn Jesus Christus  
und durch die Liebe des Geistes:*

*kämpft mit mir, indem ihr für mich zu Gott betet.*

<sup>76</sup> Betont von H. Hübner, An die Kolosser (HNT 12), Tübingen 1997, 107f.

Der trinitarische Ton klingt wie nebenbei auf, hat aber einen guten Sinn.<sup>77</sup> Die Gebete des Apostels und der Gemeinde richten sich an Gott. Aber die Bitte um die Fürbitte äußert er „durch“ Jesus Christus und „durch die Liebe des Geistes“, d. h. durch den Geist, der Liebe wirkt (Röm 5,5ff)<sup>78</sup>. Der Kyrios und das Pneuma vermitteln die Gebetsgemeinschaft zwischen den Römern und dem Apostel, an der Paulus in einer für ihn äußerst schwierigen Situation zutiefst gelegen ist. Die Patrozentrik des Kyrios wie des Pneuma, die Paulus im Briefcorpus stark nachgezeichnet hatte, sind vorausgesetzt und wirken sich aus. Die Bitte des Apostels teilt sich der Fürbitte der Römer mit. Wenn sie der Bitte entsprechen, die der Apostel „durch“ Jesus Christus und den Geist äußert, dann wird auch ihre Fürbitte durch den Kyrios und das Pneuma an Gott gerichtet. Damit ist *en passant* eine Grundorientierung christlichen Fürbittgebets gegeben.

Zuvor hat Paulus im Römerbrief die gegenwärtige Wirkung der Rechtfertigung, die den Unterschied zum früheren Leben der Juden wie der Heiden ausmacht, nicht nur unter ethischem, sondern auch spirituellem Gesichtspunkt markiert. Auf dem Höhepunkt seiner Gnadentheologie führt er zurück zu den Wurzeln Jesu. Nach Röm 8,15 haben die Glaubenden den „Geist der Sohnschaft“ empfangen, in dem sie rufen „Abba, Vater“ (vgl. Gal 4,6). Dass Paulus das Vaterunser im Sinn hat, lässt sich nicht beweisen. Aber sicher hat er die aramäische Gottesanrede Jesu selbst im Ohr. Er weiß, wie sich unter den Bedingungen der Auferweckung auf dieser Basis das Gottesverhältnis der Glaubenden gestaltet. Sie partizipieren an der Gottessohnschaft Jesu Christi selbst – vollendet im Reich Gottes, vorweggenommen bereits hier und jetzt. Die Freiheit der Kinder Gottes, die aus der Rechtfertigung folgt, artikuliert sich im Gebet, das Gott – mit dem Wort des Gottessohnes Jesus – als „Abba“ anzureden weiß und wagt. Dies aber ist eine Wirkung des Geistes, der den Gerechtfertigten zuteil geworden ist. Ohne Pneumatologie bliebe das Christusgeschehen den Glaubenden äußerlich. Ihr eigenes Gebet wird es durch den Geist. Der etwas frühere Galaterbrief sagt ausdrücklich, dass es dieser Geist ist, der von Gott in unser Herz gesandte „Geist seines Sohnes“, der ruft: „Abba, Vater“ (4,6; vgl. Röm 8,26). Dies ist die Mitte christlicher Liturgie. Sie kommt erst im Horizont neutestamentlicher Trinitätstheologie voll heraus.

---

<sup>77</sup> Die Kommentatoren bemerken ihn kaum. Im christologischen Rückverweis erkennen sie die Anrufung einer Autorität „im Namen von ...“; so E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK IV), Göttingen 2003, 401; aber passt das zur zweiten Wendung?

<sup>78</sup> Es handelt sich um einen *Genitivus subjectivus*; vgl. Lohse, *Der Brief an die Römer* (s. Anm. 77), 401.

## 7. Liturgische Konkretionen

Was die dogmatische Trinitätstheologie reflektiert, ist in der Heiligen Schrift so grundgelegt, dass die Wirklichkeit, die sie auf den Begriff bringt, primär in der Liturgie zum Ausdruck kommt und vorzüglich im Gebet erfahren wird. Gegenstand theologischer Reflexion ist das Bekenntnis zum dreieinen Gott um der Klarheit der Glaubenssprache willen.

Im Blick auf die Liturgie und ihre Wissenschaft sind die neutestamentlichen Zeugnisse *erstens* ein Plädoyer, die Gebete zu Christus und die Bitten an den Heiligen Geist in einen patrozentrischen Kontext zu stellen und dadurch theologisch zu präzisieren. Unter dieser Rücksicht wird weder das Kyrieelleison, in dem die Rufe der Kranken nach Heilung aufgehoben sind, noch das *Veni Sancte Spiritu* obsolet. Christen können wie Stephanus und Paulus Fürbitten an Jesus Christus, den erhöhten Herrn, richten und wie in der himmlischen Liturgie, die der Seher Johannes schaut, den Kyrios Jesus Christus preisen. Aber es wird die Klarheit des Betens fördern, die Patrozentrik des Erhöhten und den Ausgang des Geistes vom Vater deutlich zu machen; dies muss nicht in jedem einzelnen Gebet explizit geschehen, aber im liturgischen Gebet insgesamt klar genug sein. Die Pfingstsequenz ist von klassischer Klarheit; in den Kyrierufen kann auf geeignete Christus-Aussagen, in den Fürbitten auf eine theozentrische Ein- und Ausleitung und die regelmäßige Erwähnung des Geistes geachtet werden. Von den wenigen in der Eucharistiefeyer der vatikanischen Liturgie verbliebenen Christusanreden ist das Tagesgebet zu Fronleichnam wegen der Schlusswendung „der du in der Einheit des Heiligen Geistes mit Gott dem Vater lebst und herrschest in alle Ewigkeit“ am deutlichsten (wiewohl der Akzent von 1Kor 15,28 fehlt). Vorbildlich sind die Jesus-Litanei (GL 765) und, aufgrund der Schriftlesungen, die Andacht zum Heiligen Geist (GL 778).<sup>79</sup>

