

Handlungsfelder der Trinität

Erik Petersons Impulse
für das nachpetersonsche Zeitalter

THOMAS RUSTER

Mehr noch als Karl Rahners berühmtes Diktum, die Christen seien „bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe nur ‚Monotheisten‘“,¹ belegt der Umstand, dass die Trinität im Kirchenlied der Gegenwart so gut wie gar nicht vorkommt, den Bedeutungsverlust des Bekenntnisses zum dreifaltigen Gott. Ansgar Franz hat den Bestand der ca. 50 000 *Neuen Geistlichen Lieder* (eingegrenzt auf die Entstehung nach 1963) auf das Vorkommen des Themas Trinität untersucht.² Das Ergebnis gibt zu denken. Unter den 1371 Liedern, die in den meistverbreiteten Sammlungen enthalten sind, sind es nur zwischen 1,3 und 0,8%, die das Thema Trinität aufnehmen; die meisten davon bloß formelhaft. Nur zwei Lieder hat Franz ausmachen können, die die Dreieinigkeit gehaltvoll thematisieren („Gott, den wir suchen“ und „Wir bekennen dich“). Sie kommen jeweils nur in einer Liedsammlung vor, sind also wenig verbreitet. Von den 24 Liedern, die in allen Sammlungen vorkommen und somit als diejenigen gelten können, die am meisten gesungen werden, geht keines auf die Trinität ein. Franz bemerkt, dass die Trinität auch da nicht zur Sprache kommt, wo es vom Anlass her zu erwarten ist, z. B. bei der Taufe. Stattdessen findet man neue Formen der Trinität oder Quaternität, etwa in der Anrufung zu „Gott-Vater“, „Gott-Mutter“ und dann zum „Lebensgott“ oder in der Reihung „guter Vater“, „gute Schwester“, „gute Mutter“ und „guter Bruder“. Die Dreieinigkeit Gottes ist aus dem geistlichen Lied der Gegenwart und damit auch aus der Frömmigkeit, die in diesen Liedern ihren Ausdruck findet, praktisch verschwunden. Entsprechende Beobachtungen zur Sakramentenkatechese und zum schulischen Religionsunterricht könnten den Befund sicherlich bestätigen. Mit Blick auf das Liedgut in den

¹ K. RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* Bd. II, Einsiedeln 1967, 317–401, 319.

² Vgl. A. FRANZ, Die Dreieinigkeit im Kirchenlied der Gegenwart, in: G. Groen/B. Kranemann (Hg.), *Liturgie und Trinität*, Freiburg i. Br. 2008 (QD 229), 263–284.

kirchlichen Gesangbüchern „Gotteslob“ und „Evangelisches Gesangbuch“ sieht es übrigens nicht viel besser aus, folgt man weiter der Untersuchung von Franz. Abgesehen von Liedern älteren Datums ist das Ergebnis für das Kirchenliedschaffen des 20. Jahrhunderts überwiegend negativ. Franz filtert nur zwei Lieder heraus, die in neuerer Zeit das Thema Dreieinigkeit eigenständig entfaltet haben: „Dreifaltiger verborgener Gott“ von Friedrich Dörr (1969; GL 279) und „Nun sich das Herz von allem löste“ von Jochen Klepper (1941; EG 532). Kleppers Lied beeindruckt theologisch und geistlich am meisten. Es ist in „der Konfrontation zwischen dem Grauen der Gegenwart und dem Gebetswort der Psalmen entstanden“³. Der evangelische Dichtertheologe verfasste es unter dem Eindruck der drohenden Deportation seiner jüdischen Stieftochter Renate. Mit Klepper sind wir im petersonschen Zeitalter angekommen, von dem im Folgenden die Rede sein soll.

Sich in der Frage, wie theologisch anzusetzen ist, um ein gänzlich Verschwinden des Bekenntnisses zum dreieinigen Gott aus dem christlichen Glauben und damit dessen Verschwinden selbst zu verhindern, an Peterson zu wenden, liegt nahe. Denn Peterson hat mit seinem Monotheismus-Traktat von 1935 eine große, vielleicht die einzige größere Debatte zur Trinitätsfrage im 20. Jahrhundert ausgelöst. Keinem der Neuansätze in der trinitarischen Theologie aus der Zeit nach Peterson (Moltmann, Kasper, Greshake, Forte, Boff sind hier mindestens zu nennen) ist dies gelungen. Ich nehme also Peterson als einen erwiesenen Revitalisierer der Trinitätsthematik in Anspruch. Er führte die Trinitätstheologie aus dem binnentheologischen Bereich hinaus und versetzte sie in das Handlungsfeld Politik. Dass er damit so große Resonanz gefunden hat, ist auch auf den Kontext zurückzuführen, in dem sein Beitrag steht.⁴ Seine These, mit der Trinitätstheologie sei grundsätzlich der Bruch mit einer politischen Theologie – einer Inanspruchnahme Gottes für die Legitimation politischer Macht – vollzogen, bezog ihre Brisanz aus der unausgesprochenen Parallelisierung zwischen dem römischen Imperium und dem totalitären Nazi-Regime. Peterson erkannte, um mit dem II. Vatikanum zu sprechen, die Zeichen der Zeit und legte sie im Lichte des Evangeliums aus.⁵ Dies wird, wenn es gelingt, offenbar mit Resonanz be-

³ Ebd. 280.

⁴ Vgl. B. NICHTWEISS, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg i. Br./ Basel/Wien 1992, 722–830; MICHELE NICOLETTI, Erik Peterson und Carl Schmitt: Wiederaufnahme einer Debatte; CHRISTOPH SCHMIDT, Die Rückkehr des Katechon. Giorgio Agamben contra Erik Peterson; beide Beiträge in: G. Caronello (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012.

⁵ *Gaudium et spes* 4,1. – Keiner der Beiträge des Bandes *Glaubensverkündigung im Horizont der Zeichen der Zeit*, hg. von Chr. Böttigheimer und F. Bruckmann, Freiburg i. Br. 2012, sieht sich veranlasst, die Trinitätstheologie zur Deutung der Zeichen der Zeit heranzuziehen.

lohnt. Jochen Kleppers Lied, das den dreifaltigen Gott angesichts der akuten politischen Bedrohung anruft, gehört dieser Zeit an. Doch die Zeiten, in denen man sich theologisch gegen politischen Totalitarismus zu wehren hatte, sind vorüber. Unsere Gesellschaft hat andere Probleme. Christoph Theobald spricht diesbezüglich zutreffend vom Ende des Petersonschen Zeitalters in der Trinitätstheologie.⁶ Ist Peterson damit ganz abgetan? Ich glaube bei ihm Elemente entdeckt zu haben, die als Petersonsche Impulse im nachpetersonschen Zeitalter gelten können. Grundlegend ist dabei die Beobachtung, dass die Bedeutung der Trinitätslehre nicht schon im orthodoxen Bekenntnis des Glaubens, im richtigen Gottesbegriff liegt, sondern sich erst in bestimmten Handlungsfeldern erschließt. Das kann man von Peterson lernen, der die Trinität erfolgreich für das Handlungsfeld Politik aktualisiert hat. Welche Handlungsfelder gibt es heute, in denen der trinitarische Glaube zum Zuge kommen und sich bewähren kann? Das wird die Leitfrage des folgenden Beitrags sein.

In einem ersten Schritt werde ich Petersons Begegnung mit der klassischen Trinitätstheologie schildern, die im Rahmen seiner Vorlesung über Thomas von Aquin (1923/24) stattgefunden hat (1). Petersons eigene Zugänge zur Thematik sind bereits in *Heis Theos* zu entdecken (2). Das Thema erscheint hier im Schnittpunkt von kirchlicher Öffentlichkeit, Liturgie und der Abwehr des Bösen (Exorzismus). Von daher ist der Monotheismus-Traktat noch einmal neu durchzumustern (3). Lässt er sich über die politische Thematik hinaus auch allgemeiner auf die christliche Haltung zur Macht bzw. zu den Mächten beziehen? Theobalds Überlegungen über Größe und Grenze des petersonschen Zeitalters in der Trinitätslehre und seine Ansätze zu einer trinitarischen „style“ (4) sollen die Vorlage geben für die Erkundung von trinitarischen Handlungsfeldern (5), in denen sich Christen heute zu erkennen geben und ihren Glauben bewähren können.

1. Petersons Lektüre der Trinitätslehre des Thomas von Aquin

Peterson hielt 1923/24 in Göttingen eine einstündige Vorlesung über Thomas von Aquin. Dass er sich dieser Thematik, auf die er von seinen bisherigen Studien her wenig vorbereitet war, zuwandte, ist Ausdruck seines Interesses an der katholischen Theologie und allgemein seines Hingezogenseins zum Katholizismus in jenen Jahren. Er hoffte, in Thomas den authentischen Ver-

⁶ CHR. THEOBALD, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007, 745: „[...] sortir de l'âge pétersonien de la théologie trinitaire“.

treter der katholischen Lehre anzutreffen. Eingestandenermaßen gelang es ihm nicht, sich gründlich in die Originaltexte des Thomas einzuarbeiten. Etwa die Hälfte des Vorlesungsmanuskripts besteht aus Exzerpten der Sekundärliteratur (Werner, Diekamp, Scheeben u.a.). Umso aussagekräftiger sind seine Kommentare. Sie geben den Eindruck wieder, den Peterson bei der Erstbegegnung mit der katholischen Theologie hatte.⁷ Im Falle der Trinitätstheologie ist dieser Eindruck offenbar eine Enttäuschung. Er fand bei Thomas nicht, was er suchte. Dass Peterson dann trinitätstheologisch eigene Wege ging, ist in der Thomas-Vorlesung bereits angelegt.

Die Vorlesung über „Das Mysterium der Trinität“ setzt mit einer starken, emphatischen Betonung der Unbegreiflichkeit dieses Glaubensgeheimnisses an.⁸ Es ist der Vernunft unzugänglich. Es „ragt über alle Vernunft des Menschen hinaus“ (117); selbst wo jemand es sich im Herzen vertraut gemacht hat, ist es ihm doch nicht möglich, es auch nur nachträglich als „denknotwendige Wahrheit“ zu beweisen (ebd.). Und doch ist die Vernunft nichts ohne das Wissen um die Trinität. „[W]as wäre die Vernunft, ja die ganze Metaphysik ohne die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses? Würde die Philosophie dann etwas anderes als gröblichste Missachtung und Vernehrung Gottes hervorbringen?“ (ebd.). Das Übervernünftige der Trinität muss für Peterson gerade um der Ehre Gottes willen gewahrt bleiben. Bei Thomas stößt er aber dann auf einen Erklärungsansatz, der, sicher auch im Wissen um die letzte Unzugänglichkeit dieses Geheimnisses, der Vernunft-erkenntnis so viel Raum gibt wie irgend möglich. Die Trinität, so Thomas kurz gefasst, ist aus dem Erkennen und dem Willen Gottes zu erklären. So wie bei jedem Erkennen ein Hervorgang (*processio*) des Begriffs der erkannten Wirklichkeit im Geist des Erkennenden stattfindet, bevor sich die Erkenntnis als gesprochenes Wort äußert, so auch bei Gott. Der Unterschied zu den verstandhaften Geschöpfen besteht nur darin, dass die Erkenntnis Gottes sich nicht prozesshaft und unvollkommen vollzieht. Gott erkennt alles in einem, erkennt letztlich sich selbst als höchsten Erkenntnisgegenstand, ist damit zugleich der Erkennende und das Erkannte, also Vater und Sohn; die Einheit des Wesens wird durch den Unterschied der Relationen Erkennen und Erkanntwerden nicht aufgehoben. Und entsprechend verhält es sich beim göttlichen Willen, der auf die Relation der Liebe, den Heiligen Geist, zuläuft. Das Wort Gottes ist Selbsterkenntnis, der Geist Selbstliebe.⁹ Für Thomas ist es gerade die Vernunft, die die nächste Analogie zur Trinität

⁷ Vgl. die Einleitung von B. NICHTWEISS zur Thomas-Vorlesung in: E. PETERSON, *Theologie und Theologien*, Ausgewählte Schriften 9/1, hg. von B. Nichtweiß, Würzburg 2009, XXIX-XXXVI.

⁸ Zum Folgenden vgl. PETERSON, AS 9/1, 117 ff. Seitenangaben im Text.

⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, 27, 1 und 3.

hergibt. Gegenüber der menschlichen oder auch engelischen Erkenntnis liegt bei Gott nur eine graduelle Steigerung vor, die zwar als solche dem Denken unvollziehbar ist, jedoch in Analogie zum Erkenntnisbegriff leicht begriffen werden kann. Hat man den Begriff eines vollkommenen Wesens, das alle Möglichkeiten immer schon aktuiert (*actus purus*), dann ist damit eigentlich auch die Trinität als „denknotwendige Wahrheit“ gegeben. Indem Peterson diese Zusammenhänge referiert,¹⁰ wird er sich der Spannung zu seinem eigenen Zugang zunehmend bewusst. Die schlechthinnige Übervernünftigkeit des Mysteriums ist aus Thomas jedenfalls nicht zu belegen. Ziemlich unvermittelt schließt Peterson diesen Abschnitt mit einer Sequenz des Adam von St. Victor (gest. 1146) ab, springt also in eine theologische Epoche zurück, die Thomas mit seiner rationalen Theologie überwinden wollte:

„Diese Personen können nicht durch den menschlichen Verstand begriffen werden, auch nicht ihre Unterscheidung voneinander. [...] Würdig über die Personen zu sprechen, überschreitet die Kraft des Verstandes [...] ich bekenne, es nicht zu wissen, aber mit nicht zweifelndem Glauben“ (124, Übersetzung B. Nichtweiß).

Die folgende Vorlesungsstunde ist Petersons Kommentar zu diesem widersprüchlichen Befund gewidmet. Man bemerkt sein Schwanken. Wieder betont er zunächst die Erhabenheit des Mysteriums und wendet diese gegen die moderne protestantische Theologie. Anders als man es „unter dem unheilvollen Einfluss eines Schleiermacher“ (126) will, ist die Trinität nicht aus dem Menschlich-Personalen zu erschließen. „Alle freche Anmaßung des Menschen [wird] niedergeschlagen“, nur so „bekommt die ganze Dogmatik eine erhabene Objektivität“ (127). Auch die Lehre von den *vestigia trinitatis* weist Peterson zurück.¹¹ Die Trinitätslehre hat die „Distanzierung Gottes gegenüber dem Menschen“ zu bekunden, die „mit jeder trinitarischen Person zunimmt“ (ebd.). Die Erwartungen, die Peterson an die katholische Theologie hat, sind deutlich; sie werden durch Thomas nicht erfüllt. Aber über diesen hat er ja in der Vorlesung zu reden. So lässt er sich im Weiteren doch auf Überlegungen über die Strukturähnlichkeit von göttlicher und menschlicher Gemeinschaft ein. Die Trinität könne als Lebensgesetz von Gemeinschaft in Anspruch genommen werden, indem sie das rechte Verhältnis von „Einswerden und Abstandhalten“ (129) demonstriere. Insofern

¹⁰ Im Anschluss an KARL WERNER, *Thomas von Aquino*, Bd. 2, Regensburg 1859, wie B. Nichtweiß bemerkt, vgl. AS 9/1, 118. An einem gewissen Punkt, nämlich bei der Lehre von den Appropriationen, bricht Peterson das Thomas-Referat ab; sie scheint ihn nicht mehr zu interessieren.

¹¹ Hierin dem späteren Barth vergleichbar, der ja zu den Zuhörern der Göttinger Vorlesung gehörte. Vgl. K. BARTH, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1955 (KD I), 353–366.

ist die Menschengemeinschaft nun doch als ein „vestigium trinitatis“ zu bezeichnen. Aber kaum ausgesprochen, widerruft Peterson den von ihm selbst gelegten Zugang. Er habe seinen Hörern „rein psychologische Erkenntnisse zumuten [müssen], da ich kein anderes Mittel sah, Ihnen die hier im Trinitätsdogma vorliegende Realität einigermaßen anschaulich zu machen“ (132). Es dürfe aber keinesfalls der Eindruck entstehen, dass „ästhetische oder idealische Motive zur Begründung des Dogmas herangezogen werden“ (ebd.). Das Dogma habe einen rein theologischen Sinn, „und das heißt immer: es will den Menschen *verwunden*“ (ebd., Hervorh. Th. R.). Mit der Rede vom ‚Verwunden‘ findet Peterson eine dialektische Volte, um die Differenz zwischen seinen Erwartungen (Erhabenheit) und dem Befund bei Thomas (Vernünftigkeit) zusammenzuhalten. Gemeint ist: Die katholische Lehre führt die Wahrheiten des Glaubens an die Vernunft heran, um den Menschen dann dabei zu behaften und ihm das Versagen seiner Vernunft vorzuhalten – so wie bei der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis, die dem Menschen diese zugesteht, um ihn dann bei seinem Unglauben zu fangen und auf das Gericht zu verweisen. Diesen „ungeheuren Mut“, diese „ungeheure Verschlagenheit“ der Dogmatik glaubt Peterson dann auch bei der Trinitätslehre entdecken zu können.¹²

Fazit: Mit der Tradition der sogenannten psychologischen Trinitätslehre, wie sie von Augustinus an über Thomas die katholische Trinitätstheologie prägte, kann Peterson sich nicht anfreunden. Der Ansatz bei den psychischen Vorgängen (Erkennen, Lieben) als Analogien für die Dreieinigkeit scheint ihm die Erhabenheit der Trinität und damit die Ehre Gottes zu verletzen. Es wird deutlich, dass Peterson den Weg der Tradition in diesem Punkt nicht weitergehen wird. Tatsächlich ist er, soweit ersichtlich, später nie mehr darauf zurückgekommen. Ihm schwebt vor, die Trinität als Gegenüber zur menschlichen Erfahrung zu positionieren. Die Themen Trinität und Gericht stehen eng beieinander. Der Trinitätslehre misst er eine kritische Funktion zu, wie er sie später im Monotheismus-Traktat auf dem politischen Gebiet entfalten wird; bei Thomas ist davon nichts zu merken. Sachlich steht er der „dialektischen Theologie“ eines Karl Barth nahe. So etwas lag damals offenbar in der Luft, nachdem sich die menschliche Vernunft im Krieg so gründlich blamiert hatte. Peterson will dieses Dialektische im Raum des Katholischen aufspüren.

An zwei Stellen wird bereits in der Thomas-Vorlesung erkennbar, welche neuen Wege Peterson trinitätstheologisch gehen wird. Zum einen ist da der Umstand, dass er die Ausführungen über die Trinität durch einen Abschnitt über „Das unsichtbare Geisterreich“ unterbricht (132 ff.). Von der Thomas-Lektüre her ist dies keineswegs nahegelegt. Peterson kommt hier auf eines

¹² Vgl. AS 9/1, 98. Ich folge einem Hinweis von B. Nichtweiß.

seiner Lieblingsthemen zu sprechen, das im 1925 veröffentlichten Aufsatz *Der Lobgesang der Engel und mystische Lobpreis* seinen ersten literarischen Niederschlag finden sollte und später im *Buch von den Engeln* (1935) weitergeführt wurde. Engel sind dem Menschen überlegenene, machtvolle Wesen mit Verstand und Willen, so führt er in der Thomas-Vorlesung aus. Ihre Existenz – und darin sind auch die gefallenen Engel eingeschlossen – ist in Rechnung zu stellen, wenn man angemessen von Gott reden will. Wenn es machtvolle Wesen gibt, auch in Gestalt der biblisch so genannten Mächte und Gewalten, dann ist die Frage, wie mit dieser Macht umzugehen ist und wie ihr eine Grenze gesetzt werden kann. Das ist der Punkt, an dem Peterson die Mächte-Lehre wieder mit der Trinitätsthematik verknüpft. „Das Trinitätsdogma wird nur so lange lebendig bleiben, als der Begriff der Übernatur lebendig ist“ (139). Das Übernatürliche ist als Gegenbegriff zu allem Geschaffenen, zu Erde und Himmel aufzufassen. „Die Geister aber gehören in ihrem letzten Wesen zum Himmel“ (153). Die Rede von der Trinität ist dann auf die Art zu beziehen, wie Gott der Macht der Geister begegnet, wie er als der „Herr aller Mächte und Gewalten“ angerufen werden kann.¹³ Der menschliche Sinn der Trinitätslehre liegt darin, dass sie ausführt, wie Menschen an dem übernatürlichen Leben Gottes Anteil gewinnen können (vgl. 147–149). Sie wären damit zugleich gegenüber den Engeln und den Mächten und Gewalten in ein rechtes Verhältnis gesetzt. Doch muss Peterson das Thema im Rahmen der Thomas-Vorlesung bald wieder verlassen; es ist ihm bewusst, damit in eine Richtung gedeutet zu haben, „die von der Theologie der Gegenwart vollkommen vernachlässigt wird“ (153).

Aus diesen wenigen Bemerkungen Petersons lässt sich erkennen, dass er das Trinitätsthema in Richtung einer Theologie der Macht weiter bearbeiten wird. Gegenüber der Tradition ist dies etwas Neues, denn diese behandelte die Frage nach der Macht und im Besonderen nach der Macht Gottes im Traktat *De Deo uno*, in der Regel als letzte Frage vor dem Einsatz des Trinitätstraktats. Peterson steht an, die Trinitätstheologie machttheologisch zu entfalten. Dazu ist zu bemerken, dass eine spezielle Sensibilität für die Machtthematik etwas ist, das Petersons Schriften vom Anfang der 20er Jahre auszeichnet. Beispielhaft sei nur verwiesen auf die Vorlesung *Geschichte und Theologie der evangelischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*, die er vertretungsweise 1921 in Göttingen zu halten hatte.¹⁴ Nicht in allen Punkten erweist er sich hier als historisch völlig sicher. Sein Kompass aber, mit dem er das Material durchforschte, war die Frage nach der Macht. Der Geist der

¹³ Vgl. zu Petersons Mächte-Theologie TH. RUSTER, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Ostfildern 2005, 20–22 und 160–170.

¹⁴ AS 9/1, 360ff.

Neuzeit will Macht ausüben und beherrschen, so liest man, er benutzt dazu Wissenschaft, Kultur und Technik und sucht dadurch seine Überlegenheit gegenüber jeder religiösen Kultur zu erweisen; eine gläubige Betrachtung der Geschichte wird aber die Vergeblichkeit all dessen im Nu durchschauen (vgl. 369). Auf der anderen Seite beklagt Peterson immer wieder, dass sich die Kirche gegenüber den Zeitsünden als ohnmächtig erweist. Die gesellschaftlichen Zustände erwiesen sich als stärker als die Macht des Evangeliums. „[D]iese traurige Ohnmacht der Kirche“ hat sich „bis auf den heutigen Tag verschleppt“ (365), weswegen wir vor allem eines aus der Geschichte der protestantischen Kirchen lernen können, nämlich „dass wir mit aller Macht für die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche einzutreten haben“ (366). Man muss diese Sensibilität für die Dimension der Macht im Auge behalten, um Petersons Beitrag zur Trinitätslehre würdigen zu können.

Der andere Punkt, an dem Petersons Neuansatz sich bereits in der Thomas-Vorlesung abzeichnet, liegt in dem Verweis auf die Beziehung von Trinität und Liturgie. Im Zusammenhang ist immer zu erkennen, dass Peterson unter der spröden Formelhaftigkeit der klassischen Lehre leidet. Demgegenüber zeigt die liturgische Sprache, „die ihr Gesetz aus dem trinitarischen Leben Gottes empfangen hat“ (128), konkrete Lebensfülle, wie Peterson etwa im Blick auf die Doxologie *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* ausführt: „Fühlen Sie denn nicht durch diese Klangfülle schon eine rhythmische Bewegtheit und Lebensfülle heraus [...]?“ (ebd.).¹⁵ Die trinitarischen Formeln haben sich diesen rhythmisch bewegten Ausdruck aus „ihrer inneren Lebendigkeit“ selbst erschaffen (ebd.). Etwas genauer bekommen wir die zunächst noch sehr enthusiastisch klingenden Hinweise auf die Verknüpfung von Trinität und Liturgie im Zusammenhang der Ausführungen über das Geisterreich geboten. „Liturgische Gebete, Exorzismusgebete“ (151) sind sorgfältig zu untersuchen, denn sie sagen etwas darüber, wie sich Gott bzw. Christus gegenüber den verschiedenen Welten, mit denen man es im christlichen Weltbild zu tun hat, konkret verhalten. Exorzismusgebete haben etwas damit zu tun, wie Christus den Dämonen gegenübersteht, und das ist eine Dimension seiner Wirksamkeit, die, biblisch reich bezeugt, nur in der Liturgie und nicht in der Trinitätstheologie zur Sprache kommt. Das Handlungsfeld ‚Abwehr des Bösen‘, das Peterson an dieser Stelle für die Trinitätstheologie andeutungsweise erschließt, ist mit seiner Mächte-Sensibilität eng verbunden. Ich zweifle nicht daran, dass er dabei von seinen Studien zur Heis-Theos-Formel inspiriert worden ist.