*Zweitens* ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, den „Geist nicht auszulöschen“ (1Thess 5,19). Unter dieser Rücksicht ist die Betonung der Epiklese im Hochgebet, das an den Vater gerichtet ist und des Sohnes gedenkt, ein echter Fortschritt der vatikanischen Liturgie gegenüber der tridentinischen Messe, nämlich eine Rückkehr zu den Quellen. Erst dadurch gewinnt der

---

<sup>79</sup> Umgekehrt muss im „Gloria in der Osterzeit“ (GL 856–Eigenteil Münster) die dritte Strophe „... Deine Gottheit wir bekennen, Heiligste Dreifaltigkeit, / Vater, Geist und Sohn beisammen, / immer sei gepriesen. Amen. / Euch sei Ehre, Gloria, / Gloria, / Gloria, / Gloria, / jetzt und ewig Gloria!“ unbedingt geändert werden in „... Dir sei Ehre ...“.

Abschluss des Hochgebetes seinen vollen trinitarischen Klang. Die geläufige Gebetsformel zum Abschluss „durch Jesus Christus, unseren Herrn und Gott“, würde in Gebeten, die an den Vater gerichtet sind, aus Gründen der sprachlichen Klarheit – die sachliche Berechtigung der Gottesprädikation für den Auferstandenen steht wegen Joh 20,28 außer Frage – wohl besser beim Kyrios bleiben, dafür aber den vollen pneumatischen Schlussakkord anklingen lassen: „der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit“. Bislang ist bei den Gebetsreden Gottes in den Attributen und Prädikaten vom fruchtbaren Wortfeld der Pneumatologie und der mit ihr verbundenen Weisheitstheologie zu wenig geerntet worden. Gott ist nicht nur allmächtig und allgütig, sondern auch allwissend und allweise. Die Namen-Gottes-Litanei (GL 763) stellt einen reichen Wortschatz aus der Sprache der Bibel bereit.

*Drittens* ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, wo immer die Gebete an „Gott“ gerichtet werden, nicht unklar werden zu lassen, dass es keinen anderen Gott gibt als den dreieinen. Als problematisch muss es deshalb erscheinen, wenn in vielen Tagesgebeten (auch im Gotteslob 354.2) die Bitte zwar an „Gott“ gerichtet wird, dann aber unvermittelt, als sei nur der „Vater“ gemeint, von „deinem Sohn“ die Rede ist, um dann, weiter ohne Erwähnung des Vaters, mit „durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott“ abzuschließen. Klarer ist es, zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist zu beten.

*Viertens* ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, die innertrinitarische Dynamik zum Ausdruck zu bringen. Die trinitarischen Formeln der Liturgie sind meist als Parataxen formuliert. Das ist in der Regel die präziseste Form. In der Taufformel Mt 28,19 steht der *eine* Name voran, so auch im Kreuzzeichen; der Segen am Schluss der Eucharistiefeier beginnt: „Es segne euch der allmächtige Gott ...“. Wenn dann das „der Vater und der Sohn und der Heilige Geist“ folgt, ist in denkbar größter Klarheit und Einfachheit das Geheimnis der Trinität ausgedrückt. Wo aber die Parataxe für sich allein steht, so beim *Gloria Patri*, das die christliche Positionierung des Psalmgebetes im christlichen Gottesdienst vornimmt, würde die Einheit Gottes vielleicht noch deutlicher, wenn die Doxologie „Ehre dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“ wie in der Abtei Hagia Maria Zion weitergeführt würde: „... dem einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“. Umgekehrt würde die innertrinitarische Dynamik klarer, wenn in Segensformeln, die – ohne ausdrückliche Nennung des einen Gottes – nur vom Vater, Sohn und Geist reden, statt des einfachen

„und“ gesagt würde: „Es segne uns der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“.

*Fünftens* ist die neutestamentliche Trinitätstheologie ein Plädoyer, die Stellung Jesu Christi im Gebet, die *Josef Andreas Jungmann*<sup>80</sup> beschrieben hat, genau zu würdigen. Es macht, sucht man die Nähe von Paulus und Johannes, einen Unterschied, ob „durch ihn, mit ihm und „in ihm“ gebet wird oder nur unter Berufung auf ihn, in Anspruchnahme seiner Autorität, in gehorsamer Erfüllung seiner Weisung gebetet wird; den Unterschied macht die vitale Auferweckungstheologie des Neuen Testaments, die immer zugleich theozentrische Geist-Christologie ist.

Weitaus am wichtigsten ist aber *sechstens* die neutestamentliche Trinitätstheologie mehr als nur ein Plädoyer, nämlich eine Vorgabe, den Gottesdienst, sakramental oder nicht, weit über den Dreifaltigkeitssonntag hinaus nicht nur als Auffrischung des Trinitätsglaubens zu feiern, sondern als Vergegenwärtigung des innersten Glaubensgeheimnisses und der äußersten Glaubenswirklichkeit, des Geheimnisses des dreieinen Gottes selbst. Die Begrüßung der Gemeinde mit dem Kreuzzeichen, das an die Taufe erinnert, und mit den Worten des Apostels 2Kor 13,13 ist der beste Anfang.

---

<sup>80</sup> Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Photomech. Neudruck von Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 7–8 des Verfassers (LQ 19/20), Münster <sup>2</sup>1962.