¹⁵ Mit der Fortsetzung: „... der gegenüber etwa eine jüdische Benediktion wie ein armseliger Schrei ertönt.“

2. Trinitarische Elemente in „Heis Theos“

Petersons Untersuchungen zu Gebrauch und Funktion der Heis-Theos-Formel führen uns tief in das religiöse Umfeld des frühen Christentums hinein. Die Anrufung des *einen Gottes* kam nicht nur und nicht zuerst bei Christen vor, sondern war auch unter Heiden und Juden verbreitet. Auf keinen Fall ist sie als Bekenntnis zum Monotheismus misszuverstehen. Der *eine Gott* ist der jetzt relevante, der wirkmächtige Gott, dessen Macht man erfahren hatte. In der iranisch-chaldäischen Theologie kann die Heis-Theos-Formel mit der Vorstellung des viereinigen Gottes zusammen bestehen: Der *eine Gott* zeigt sich in vier Gottheiten, entsprechend den vier Jahreszeiten oder Elementen oder Weltzeitaltern, wobei der vierte Gott wieder in den ersten übergeht wie der Winter in den Frühling; dieser ist dann der *eine Gott*.¹⁶ Im christlichen Bereich wird die Heis-Theos-Formel oft trinitarisch erweitert: ein Gott – ein Jesus Christus – ein Heiliger Geist. Auch daraus ist kein Bekenntnis zur orthodoxen Trinitätslehre herauszulesen. Paarungen und Aufzählungen der Götter waren beim Gebrauch der Formel üblich; sie wurde unter einem „psychologischen Zwang“ (AS 8, 255) zu Reihungen erweitert, wie es dann die Christen auf die trinitarische Weise taten. Es liegt, das möchte ich an dieser Stelle hervorheben, eine große Entlastung in Petersons Beobachtungen zum Gebrauch der Formel, gerade auch in ihrer trinitarischen Form. Trinitarisches Reden kann in der Kirche vorkommen, es kann sinnvoll und nützlich sein, auch wenn es nicht an das rechte Bekenntnis gekoppelt ist. Es kommt auf die Funktion an. Eine dieser Funktionen kann auch der Ausdruck des rechten Bekenntnisses sein, wie bei der Taufe, aber diese Funktion ist nur eine unter mehreren.¹⁷

Die Heis-Theos-Formel auf Inschriften, an Grabmälern, Kultgebäuden oder Amuletten hat eine apotropäische (das Unheil abwendende) und exorzistische Bedeutung. Räuber und Dämonen sollen abgehalten werden. Der *eine Gott* ist der, vor dem die Dämonen zittern, wie es auch in Jak 2,19 gesagt ist (295). Der Gebrauch der Formel schützt vor dem dämonischen

¹⁶ Vgl. E. PETERSON/CHR. MARKSCHIES, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Chr. Markschies, H. Hildebrandt, B. Nichtweiß u. a., Würzburg 2012 (Ausgewählte Schriften 8), 241–253. Seitenangaben im Folgenden im Text.

¹⁷ B. KRANEMANN, Bekenntnis des Glaubens in ritueller Gestalt. Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie, in: B. Groen/B. Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität, Freiburg i. Br. 2008, 110–128 erzählt von den Forschungen des Ethnologen Th. Hauschild, der süditalienische Katholiken zur Dreifaltigkeit befragte und die Antwort erhielt: „Da musst du nach Venosa fahren, die Dreifaltigkeit ist nicht weit von hier“, vgl. 125–128. Im Licht der Forschungen Petersons muss diese Antwort nicht irritieren.

Blick (35 f.). Sie zieht die Seele ins Jenseits; so ist sie, wie Ephräm der Syrer weiß, unter dem Voranleuchten des *Heis Theos kai ho Christos autou* gegen die Mächte und die Ankläger geschützt (40f.). Die Hauptthese der Arbeit Petersons ist, dass die apotropäische und exorzistische Funktion der Formel aus der Liturgie erwachsen ist, näherhin aus den liturgischen Akklamationen. Es liegen also nicht magische Vorstellungen zugrunde. Akklamationen, wie sie sowohl in kultischen wie in profanen Kontexten üblich waren, waren Ausrufe des Volkes mit rechtlichem Charakter. Es liegt ihnen ein Zusammenhang von Enthusiasmus und Recht zugrunde, der uns heute schwer zugänglich ist. Die Akklamationen wurden durch das Volk angestimmt, nicht durch den Klerus. Laos/Volk ist eine Gruppe, soweit es durch Akklamationen Rechtsakte setzt. Peterson weist auf Beispiele hin: Bischofskandidaten wurden durch Akklamationen in ihr Amt erhoben, dabei spielte die Zahl der Wiederholungen eine Rolle (144). Bei Auseinandersetzungen über den rechten Glauben griff das Volk mit akklamatorischen Schmähungen und Anathematismen ein, indem etwa die Ausweisung eines Bischofs aus der Stadt verlangt wurde. Die Anzahl der Akklamationen wurde protokolliert. Die *Kyrie-eleison*-Formel, die in der christlichen Liturgie überlebt hat, ist nicht biblischen, sondern paganen Ursprungs. Mit ihr wurde der *kyrios*, der Kaiser/Herrscher begrüßt oder durch sie zu einem solchen erhoben (171). In Phil 2 haben wir eine christliche Version dieses Vorgangs.

Gemeinsam ist den Akklamationen, dass sie auf die Erfahrungen von Macht reagieren. Dem, dessen Macht man erfahren hat, wurde sie durch die Akklamation rechtlich bindend zugesprochen, oder besser: zugerufen, zugeschrien (191–93: *boan/proclamare*). Erkennbar wird dies bei Herrscherakklamationen, aber auch in der Reaktion auf Wunder, etwa die Wunder der Märtyrer und Heiligen (185 f.). Die Gottesakklamation preist die heilende, aber auch die strafende Macht der Gottheit (195–208). Die Akklamation setzt ein beim Erstaunen und geht über in Preisung, Bekenntnis, Propaganda, Verkündigung (213–16). Dies erklärt auch, wie die apotropäisch-exorzistischen Formeln auf den Inschriften aus der Liturgie erwachsen konnten. Die Macht der Gottheit oder des *kyrios*, die liturgisch bereits proklamiert worden ist, wird für weitere Bereiche geltend gemacht; auch die Inschrift gehört zur Sphäre des sakralen Rechts (232 f.).

Peterson hat 93 *Heis-Theos*-Inschriften in Syrien untersucht. Davon sind 27 mit Jesus Christus und neun trinitarisch erweitert (300). Dagegen weisen die 103 ägyptischen Formeln keinmal die Erweiterung mit Jesus Christus auf, nur eine ist trinitarisch; sie stammt vermutlich von einem syrischen Christen (301). Es lässt sich, folgt man Peterson, keine Bedeutungs- oder Funktionsveränderung zwischen den nichttrinitarischen und den trinitarischen Formeln erkennen. Insoweit scheint der Ertrag seiner Forschung für

die Trinitätstheologie gegen Null zu gehen. Und doch hat er etwas aus dieser intensiven Forschung mitgenommen, das für sein trinitarisches Denken von Bedeutung sein sollte und auch, so wird zu zeigen sein, als Impuls für das postpetersonsche Zeitalter in Anspruch genommen werden kann. Trinitarische Sprachhandlungen können apotropäische und exorzistische Bedeutung haben. Sie dienen der Abwehr des Bösen. Sie haben damit Anteil an einem gemeinreligiösen Kontext, der auch außerhalb des Christentums vorliegt. Im christlichen Bereich ist ihr Ausgangspunkt und Zentrum die liturgische Akklamation. Dort, wo die Gemeinde den dreifaltigen Gott anruft, wird sie zum einen als das Volk Gottes konstituiert, das sakral-rechtliche Akte setzt,¹⁸ zum anderen tut sie etwas, um den Einfluss von Räufern und Dämonen abzuwehren – mit Konsequenzen auch für den außerliturgischen Raum. Wäre der Trinitätsvergessenheit nicht zu wehren, wenn klar würde, dass die Dreifaltigkeit ihre Bedeutung im Kampf gegen das Bedrohliche und Böse hat?

3. Gottes Macht und Trinität bei Peterson, Barth und Scheeben

Peterson hat mit seinem 1935 veröffentlichten Monotheismus-Traktat einige Rätsel aufgegeben; diskursstrategisch gesehen hätte er es übrigens gar nicht besser machen können, denn wer alles zu Ende erklärt, dem wird eine solch reichhaltige Diskussion nicht zuteil, wie sie dieser Traktat ausgelöst hat.¹⁹ Klar ist indessen die anti-eusebianische Linie (unabhängig von der Frage, ob Peterson dem Eusebius von Cäsarea gerecht geworden ist): Jene dem antiken religiös-politischen Herrschaftsgedanken tief eingesenkte Überzeugung, dass irdische Herrschaft Repräsentation der himmlischen Herrschaft ist und dass unter Voraussetzung des Monotheismus dem *einen* König auf Erden der *eine* König im Himmel entspricht, konnte auf dem Boden des Trinitätsdogmas nicht weitergeführt werden. Schon Aristoteles hatte erklärt, dass die Ein-Herrschaft, die Monarchie die beste aller Herrschaftsformen ist. Das alexandrinische Judentum hatte dies, so Peterson, mit dem Gedanken der göttlichen Monarchie korreliert. Eusebius hatte das Prinzip realpolitisch

¹⁸ Bekanntlich hat Peterson aus diesem Ansatz seinen Kirchenbegriff formiert; vgl. seinen Traktat *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* von 1926, neuerdings veröffentlicht in dem gleichnamigen Sonderband der Ausgewählten Schriften, hg. von B. Nichtweiß, Würzburg 2010, und die übrigen Beiträge dieses Bandes. Zu den Konsequenzen für das Amtsverständnis TH. RUSTER, Das kirchliche Amt in der Theologie Erik Petersons, in: G. Caronello (Hg.), Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, Berlin 2012, 161–184.

¹⁹ E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Würzburg 1994, 23–81.

konkretisiert: „Der *eine* Monarch auf Erden – und das ist für Euseb nur Konstantin – korrespondiert dem *einen* göttlichen Monarchen im Himmel.“²⁰ Das Imperium Romanum unter der christlichen Herrschaft des Konstantin bringt deshalb zusammen mit dem christlichen Monotheismus auch den Völkerfrieden, es ist die Erfüllung der prophetischen Weissagungen, und es ist deswegen keinesfalls zufällig, dass die Geburt Christi mit dem Beginn der römischen Alleinherrschaft unter Augustus zusammenfällt. Diese Linie sieht Peterson mit dem Trinitätsdogma gebrochen. „Denn war es richtig, im christlichen Glauben nur den Monotheismus zu sehen?“²¹ Indem das Konzil von Nizäa den Subordinationismus zurückwies, bedrohte es „die politische Theologie des Imperium Romanum“.²² Der christliche Glaube war „aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden“, jedenfalls auf der prinzipiell theologischen Ebene. Der Begriff der göttlichen Einheit konnte nicht mehr für die politische Einheit herangezogen werden. In Bezug darauf kann Peterson dezidiert sagen, dass „der Monotheismus als politisches Problem theologisch erledigt“ ist.²³ Das politische *Problem* des Monotheismus bestand darin, dass der Begriff der Einheit Gottes undeutlich war und sich zu politischer Instrumentalisierung anbot. Das Trinitätsdogma differenzierte den Einheitsbegriff so weit aus, dass er vor solcher politischer Instrumentalisierung geschützt war; das Problem war damit erledigt.²⁴ Die Rätsel im Monotheismus-Traktat beginnen aber da, wo Peterson seinen historisch-theologischen Befund generalisiert und behauptet, dass mit dem Trinitätsdogma nicht nur der christliche Glaube aus seiner Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden ist, „sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚politischen Theologie‘ vollzogen [worden ist], die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht“.²⁵ Heißt das nun, dass christlicherseits grundsätzlich keine politische Theologie möglich ist – so legt es der folgende Satz nahe, wo es heißt: „Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie‘ geben“ –, oder geht es nur um den ‚Missbrauch‘ zur Rechtfertigung einer politischen Situation? Die Kritik hat immer wieder bemerkt, dass eine grundsätzliche Absage an eine ‚politische Theologie‘ sinnlos ist. Schließlich hat Peterson mit dem Monotheismus-Traktat selbst politische Theologie betrieben, wie bereits ein Satz aus der *Vorbemerkung* be-

²⁰ Ebd. 51.

²¹ Ebd. 56.

²² Ebd., 57.

²³ Ebd., 58.

²⁴ Der Begriff der ‚Erledigung‘ ist also gänzlich unemphatisch zu lesen, im Sinne vor: Das Problem ist gelöst und damit erledigt. Nicht gemeint ist die ‚Erledigung‘ der politischen Theologie.

²⁵ Ebd., 59.

zeugt: „Für den Christen kann es politisches Handeln immer nur unter der Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott geben.“²⁶ Wenn es aber lediglich um den ‚Missbrauch der christlichen Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation‘ geht, was bedeutet dies dann konkret? Ist es schon Missbrauch, wenn das Christentum überhaupt zur Rechtfertigung der Politik herangezogen wird, oder nur für eine bestimmte (wie der gegen die Reichstheologie der 30er Jahre gerichtete Kontext des Traktats nahelegt)? Peterson weist darauf hin, dass auch nach der Klärung des arianischen Streits noch von der Einheit Gottes in einem geschichtlich-politisch relevanten Sinne gesprochen werden konnte und musste – aber nur in eschatologischer Bedeutung.²⁷ Am Ende der Zeiten werden alle Völker unter dem einen Gott vereint sein, so Gregor von Nazianz und vor ihm schon Origenes.²⁸ Welche Art von Politik für die Zeit bis dahin christlich zu rechtfertigen ist, sagt der Traktat nicht.

Der Monotheismus-Traktat lässt also die Frage nach Bedeutung und Grenzen einer ‚Politischen Theologie‘ und schon gar die nach konkreten Formen einer christlichen Politik offen. Er lässt ebenso offen, in welchem Sinne die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes politisch zu verstehen ist, abgesehen von dem bloß negativen Moment, dass eine undifferenzierte Inanspruchnahme der göttlichen Einheit für politische Zwecke durch sie ausgeschlossen ist. Peterson hat sich zur Trinitätstheologie im eigentlichen Sinne in seinem historisch argumentierenden Aufsatz gar nicht geäußert. Wenn er an dieser Stelle als ein Revitalisierer der Trinitätstheologie in Anspruch genommen wird, so ist hier weiterzufragen. Was hat Peterson trinitätstheologisch zu sagen?

Einen interessanten und auf den ersten Blick sehr einleuchtenden Vorschlag zu dieser Frage hat Peter Koslowski gemacht.²⁹ Ihm zufolge ist dem Monotheismus-Traktat die Trinitätstheologie Karl Barths zu hinterlegen.

²⁶ Ebd., 24. Vgl. zusammenfassend zur Kritik am Monotheismus-Traktat J. ACKVA, *An den dreieinen Gott glauben*, Frankfurt a. M. 1994, 13 f.

²⁷ Eine Erkenntnis, die sich biblisch fundiert auch bei Wolfgang SCHRAGE, *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition*, Neukirchen-Vluyn 2002, findet und die in ihrer Bedeutung für das rechte Verständnis des christlichen Monotheismus kaum überschätzt werden kann.

²⁸ Vgl. PETERSON, *Monotheismus*, AS 1, 44 f., 57 f. Indem Peterson Origenes zustimmt – die göttliche Einheit ist in einem politischen Sinne nur eschatologisch zu fassen –, gibt er sachlich dessen Gegner Celsus recht, dem zufolge es politisch vernünftig ist, den Völkern des Reiches ihre Eigenheiten und auch ihre Götter zu lassen. Das ist der Punkt, wo auch Peterson pluralismusfähig ist.

²⁹ Vgl. P. KOSLOWSKI, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, in: J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt (Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1)*, München u. a. 1983, 26–44.

Erst von dieser aus werde der Grund einsichtig, aus dem das Trinitätsdogma eine politische Inanspruchnahme, nämlich im Sinne der Repräsentation Gottes durch den Herrscher, ausschließt. Bei Barth heißt es:

„Aller Antitrinitarismus kommt unvermeidlich – man muß das sehen, um die Schärfe zu verstehen, mit der er von der Kirche bekämpft worden ist – in das Dilemma, entweder die Offenbarung Gottes oder die Einheit Gottes zu leugnen.“³⁰

Das heißt: Unterscheidet man zwischen Gott und seiner Offenbarung, dann kann es irgendein Zwischenwesen sein, das die Offenbarung bringt (wie der Logos als höchstes Geschöpf bei Arius), und es liegt in Wirklichkeit gar keine Offenbarung Gottes vor (da irgendetwas außerhalb von Gott ihn nicht in seiner Göttlichkeit offenbaren kann). Es wird also die Offenbarung geleugnet. Oder man setzt Gott und seine Offenbarung identisch, dann ist die Einheit Gottes geleugnet, da zwischen Gott und seiner Offenbarung unterschieden wird. Die Trinitätstheologie löst dieses Dilemma auf. Gott offenbart sich selbst in Christus, der – trinitarisch – ganz Gott ist. Der Begriff der Einheit wird also so weit differenziert, dass Gott zugleich er selbst und seine Offenbarung sein kann. Die politische Pointe dieses Gedankens, die Koslowski hervorhebt, ist, dass es keine andere Repräsentation Gottes außer durch Christus geben kann. Der Anspruch des Kaisers oder irgendeiner anderen Instanz, Gott zu repräsentieren – eben der Grundgedanke der antiken Herrschaftsmetaphysik –, wird durch die Trinität gebrochen. Ist es das, was Peterson eigentlich sagen wollte?

Mein Anliegen ist es, im Folgenden zu zeigen, dass diese trinitätstheologische Rekonstruktion des Petersonschen Traktats in die Irre führt. Sie wird – vermutlich – Peterson nicht gerecht. Sie verschließt aber auch, und das ist im vorliegenden Zusammenhang entscheidend, den Zugang zu den trinitarischen Handlungsfeldern, in denen der steril gewordene Glaube an die Dreifaltigkeit in seiner Bedeutung für heute hervortreten kann. Ein erster Hinweis auf die Unangemessenheit der Deutung Koslowskis liegt schon darin, dass die Abweisung einer Repräsentation Gottes bzw., positiv formuliert, die Behauptung, allein Christus repräsentiere Gott, ein gänzlich unkatholischer Gedanke ist. Das ganze System der römisch-katholischen Kirche beruht auf der Form der Repräsentation, wie gerade Carl Schmitt, der freundschaftliche Widerpart Petersons, in schöner Deutlichkeit herausgearbeitet hat.³¹ Das christliche Mittelalter hat mit der Idee, dass geistliche und weltliche Gewalt auf Erden den herrschenden Christus in seinen Ämtern als König und Priester repräsentieren, einige hundert Jahre der

³⁰ K. BARTH, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik (KD I). Zollikon-Zürich 1995, 371; bei Koslowski a. a. O., 31.

³¹ C. SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form, Stuttgart 1984.

europäischen Geschichte gestaltet (und damit gegenüber dem Monarchie-Prinzip der Antike das ‚neuzeitliche‘ Prinzip der Gewaltenteilung in die Welt gebracht).³² Sollte der Konvertit Peterson seiner trinitarischen Theorie ein typisch protestantisches Lehrgebäude unterlegt haben (denn um ein solches handelt es sich zweifellos bei Barth)?

Schaut man auf die Trinitätstheologie Barths, wird schnell deutlich, wie wenig sie zu den Grundgedanken Petersons passt. Barth setzt in diesen Prolegomena zu seinem Riesenwerk der *Kirchlichen Dogmatik* mit der Behauptung ein, Gott und seine Offenbarung seien schlechthin identisch. Die Offenbarung ist „das Gleiche, eine Wiederholung Gottes“.³³ Damit glaubt Barth einen gegenüber der theologischen Tradition völlig neuen Ansatz gefunden zu haben.³⁴ Die Identität von Gott und Offenbarung fasst Barth in dem Satz zusammen: „*Gott offenbart sich als der Herr*“ (323; Herv. bei Barth), denn dies heißt Offenbarung dem Menschen gegenüber: dass er weiß, dass er einen Herrn hat, und dass er weiß, dass er diesen Herrn hat, Gott. „Offenbarung ist die Offenbarung von Herrschaft und damit die Offenbarung Gottes“ (323). Den Satz „*Gott offenbart sich als der Herr*“ (324) nennt Barth die Wurzel der Trinitätslehre. Ich halte fest: Barth bringt die Trinität in einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Herrschaftsgedanken; wir befinden uns in einem Herrschafts- und Machtdiskurs.³⁵ Von da aus wird auch verständlich, dass Barth die Idee, Gott könne durch jemand anderen als Christus repräsentiert werden, so nachdrücklich abweist, denn das hieße ja: Gottes Herrschaft in Anspruch zu nehmen.

Inhaltlich drückt die Trinität die Fähigkeit Gottes aus, „sich selbst ungleich zu werden und doch der gleiche zu bleiben“ (337 f.). Auf dieses Sich-selbstgleich-Bleiben auch in der Unterschiedenheit legt Barth größten Wert. Er zieht es auch heran, als er den Begriff der göttlichen Personen wegen seiner tritheistischen Tendenz kritisiert und ihn ersetzt wissen will durch die Aus-

³² Vgl. A. DEMPF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954, und meinen Beitrag *Christus, Priester und König. Über das Gottesreich auf Erden nach Alois Dempf* (1981–1982), in: Pittrof, T./Schmitz, W. (Hg.), *Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen*, Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2010, S. 213–228

³³ BARTH, *Lehre*, 315; vgl. zum Folgenden ebd., 311–404; Nachweis der Zitate im Text.

³⁴ *Worin er sich täuscht*; vgl. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*. Zweites Buch, hg. von M. Schmaus (*Ges. Schriften*, hg. von J. Höfer, Bd. IV), Freiburg i.Br. 1948, 290: Die Trinität ist „die innere, substantielle Offenbarung und Mitteilung des göttlichen Lebens“. Wie Barth gelangt auch Scheeben von daher zu einer Infragestellung der gängigen Reihenfolge der Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino*, auch wenn er, anders als Barth, diese noch beibehält. *Worin sich Scheebens trinitarischer Offenbarungsbegriff von demjenigen Barths unterscheidet*, dazu gleich mehr.

³⁵ Vgl. auch die Bemerkung ebd., 369: Die altkirchlichen Begriffe *essentia/natura/deitas/divinitas* sind „unbedenklich“ mit der Herrschaft Gottes gleichzusetzen.

sage: „Dieser eine Gott ist aber dreimal anders Gott, so anders, daß er nur in dieser dreimaligen Andersheit Gott ist“ (380). Ob dies eine Verbesserung ist, sei dahingestellt, aber Barth kommt es jedenfalls auf die Identität in der Verschiedenheit an.

Nun ist die Trinitätslehre noch heilsgeschichtlich durchzuführen. Barth findet die Behauptung, Gott sei auch in der Verschiedenheit immer derselbe, in der biblischen Geschichte bestätigt. Nun kommt auch – erstmals – der Empfänger der Offenbarung in den Blick, den Barth bisher aus dem Begriff der Offenbarung ausgeklammert hatte. Der Empfänger ist der Mensch, insofern er von Gott dazu berufen wird, die Offenbarung zu empfangen. Es gibt keinerlei natürliche Voraussetzung zum Hören der Offenbarung. Es gibt dafür „keine Disposition des Menschen. Berufung ist immer ein unableitbares oder nur aus göttlicher Erwählung ableitbares Faktum“ (349). Das wiederum bestätigt den Satz: „Gott offenbart sich als Herr“ (350). Gott in seiner Offenbarung ist nicht zu fassen, es ist ihm nur zu folgen, ihm zu gehorchen. Offenbarungsgeschehen aufseiten des Menschen ist ein bloßes Annehmen des von Gott gesetzten Faktums, dass Gott der Herr ist.

In der heilsgeschichtlichen Durchführung erkennt Barth die drei göttlichen ‚Personen‘ zugleich als die drei Gestalten, in denen der eine Gott je anders erscheint. Und zwar erscheint er als der ‚Vater‘ in der ‚Verhüllung‘; dem entspricht der Karfreitag. Als der ‚Sohn‘ erscheint er in der ‚Enthüllung‘; das ist Ostern. Als der ‚Geist‘ ist er ‚Mitteilung‘, das ist Pfingsten (351). Der ‚Vater‘ steht demgemäß für den ‚Deus absconditus‘, der ‚Sohn‘ für den ‚Deus revelatus‘. Dass wir uns mit dem Begriff des ‚verborgenen Gottes‘ auf urreformatorischem Boden bewegen, steht außer Frage. Das Vatersein Gottes ist nicht auf die die Schöpfung tragende und in ihr erkennbare väterliche Güte zu beziehen, sondern auf die verborgene Gottheit des gekreuzigten Christus. Dem entspricht, dass Barth die Lehre von den ‚vestigia trinitatis‘, den Spuren der Trinität in der Schöpfung, rigoros abweist. Zu Gottes trinitarischer Offenbarung gibt es in der Welt keine Analogate, sie wird einzig durch die Bibel bezeugt (vgl. 353–368).

Ich breche das Referat der Barthschen Trinitätslehre an dieser Stelle ab.³⁶ Wir haben gesehen: Barth bezieht die Trinität primär und mit Nachdruck

³⁶ Ab § 9, S. 369–404, geht es dann um die Erklärung der Dreieinigkeit im engeren Sinne, d.h. um die „Einheit in der Dreiheit“ und die „Dreiheit in der Einheit“. Barth stützt sich jetzt zunehmend auf katholische Autoren, namentlich auf neuscholastische Handbücher (Diekamp, Pohle u. a.). Es gelingt ihm nicht, sich den Bahnen der Schultheologie zu entwinden. Dass er es auch nicht besser gemacht hat als die Alten, das gesteht er zum Schluss etwas kleinlaut ein, vgl. S. 387. „Aber alles wohl erwogen wagen wir es, diese Anleitung bis auf bessere Belehrung für eine angemessene zu halten“ (404). Dieses ehrliche Eingeständnis beeindruckt, doch warum fragt sich Barth nicht, warum sein so revolutionärer Neuansatz gegenüber der Tradition am Ende wieder bei dieser anlangt?

auf die Herrschaft Gottes. Dem Menschen wird offenbart, dass er einen Herrn hat, und zwar diesen. Der Herrschaftsgedanke ist darin begründet, dass es Gott selbst ist, der sich offenbart. Er kann darin von niemandem vertreten werden. Von Trinität muss überhaupt nur die Rede sein, weil wir ohne die Offenbarung von Gott nichts wissen würden und weil diese Offenbarung Gott selbst ist. Biblisch-heilsgeschichtlich gesehen ist die Trinitätslehre notwendig, um Gott in seinen verschiedenen Gestalten als denselben erkennen zu können. Der Trinitätsdiskurs ist letztlich ein Identitätsdiskurs.³⁷ Was die verschiedenen Gestalten betrifft, so reicht der Bogen von der Verhüllung Gottes zu seiner Enthüllung. Dass Gott sich vor seinen Geschöpfen verhüllt, scheint mir eine Barthsche Eigenbildung zu sein, die nicht leicht mit den biblischen Geschichten in Einklang zu bringen ist. Jedenfalls ist die Verbindung zur Schöpfung nicht gegeben. Es gibt keine ‚vestigia trinitatis‘, die Trinität ist in der Welt voraussetzungs- und anknüpfungslos. Insofern ist es schwer, die Offenbarung wirklich als Mitteilung zu denken. Auf Seiten des Empfängers bleibt es beim Akzeptieren des Faktums. Gott teilt nicht sich selbst mit, er teilt nicht, sondern verlangt die Anerkennung seines Herrseins. Die Geschöpfe haben am trinitarischen Prozess keinen Anteil.

Das Ganze ist von einem reformatorischen Sola-Prinzip durchherrscht. Es ist kaum anzunehmen, dass Peterson diese Theologie als Matrix seines Monotheismus-Traktats genutzt hat, ist es doch, wie vielfältig zu belegen wäre, gerade die protestantische Konzentration auf das ‚sola‘, das ihn zu seiner Konversion geführt hat. Es ist auch sehr schwer zu sehen, wie eine solche Theologie, die unter dem Vorzeichen der göttlichen Herrschaft steht, in der heutigen Zeit aktualisierbar sein könnte. Von ihr her ergeben sich keine Handlungsfelder, in denen Menschen nach Art des trinitarischen Gottes und mit ihm zusammen agieren können.

Ganz anders setzt Matthias Josef Scheeben an, den ich an dieser Stelle einfach als einen typischen Vertreter des katholischen Denkens anführen will. Scheeben hat wie erwähnt die Trinität auch von ihrer Einheit mit der Offenbarung her entwickelt, er fügt aber gleich hinzu: „Offenbarung *und Mitteilung*“.³⁸ Was es mit dieser Mitteilung auf sich hat, entfaltet Scheeben ausgerechnet im Abschnitt über „Die absolute Macht oder Allmacht Gottes“ (§ 87, S. 143 ff). Die Macht Gottes – wir befinden uns also wieder in einem Herrschafts- und Machtdiskurs – wird bestimmt als die „Mitteilung seiner Vollkommenheit an andere Subjekte“ (144). Macht ist gleich Mitteilung!

³⁷ Dies ist auch die Kritik G. GRESHAKES, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997, S. 148–150, an Barth: Trinität erscheine bei diesem nur als Selbstreflexivität des göttlichen Subjekts.

³⁸ Hervorh. Th. R. Vgl. oben Anm. 33. Auf Scheebens Handbuch der Dogmatik stützt sich auch das Folgende; Seitenangaben im Text.

Dies wird zunächst mit Blick auf die Schöpfung gesagt, in der Gott Sein setzt und erhält, und zwar so, dass alles Sein „Teilnahme“ (146) an seiner schöpferischen Macht ist. Über einige Stufen kommt Scheeben schließlich zu der Frage, ob Gott auch „die Produktion eines positiv und aktuell unendlichen Wesens außer Gott vermag“ (147). Da positive und aktuelle Unendlichkeit ein Wesensmerkmal Gottes ist, geht es also um die Frage, ob Gott an seinem Sein festhält oder ob er es als dieses göttliche Sein und Wesen auch nach außen mit-teilt. Scheeben beantwortet die Frage dreifach positiv, und zwar „ganz im Geist der katholischen Lehre“. Gott teilt sein eigenes Wesen auf dreierlei Weise mit: erstens nach innen in der Trinität, an die zweite und dritte göttliche Person, zweitens nach außen an die Menschheit Christi, und drittens

„ebenfalls nach außen in der Gnade und Glorie an die geistigen Kreaturen, welche, indem die Wesenheit Gottes in sich selbst ihnen zum Gegenstand des Besitzes und Genusses dargeboten wird, an der unendlichen Seligkeit Gottes teilnehmen“ (148).

Die Terminologie – Besitz und Genuss – legt hier bei Scheeben einen eucharistietheologischen Kontext nahe. Und dieses, so Scheeben, also die Mitteilung des göttlichen Wesens nach innen und nach außen, bildet den „spezifischen Gegenstand des Glaubens in Deum Patrem omnipotentem, aus welchem der Glaube in Filium Iesum Christum und in vitam aeternam hervorgeht“ (148). Die göttliche Macht ist die Macht, sich mitzuteilen, also zu teilen und darin wieder andere zu ermächtigen. Sie wirkt sich für die Gläubigen in der ‚potentia oboedientialis‘ aus, „d. h. der Fähigkeit, von Gott nach seinem freien Wohlgefallen übernatürliche Einwirkungen zu empfangen und zu einer ihrer Natur übersteigenden Wirksamkeit sich erheben und verwenden zu lassen“ (149). Der Unterschied zwischen Gott und den Menschen im Wirkkreis dieser Art von Macht besteht darin, dass Gott der Heilige schlechthin ist und die Menschen es durch ihn nur werden können, indem er sie heiligt; dass er das Gute schlechthin ist, die Menschen aber mit ihm vereinigt werden können

„als [dem] Gut aller Güter, [wodurch die Kreatur] ihre formelle und lebendige Güte erlangt und betätigt, das Ideal und die Quelle alles Wohlgefallens und aller Liebe, aller Freude und Wonne, sowie alles Strebens, worin sie die Liebe zum Guten betätigt und den vollkommenen Besitz und damit den wonnigen Genuß desselben erstrebt [...]“ (281).

Dass sich an dieser Stelle die Verbindung zum Geheimnis der Trinität „naturgemäß anschließt“ (289), merkt Scheeben an. Damit haben wir vielleicht auch ein Modell für das trinitarische Denken Petersons.³⁹

³⁹ Ich weise nur auf drei Stellen aus dem Johannes-Kommentar Petersons hin, die mir im Gleichklang mit Scheebens Ausführungen zu stehen scheinen (vgl. E. PETERSON, Johan-

4. Ein trinitarischer Stil

Ich vermute, Christoph Theobald, dem Verfasser des Buches *Le christianisme comme style*, könnten die zuletzt zitierten Sätze gut gefallen, denn sie drücken in der eigentümlich neuscholastisch-romantischen Sprache Scheebens meines Erachtens ziemlich genau das aus, was Theobald als den ‚Stil‘ des Nazareners und auch der von ihm zeugenden Schriften beschreibt: Ein Raum wird eröffnet, in dem jeder, der gerade begegnet, angenommen ist und zu einem vertieften Verständnis seiner Identität gelangen kann, so dass Jesus am Ende sagen kann: *Dein* Glaube hat dir geholfen. Messianische Gastfreundschaft, die Gottes Heiligkeit in ein Verhalten umsetzt, das Menschen zum Wachstum und zur Wandlung befähigt. – Doch kann hier nicht der Ort sein, Theobalds anspruchsvolles Projekt einer Rekonstruktion des Christentums unter dem Begriff des Stils und einer daraus folgenden Art, Theologie in der Postmoderne zu treiben, darzustellen und zu würdigen. Es trifft sich jedoch, dass Theobald im Rahmen dieses Projekts auch auf Petersons Monotheismus-Traktat zu sprechen kommt und danach fragt, wie der politische Ansatz der Trinitätstheologie Petersons nach dem Ende des „âge pétersonien de la théologie trinitaire“ weitergeführt werden kann.⁴⁰ Das Petersonsche Zeitalter der Trinitätstheologie ist in der Tat zu Ende. Es bestand darin, dass die Trinitätstheologie gegen staatlichen Totalitarismus und die theologische Aufladung staatlicher und juristischer Institutionen zur Geltung gebracht werden musste; also genau im Blick auf jene Signatur, die Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* in den Satz gefasst hatte: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“⁴¹ Von ebenjenem Carl Schmitt ist aber auch zu lernen, dass die moderne Gesellschaft sich definiert durch eine radikale Enttheologisierung der Geschichte. Alle theologischen Konzepte sind aus dem Konzept des Staates ausgeschieden, Gesellschaft

nesevangelium und Kanonstudien, hg. von B. Nichtweiß, Würzburg 2005 [Ausgewählte Schriften 3], 175f.; 189–191; 245–249). Zu Joh 3,34 f.: Es ist Christus, der den Geist ohne Maß gibt, denn Gott hat alles in seine Hand gegeben. Zu 4,24: Der christliche Gottesdienst steigt nicht von der Erde empor, sondern vom Himmel herab. Er ist Einstimmung in den Gesang der Engel. Er ist nicht Darbringung von Opfern der Erde, sondern Teilhabe an dem Opfer dessen, der vom Himmel gekommen ist. Zu 6,53: Die eucharistische *communio* ist die intensivste – mehr als die Suche nach dem historischen Jesus oder die ‚Gleichzeitigkeit‘ Kierkegaards. Christus gibt sich uns zur Speise! Nur mit einem Lebenden kann man kommunizieren. Fleisch und Blut, das sind wir und das ist das, wovon wir leben. Wie sollen wir das Leben des Menschensohns in uns haben, wenn wir nicht sein Fleisch essen und sein Blut trinken? – Peterson umkreist die Art der Teilhabe und Teilgabe, die Christus ermöglicht hat, um uns in den neuen Äon zu führen.

⁴⁰ Vgl. THEOBALD, *Christianisme*, 731–777. Seitenangaben im Folgenden im Text.

⁴¹ C. SCHMITT, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1993, S. 43.

und Staat sind säkular geworden (vgl. 745).⁴² Die Kirche steht nicht mehr einem tendenziell totalitaristischen Staat gegenüber, sondern einer sich selbst organisierenden Gesellschaft, die sich des Grundes ihres sozialen Zusammenhalts unsicher geworden ist. Theologiehistorisch war für das Petersonsche Zeitalter die Abgrenzung des trinitarischen Modells sowohl gegenüber dem heidnischen Polytheismus wie gegenüber dem jüdischen Monotheismus charakteristisch, die bei Peterson durchgehend leitend ist. Auch diese macht heute keinen Sinn mehr, obwohl, wie Theobald bemerkt, auch gegenwärtige Erscheinungen auf eine Monotheisierung des Sozialen („*monothéisation du social*“, 746, nach M. Miranda) oder auf diverse ‚Götter‘ alias Funktionssysteme oder überstaatliche Bindungen hin ausgelegt werden können und Christen an der Bearbeitung der damit gegebenen Probleme aktiv mitwirken können. Es bleibt aber die Frage, wie sich Christen in der neuen gesellschaftlichen Situation positionieren können, und zwar gerade vor dem Hintergrund des trinitarischen Glaubens. Nach Theobald hat die fällige Neubestimmung nicht vom Dogma auszugehen, sondern vom gelebten Glauben (*fides qua*), aus dem ein spezifisches Wirklichkeitsverständnis und daraus wieder ein spezifisches, unterscheidbares Verhalten („*style*“) hervorgehen, mit dem Christen ihre gesellschaftliche Präsenz bestreiten (vgl. 749). Das Bewusstsein der ‚Erwählung‘, so anstößig in den Augen vieler Beobachter, kann positiv gewendet werden in die Sendung, im Wettbewerb mit anderen Gruppen um eine Lösung der Probleme zu ringen – in einer Gesellschaft, in der Politik weithin zur bloßen Machttechnologie verkommen ist und die auf der ewigen Suche ist nach dem demokratischen Konsens. Getragen von einer zeitgemäß interpretierten Rechtfertigungslehre können Christen sogar mit dem Bewusstsein in diesen Wettbewerb gehen, dass sie den Siegespreis nicht gewinnen müssen (vgl. 768).

Theobald kommt zu dem überraschenden und beflügelnden Ergebnis, dass Christen gerade mit ihrem trinitarischen Glauben bestens für die Existenz in der säkularen Gesellschaft disponiert sind. Er hilft ihnen nicht nur, ihre Lage in einer postchristlichen und pluralistischen Umgebung zu reflektieren und zu akzeptieren, er gibt ihnen auch etwas mit, das sie – unverwechselbar und einmalig – für andere zu sagen bzw. zu tun haben. Mit dem Glauben an den ‚Geist‘ sind sie bestens eingestellt auf den unabschließbaren Charakter sozialer Identitätsbildung, sie wissen aber zugleich, dass die (biblisch gesprochen) *dynamis* des Geistes soziale Verwerfungen übergreift und Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit schafft. Der Geist befähigt dazu, von Doktrinalismus und Wahrheitsbesitz zu lassen und offen und

⁴² Mit Bezug auf C. SCHMITT, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996.

empfänglich zu werden für *das Seufzen der Kreatur* (Röm 8), das in jedem Wesen begegnet. Es scheint, als wäre der „caractère énigmatique du ‚lien social‘“ (761) den Geist-Gläubigen auf den Leib geschneidert; er entspricht doch zutiefst dem biblisch bezeugten „statut énigmatique de l’Esprit“ (760). Vom Glauben an den ‚Sohn‘ her können Christen das kritische und messianische Moment des Nazareners in die Gesellschaft einbringen, mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die Menschen am Rande. Sie können wie Jesus daran mitwirken, Gewaltstrukturen aufzudecken und zu überwinden – nicht ohne Risiko und nicht aus einer Haltung des Besitzstandes von ewigen Wahrheiten heraus, sondern auf dem Wege der Selbst-Infragestellung, die auch die eigene Verwicklung in die Verhältnisse nicht übersieht. Nachfolge Jesu ist ein ständiger Lernprozess (vgl. 761–764). Vom Glauben an den ‚Vater‘ her können Christen gewiss sein, dass dieser ihr spezifischer Stil, ihr Lernprozess im Blick auf unabsehbare Herausforderungen von dem ‚Pardon‘ Gottes getragen ist. Sie können nach der ursprünglichen Güte ausschauen, die in der Schrift durch die Symbolik des Vaters ausgedrückt ist, und sie dürfen wagen, auf eine Vollendung zu hoffen, die anderen verborgen bleibt – sogar für die Opfer der Geschichte, die sonst dem Triumph der Sieger anheimfallen.⁴³

Aus diesem ‚trinitarischen Stil‘ im Leben und Handeln der Christen ergeben sich neue Perspektiven für das Verständnis der Trinität selbst. Was ist beispielsweise mit dem problematischen Konzept der göttlichen ‚Personen‘ anzufangen? Theobald deutet es nicht auf einen Seinszustand in Gott, sondern darauf, dass Menschen befähigt werden, Personen zu werden und zu sein. Christen wissen, dass, wenn dies geschieht, Gott selbst am Werk ist. Trinitätstheologie vermittelt nicht ein bestimmtes Gottesbild, sondern sie sucht zu beschreiben, dass Gott in dieser Welt am Werk, an der Arbeit ist. Gott ereignet sich in der Erneuerung sozialer und personaler Kommunikation. Er lässt Menschen an dieser Arbeit teilhaben, ja er *ist* in dieser Arbeit: „Dieu lui-même est au travail dans le travail de l’homme“ (774). Das heißt, in den Worten des berühmten Axioms Karl Rahners ausgedrückt: Die immanente Trinität ist die ökonomische und umgekehrt.

Die dogmatischen Formulierungen, etwa die des nizäno-konstantinopolitanischen Credo, drücken dies auf ihre Weise aus, wie Theobald abschließend im Anschluss an Basilius von Cäsarea herausarbeitet (vgl. 775–777). Sie bleiben ja, vor allem bei der Beschreibung des Glaubens an den Heiligen Geist, deutlich unter der Ebene des theologisch Sagbaren. Denn was da gesagt werden kann, das muss sich erst zeigen und bewähren in der Praxis der Christen. Und wenn es sich da zeigt und bewährt, dann ist das

⁴³ Theobald nimmt hier ein Motiv aus Walter Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* auf.

Anlass für das selbstlose Lob Gottes. „La doxologie trinitaire s'achève sur terre, dans la demeure de Dieu avec les hommes (Ap 21,3), dans la cité sans temple (Ap 21,22–25)“ (774), wie es Theobald mit der Offenbarung des Johannes sagt.

5. Trinitarische Handlungsfelder

Petersons trinitarische Impulse im Rücken, Theobalds Vision eines trinitarischen Stils der Christen vor Augen, möchte ich exemplarisch einige trinitarische Handlungsfelder skizzieren in der Absicht, die offenbar schon so gut wie verlorene Bedeutung des trinitarischen Glaubens aufzuzeigen. Von Petersons Ansätzen in der Thomas-Vorlesung und in *Heis Theos* her legt sich die Thematik Trinität, Liturgie und Öffentlichkeit nahe (5.1), von *Heis Theos* im Besonderen noch einmal die Verbindung von Trinität und der Abwehr des Bösen (5.2). Viele Petersonsche Wege führen auch zur Behandlung des dritten, heute besonders aktuellen Themas, der Frage nach den Ämtern in der Kirche (5.3).

5.1. Liturgie und Öffentlichkeit

Ganz schlicht gesagt ist ein Gottesdienst ein Interaktionsgewebe, in dem sich eine Handlung aus der anderen ergibt. Die Teilnehmer tun etwas gemeinsam, sie stehen, sitzen, knien, sprechen und singen, sie geben sich Dinge weiter, reichen sich die Hände usw. Körperliche Bewegungen werden durch verbale Handlungen unterstützt. Indem die Teilnehmer dieses und nichts anderes tun, unterscheidet sich der Gottesdienst von der Umwelt. In systemtheoretischer Perspektive gesprochen, bildet sich auf diese Weise ein eigenes soziales Handlungssystem.⁴⁴

Dabei sind es nicht die Intentionen der Teilnehmer, die das System entstehen lassen, sondern die Erwartungen, die das System an die Beteiligten richtet. Man tut, was der Liturgen vorgibt (Sich-Setzen, Aufstehen, Antworten) oder man tut ganz einfach, was die anderen tun. Die Interaktionserwartungen werden erfüllt und dadurch neu bestärkt. Alle Operationen des Systems müssen im System anschlussfähig sein. Das System besteht so lange, wie es sich durch seine spezifischen Handlungsabfolgen von der Umwelt unterscheidet. Es kann nur in systemischer Geschlossenheit agieren. Alles, was geschieht, geschieht im System, alles andere (alles andere Verhalten) ist

⁴⁴ Vgl. dazu O. REIS/TH. RUSTER, Die Bibel als „eigenwilliges und lebendiges Kommunikationssystem“, in: *EvTheol* 72 (2012), 275–290, hier 277–279.

Umwelt. Dennoch kann die Umwelt in das System eintreten. Den Beteiligten können Gedanken durch den Kopf gehen, die nicht zum Gottesdienst gehören. Oder der Prediger kann beispielsweise einen Hinweis auf die aktuelle Politik in seine Predigt einflechten. Dies stellt dann, systemtheoretisch gesagt, eine ‚Fremdreferenz‘ dar. Sie stört so lange den Gottesdienst nicht, wie sie im Rahmen des systemeigenen Codes kommuniziert wird, im gegebenen Beispiel als Hilfe zum Verständnis des Predigttextes.

Was wäre aber, wenn sich der Prediger zu politischer Agitation hinreißen lassen würde, wenn gar die Gottesdienstbesucher in den Bänken anfangen würden, über Politik zu diskutieren? Dann wäre der ‚Code‘ des sozialen Systems Gottesdienst aufgegeben, der Gottesdienst würde Teil eines anderen Systems, in diesem Fall des politischen Systems. Alle sozialen Systeme versuchen sich gegen solche Verletzungen ihres Codes zu schützen. Im Gottesdienst werden dazu bestimmte Rollen zugeteilt, oder die Teilnehmer ahnden selbst systemabweichendes Verhalten durch Gesten und Laute. Unterstützt wird die Erhaltung des Systems durch eine Selbstreflexion, die die Unterscheidung von System und Umwelt in das System hineinholzt: Wir sind Gottesdienstgemeinde, wir handeln jetzt nicht so, wie man draußen handelt. Solche Reflexionen werden durch systemabweichendes Verhalten ausgelöst und entsprechend artikuliert.

Diese schlichten Beobachtungen zum Funktionieren eines sozialen Systems sind für den Gottesdienst nicht unproblematisch. Er will ja mehr sein als eine Veranstaltung von Gläubigen für Gläubigen. Er will „Kirche in der Welt von heute“ sein. Er will sich zumindest mit den lebensweltlichen Erfahrungen der Beteiligten verbinden. Er will und soll vor dem Hintergrund der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ‚missionarisch‘ sein.⁴⁵ Solche Offenheit scheint sich mit der einem sozialen System eigenen Geschlossenheit schlecht zu vertragen. Was bewahrt die Liturgie davor, die Segmentierung der sozialen Welt in die Welt der gläubigen (verschiedener Konfessionen) und der säkularen Zeitgenossen einfach zu reproduzieren? Was bewahrt sie andererseits davor, zu einem ‚Event‘ oder zu einer (z.B. umweltpolitischen) Manifestation oder zu einer pädagogischen Maßnahme (Kinderbetreuung) zu werden, also zu einem Teil der Umwelt der Kirche? Die angestrebten Bemühungen, die auf dem Feld der liturgischen Erneuerung zurzeit unternommen werden, zeugen von dieser Problematik.

Auf diese Problematik ist die Art, wie in der Liturgie trinitarische Formeln und Gesten vorkommen, zu beziehen – nämlich nicht in erster Linie als theologische Aussage, sondern als performative Handlungen, die konstitutiv

⁴⁵ Vgl. B. KRANEMANN/K. RICHTER/F.-P. TEBARTZ-VAN ELST (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*. Stuttgart 2000.

in das Handlungsgeschehen der Liturgie eingesenkt sind.⁴⁶ Es zeigt sich hier, dass der ‚Sitz im Leben‘ der Trinität primär ein liturgischer ist, erst sekundär ein katechetischer und dann erst ein rational-theologischer.⁴⁷ Die sogenannte ‚Kleine Doxologie‘ (Ehre sei dem Vater ...) ist ein Bekenntnisakt, den die Gemeinde mit der Akklamation ‚Amen‘ ausdrücklich vollzieht. Was aber dort bekannt wird, überschreitet die Wirklichkeit der versammelten Gemeinde: „wie im Anfang so auch jetzt und in Ewigkeit“. Die Gemeinde stellt sich trinitarisch in eine Wirklichkeit hinein, die das ganze kosmische Geschehen umgreift und zugleich im ‚Jetzt‘ ihres Bekenntnisses aktualisiert wird. Als Abschluss eines Psalmengebets hat die Doxologie eine besondere Bedeutung. Die Beter machen sich das Gebet Israels zu eigen und stellen es in den Horizont der Vollendung, die der trinitarische Gott wirkt – ein zentrales Stück Israel-,Theologie‘, das weiter reicht als die meisten theologischen Konzepte zum Thema. Auch die ‚Große Doxologie‘ (das Gloria) ist Bekenntnis im Vollzug des eigenen Tuns: Loben – Preisen – Anbeten – Verherrlichen dessen, der in trinitarischer Konfiguration allein der Heilige, der Herr, der Höchste genannt zu werden verdient. Der Gemeinde wohl selten bewusst, ist dies ein Protest gegen die falschen Herren und Höchsten und Herrlichkeiten. Der trinitarische Lobpreis schafft kritische Distanz zur Welt und vollzieht zugleich das solidarische Gebet für die Welt: „qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram“.⁴⁸ Über die Trinität gewinnt die Liturgie Weltbezug, überschreitet sie die Grenzen ihres eigenen Systems. Die Transzendenz Gottes lässt die vom Vater geschaffene, vom Sohn erlöste und vom Geist geheiligte Welt als ‚Fremdreferenz‘ in die Liturgie eintreten: so, dass sie dort systemimmanent kommuniziert werden kann. Dies gilt in umfassender Weise auch vom ‚Credo‘, in dem die Gemeinde ihren eigenen Glauben bekennt. Die Geschichte, in die sie sich dort hineinstellt, ist die Geschichte von der Schöpfung an bis zur Vollendung, die Geschichte der ganzen Welt. Indem die Gemeinde sie wiederholt, erklärt sie, was nicht nur für sie gilt, sondern für alle. Auch das ‚Kreuzzeichen‘ auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, integraler sprachlich-körperlicher Gestus der christlichen Liturgie, vollzieht nicht nur die Abgrenzung gegen die, die sich in anderem Namen, in anderem Auftrag versammeln, sondern benennt mit dem ‚Namen‘ auch den Ort der Ansprechbarkeit und Behaftbarkeit Gottes, und dieser ist nun eben nicht auf die liturgische Versammlung beschränkt.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. B. KRANEMANN, Bekenntnis des Glaubens in ritueller Gestalt.

⁴⁷ Vgl. ACKVA, Gott, 265–267.

⁴⁸ Dazu auch A. GERHARD/F. LURZ, Das Gloria – die „Große Doxologie“, in: Groen/Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität, 211–230.

⁴⁹ KRANEMANN, Bekenntnis, weist nachdrücklich auf den performativen Charakter der

Im Handlungsfeld Liturgie vermitteln die trinitarischen Formeln (die hier nur eben angedeutet werden konnten) zwischen dem Selbstbezug und dem Umweltbezug der gottesdienstlichen Versammlung. Die trinitarische Sprache schützt die Code-Treue im geschlossenen operierenden System und öffnet es für die universale, kosmisch-geschichtliche Wirklichkeit. Darin scheint ihre wesentliche Funktion zu bestehen. Als Gegenbilder kann man sich Gottesdienste vorstellen, in denen nur von „meinem Jesus“ oder nur vom Schöpfergott („Zu Gott kann ich auch im Wald beten“) die Rede ist oder von einer irgendwie schon jedem Atom innewohnenden Liebesenergie, die als „Geist“ in allen Religionen präsent ist. Dass dies alles nicht falsch ist, dass aber der Gott, der im christlichen Gottesdienst gelobt und verherrlicht wird, lebt und herrscht in der Verschränkung aller drei Perspektiven, dazu bekennt sich die Gemeinde im liturgischen Vollzug. Abstrakt gesprochen: Gott ist das ‚universale concretum‘, aber diese Aussage muss, um der Konkretheit Gottes gerecht zu werden, im konkreten Vollzug dessen, was die Gemeinde im Gottesdienst tut, Gestalt gewinnen. Die Dreieinigkeit lässt sich von daher so verstehen: Gott ist für die Gemeinde (das soziale System) zugleich Selbstreferenz (als Gemeinde Jesu Christi) und Fremdreferenz (als Transzendenz des Vaters und Schöpfers) und im Geist in sich selbst die Vermittlung von beidem. Auf diesem Mysterium beruht, dass der Gottesdienst der Gemeinde zugleich der Gottesdienst der Welt ist, ohne dass die Unterscheidung zwischen Gemeinde und (Um-)Welt aufgehoben wird. Mit einem schönen Bild gesagt, das Erwin Dirscherl aus der Tradition entnommen hat: Der Heilige Geist, der das Unterschiedene in Gott (Vater und Sohn) zur Einheit des Unterschiedenen zusammenführt, ist der ‚Atem‘, mit dem Gott sein Wort spricht und in dem auch die Liturgie lebendig wird. Er befähigt dazu, Innen und Außen, Selbstreferenz und Fremdreferenz, Kirche und Welt in lebendiger Einheit zu verbinden. Zur Liturgie gehört beides, das Einatmen und das Ausatmen, beides tut sie in der Lebendigkeit des dreieinigen Gottes.⁵⁰

Mit der Liturgie ist engstens das Thema Öffentlichkeit verknüpft. Die Liturgie ist öffentlicher Kult der Kirche, „cultus publicus“, wie die Liturgiekonstitution in Art. 7 sagt. Den Öffentlichkeitscharakter der Liturgie freigelegt und ihn aus dem Wesen der Kirche abgeleitet zu haben ist das besondere Verdienst Petersons, seine Pionierleistung, die aus der eigentüm-

liturgischen Formeln in der Liturgie hin und erläutert ihn durch Hinweis auf die ‚ritual studies‘. Nur sehr bedingt lässt sich die Trinität unmittelbar in der Liturgie thematisieren, wie das Schicksal des Dreifaltigkeitsfestes bezeugt, ebd. 117–119.

⁵⁰ Vgl. E. DIRSCHERL, „... der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird.“ Die Bedeutung der Liturgie für die Rede vom Wort und Atem Gottes in der Trinitätstheologie, in: Groen/Kranemann (Hg.), Liturgie und Trinität, 58–87.

lichen Verschränkung seiner historischen, exegetischen und systematischen Studien erwachsen ist. Christian Stoll, der diese Leistung würdigt, stellt sie in den Kontext der gegenwärtigen Debatten um den Begriff der Öffentlichkeit.⁵¹ Dieser ist zum einen geprägt durch die Repräsentation. Eine politische Einheit wie der Staat wird durch Repräsentanten verkörpert; dazu gehören entsprechende Formen mit ihrer Symbolik. Von der Aufklärung her ist dagegen der Begriff einer kritischen Öffentlichkeit aufgebracht worden, verstanden als eine gesellschaftliche Sphäre, die die politische Öffentlichkeit kritisch begleitet und deren Machtansprüche relativiert. Petersons Begriff der kirchlichen Öffentlichkeit enthält beide Modelle von Öffentlichkeit. Er kann daher, wie Stoll zeigt, für das Modell rivalisierender Öffentlichkeiten in Anspruch genommen werden, das gegenwärtig den Öffentlichkeitsdiskurs prägt; darin zeigt sich seine Aktualität. ‚Repräsentativ‘ ist die Öffentlichkeit der Kirche, insofern die Kirche auf Erden die himmlische Polis, die Himmelsstadt repräsentiert. Dies war das Ergebnis von Petersons Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff: Der antike Begriff der *ekklesia* setzt in seiner profanen Bedeutung voraus, dass es die *polis* gibt. Die *ekklesia* ist die öffentlich-rechtliche Versammlung der Bürger der *polis*. Ihre Akklamationen sind Rechtsakte. Auf diesen Befund war Peterson bereits in *Heis Theos* gestoßen, seine Kirchenmanuskripte führen sie für das Verständnis von Kirche und Liturgie fort.⁵² Liturgie ist demgemäß nicht nur gemeinschaftliche Andachtsübung, sondern die öffentlich-rechtliche Versammlung der Bürger der Himmelsstadt, die in ihren Kultakten am öffentlichen Vollzug der himmlischen *polis* mitwirken. Die Akklamationen der Liturgie bekennen sich zum *kyrios* Jesus Christus und repräsentieren darin dessen Herrschaft auf Erden. Die repräsentative Öffentlichkeit der Kirche ist in Bezug auf die politische Umwelt der Gemeinde zugleich eine ‚kritische‘ Öffentlichkeit. Sie stellt jede Herrschaft, die sich an die Stelle Gottes setzt oder in deren Namen zu regieren beansprucht, in Frage. Dies ist auch der Grundgedanke des Monotheismus-Traktats. „Eine öffentliche Kirche im Sinne Petersons ist also ein Ort des Konflikts und der Krise. Sie trägt in ihrer sichtbaren Verfassung als *ekklesia per se* eine polemische, machtkritische Form.“⁵³

Petersons ausführliche Überlegungen zur *Form* der christlichen Gemeinde und ihrer Liturgie, über das Zusammenspiel von Amt und Charisma, von übergeordneten Instanzen wie dem Apostel- und Bischofsamt (beide sind sehr wohl zu unterscheiden) und dem rechtsförmigen Mitwirken der Ge-

⁵¹ Vgl. CHR. STOLL, Die Öffentlichkeit der Kirche. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in: ThPh 87 (2012), 534–563.

⁵² Vgl. E. PETERSON, *Ekklesia*. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff, hg. von B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann, Würzburg 2010 (AS Sonderband).

⁵³ STOLL, Öffentlichkeit, 557.

meinde sind in diesem Zusammenhang von größter Bedeutung.⁵⁴ Sie laufen darauf hinaus, dass die Fragen von Macht und Herrschaft in der Kirche anders geregelt sind als im (antiken) Staat oder sonst in machtförmigen Gebilden. Man kann an den Theobaldschen Begriff des spezifischen christlichen ‚Stils‘ denken, der sich auch in der Art, wie Ämter und Vollmachten ausgeübt werden, zeigt.⁵⁵ Sowohl in der Repräsentation des himmlischen *kyrios* wie auch in der Art, wie diese geschieht, bildet die Kirche eine kritische Öffentlichkeit. Ihre kritische Funktion übt die Gemeinde nicht kraft eines kritischen Rasonnements aus, wie es sonst in der Gesellschaft geschieht, sondern kraft der Repräsentation. Man findet hier die gleiche Verschränkung von Selbst- und Fremdreferenz, wie sie oben für die Liturgie gekennzeichnet worden ist. Tatsächlich ist dieser Zusammenhang von Peterson trinitarisch gedacht. Die Erhöhung Christi in die Himmelsstadt ist eschatologisches Geschehen, Durchsetzung von Gottes Reich, das Jesus auf Erden verkündigt hatte. Zugleich ist damit die Kirche als *ekklesia* gesetzt, die in pneumatisch-rechtlichen Akten an der Herrschaft des *kyrios* teilhat und – in ihren internen Vollzügen – untereinander daran teilgibt. Petersons eigentliche Differenz mit Carl Schmitt, um dies hier noch anzufügen, lag darin, dass der Staatsrechtler Schmitt die Repräsentation göttlicher Macht nur in den Strukturen weltlich-politischer Souveränität denken konnte, während Peterson sie trinitarisch dachte. Die von ihm in der Thomas-Vorlesung emphatisch reklamierte ‚Unbegreiflichkeit‘ und ‚Übervernünftigkeit‘ der Trinität, die schon dort eine starke Beziehung zur Machtfrage hatte, kehrt im gegebenen Zusammenhang als die Unterbrechung des „natürlichen Zusammenhangs“ wieder, den die *ekklesia* in der Welt vollzieht.⁵⁶ Der christliche ‚Stil‘ zeigt sich in einem anderen Verständnis von und einem anderen Umgang mit Macht – so wie es Scheeben der Sache nach ausführt.

Die Liturgie als trinitarisches Handlungsfeld zu verstehen, verhilft dazu, ihre Eigenart und ihre Möglichkeiten zu erfassen. Sie ist mehr als eine Feier von Christen für Christen, sie dient nicht nur der Auferbauung der Gemeinde. Trinitarisch ist ihr der Weltbezug schon eingestiftet, vermittelt des Geheimnisses des dreieinigen Gottes, in dem die Unterscheidung von Selbst- und Fremdbezug übergriffen und doch nicht aufgelöst ist. Was sie der Welt zu geben hat, das braucht sie nicht als eigene Leistung zu erbringen, sondern indem sie das tut und vollzieht, was sie bereits ist: Repräsentation des in Christus bereits angebrochenen Reiches Gottes. Je mehr sie das tut, was sie ist, umso mehr wirkt sie für andere. Sie ist kritisch, indem sie repräsentativ

⁵⁴ Vgl. dazu neben STOLL, Öffentlichkeit, 547–553 auch meinen Beitrag *Das kirchliche Amt in der Theologie Erik Petersons* (Anm. 18).

⁵⁵ Dazu mehr in Abschnitt 5.3.

⁵⁶ PETERSON, Ekklesia (AS Sonderband), 22, vgl. STOLL, Öffentlichkeit, 552f.

ist – und indem sie in sich selbst das Verhältnis der beiden Seiten wahrnimmt, reflektiert und darstellt.⁵⁷ Sie hat ihren Platz in einem sehr zeitgemäßen Konzept rivalisierender Öffentlichkeiten.⁵⁸ Sie ist ein ausgezeichnete Ort für die Praxis des christlichen Stils.

5.2. Die Abwehr des Bösen

Trinitarische Formeln mit apotropäischer oder exorzistischer Bedeutung, wie sie Peterson in *Heis Theos* aufgespürt hat, sind uns heute schwer zugänglich. Handelt es sich um Magie? Haben sie überhaupt einen Bezug zur Trinität – wogegen spricht, dass ihr Vorkommen gegenüber der Ein-Gott-Formel deutlich geringer ist oder auch ganz entfallen kann? Man mag an das alpenländisch-katholische „HimmelHerrgottSakrament“ oder „JesusMariaJosef“ denken, das im Augenblick des Erschreckens ausgerufen wird, aber damit ist allenfalls die rhetorische Kraft der Dreigliedrigkeit belegt. Aber wie sehr wäre doch dem Glauben an den dreieinen Gott gedient, wenn er als Mittel zur Abwehr des Bösen erkannt wäre!

Weiter kommt man, wenn man die Beziehung dieser Formeln zur Liturgie beachtet, die Peterson herausgestellt hat. In der Liturgie gewinnt die Gemeinde Anteil am himmlischen Königtum Christi, einem Königtum, das die Mächte und Gewalten des Bösen überwunden hat. Mit Bezug auf Kol 2,15 erklärt Peterson,

„daß das Königtum Christi alle ‚Mächte und Gewalten‘ ihres dämonischen Charakters entkleidet hat. [...] Und er hat einen Triumphzug mit ihnen aufgeführt, insofern seine Himmelfahrt, sein Thronen zur Rechten des Vaters und seine Wiederkunft zum Gericht den Triumph des Reiches, das nicht von dieser Welt ist, über alle ‚Herrschaften und Gewalten‘ dieses Äons darstellen.“⁵⁹

Diese sieghafte Zuversicht durchzieht Petersons Werk. In seinem *Buch von den Engeln*, 1935, hat sie einen besonders starken Ausdruck gefunden – den damaligen Mächten des Bösen ins Gesicht!

Das Wissen um die himmlische Überwindung der Mächte verleiht diesen gegenüber in der Zeit, in der der Teufel auf die Erde geworfen ist und „seine Wut groß ist, weil er weiß, dass ihm nur noch eine kurze Frist bleibt“

⁵⁷ Ein ganz ausgezeichnetes Beispiel für die Liturgie in diesem Sinne finde ich in A. BIELER/L. SCHOTTROFF, *Das Abendmahl*. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007.

⁵⁸ In gewisser Weise tritt diese von Peterson hergeleitete Konzeption an die Stelle des vorkonziliaren *Societas-perfecta*-Modells, deren Platz nach dem Konzil leer geblieben war. Gegenüber diesem erscheint die Kirche hier jedoch nicht als Double des Staates, sondern als eine Alternative zu anderen gesellschaftlichen Gruppen und Bewegungen.

⁵⁹ E. PETERSON, *Der Zeuge der Wahrheit*, in: ders., *Theologische Traktate*, AS 1, 93–129, hier 125.

(Offb 12,12), Handlungsfähigkeit. Es sind Mächte, sie haben Macht, sie wollen zwingen und haben die Mittel dazu, und nur die, denen bekannt ist, dass ihre Macht in Wirklichkeit schon gebrochen ist, können sich diesen Zwängen innerlich und dann auch äußerlich entziehen. Jochen Kleppers trinitarisches Kirchenlied hat sich diese Freiheit in sehr bedrängter Lage unter Anrufung des Trösters, des Heilandes und des Vaters errungen.⁶⁰ Auch bei Peterson ist die Rede vom Königtum Christi und seinem Sieg über die Gewalten trinitarisch gedacht, wie dargestellt. Wenn er in den Texten des NT, vor allem in der Offenbarung des Johannes, und in Texten der altkirchlichen Liturgie die Gewissheit von der Überwindung der Mächte des Bösen antreffen konnte, dann drängt sich der Eindruck auf, dass die Gemeinden jener Zeit in jedem Gottesdienst den Untergang des römischen Imperiums bzw. der Hure Babylon gefeiert hätten.⁶¹ Das Bekenntnis zum *kyrios* Christus war subversiv-kritisch gegen die Herren dieser Welt gerichtet; es hatte, wie Peterson wiederholt hervorhebt, eine Beziehung zur politischen Sphäre. Es ist zu vermuten, dass diese subversiv-kritische Haltung im Wissen um die himmlische Entmachtung der noch wirkenden irdischen Mächte das meiste zur Verbreitung des christlichen Glaubens wie auch zur Ausgestaltung der trinitarischen Lehre beigetragen hat. Trinitätstheologie war Befreiungstheologie. Das Schicksal der Märtyrerinnen und Märtyrer und ihre Verehrung sind dafür der Beweis. Und die heutige Bedeutungslosigkeit des christlichen Glaubens allgemein und des trinitarischen Glaubens im Besonderen sind dann daraus zu erklären, dass diese befreiende Wirkung nicht mehr erfasst wird. Warum? Dafür wird es viele Gründe geben, von denen einer sicher auch die Gestalt war, die die Trinitätstheologie im Laufe der Zeit angenommen hatte; jene Gestalt, die Peterson in seiner Thomas-Vorlesung vorfand und von der er sich abwandte. Ausschlaggebend scheint mir aber die Beobachtung zu sein, die Theobald unter den Begriff des postpetersonschen Zeitalters fasst: Die Frontstellung gegen die Mächte der politischen Sphäre, die Peterson vor Augen stand und die er in den Texten der Tradition vorfand, ist nicht mehr die unsere. Das Böse begegnet in der gegenwärtigen Gesellschaft hauptsächlich in der Gestalt autonomisierter Funktionssysteme, die ihre eigene Autopoiesis ohne Rücksicht auf die Umwelt weitertreiben, die untereinander in vielfältiger Weise koordiniert sind, ohne das Ausmaß ihrer Verknüpfung überschauen und beherrschen zu können, und oberhalb derer es keine Instanz gibt, die das Gesamtsystem koordiniert. Die Menschen sind im Rahmen der funktionalen Differenzierung den Hand-

⁶⁰ Vgl. FRANZ, Dreieinheit (Anm. 2), 279 f.; das Lied „Nun sich das Herz von allem löste“: EG Nr. 532.

⁶¹ Ich greife Überlegungen auf, die ich bereits in *Von Menschen, Mächten und Gewalten* (Anm. 13), 167 f. vorgestellt habe.

lungszwängen dieser Systeme ausgeliefert, da diese allein für die Erfüllung der elementaren Bedürfnisse zuständig sind. Wie im Falle des Wirtschaftssystems und des Verkehrssystems exemplarisch deutlich wird, zwingen diese Mächte zu irrationalem und schädigendem Verhalten. Letztendlich geht es nur noch um den Selbsterhalt der Systeme; die Wirkungen, die sie für die Gesellschaft erreichen sollen, werden konterkariert: Die Wirtschaft macht arm, der Verkehr immobil usw.⁶² Es sind, theologisch gesprochen, ‚Mächte und Gewalten‘, deren ‚Sündenfall‘ darin besteht, sich von dem Dienst an Gott und den Menschen abgewandt zu haben und nur noch dem Gesetz der Selbsterhaltung zu folgen.⁶³ Auch ihnen gegenüber ist liturgisch-trinitarisch der Sieg Christi über die Mächte des Bösen geltend zu machen. Was das konkret bedeutet, welche Art von Handlungsfreiheit Menschen im Glauben an Christus gewinnen können und welche befreienden Strategien daraus erwachsen, das müsste eine entsprechende theologische Reflexion noch genauer herausarbeiten, als es bisher geschehen ist. Ließe sich jedoch der Petersonsche Impuls in dieser Richtung aktualisieren, bräuchte einem um den trinitarischen Glauben nicht bange zu sein. Eine mächtesensible und mächtekritische Liturgie würde verständlich sein. Sie würde von der Geistesgegenwart und der Aufmerksamkeit profitieren, die Menschen gerade in Augenblicken der Gefahr und der Bedrohung aufbringen. Man denke an den Witz in Diktaturen. So wie die altkirchlichen Liturgien in oft verschlüsselter, persifizierender, umdeutender Weise auf die politischen Mächte und ihre Formen angespielt haben, die durch den Kyrios Christus entmachtet sind, so könnte es auch heute sein. Die Schwerfälligkeit und Unverständlichkeit, die Liturgie heute oft an sich hat, liegt nicht daran, dass eine symbolische Formensprache an sich nicht alltagsnah und deshalb unzugänglich ist, sondern daran, dass ihre Anspielungen nicht mehr verstanden werden, weil sie den falschen Gegner meinen. Hier tut sich also ein weites Feld liturgischer Erneuerung auf.

Die Frage nach der Bedeutung der Trinität für die Abwehr des Bösen möchte ich noch von einer ganz anderen Warte aus angehen. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns spricht von ‚Kontingenzformeln‘, die die Funktion haben, die einem jeden System zugrunde liegende Paradoxie zu bannen bzw. zu absorbieren und dadurch unterscheidbare, anschlussfähige Kommunikation im System zu gewährleisten.⁶⁴ Hier geht es also um die Bestandserhaltung des Systems bzw. die Abwehr des Bedrohlichen, für das System „Bösen“. Beispielsweise ist das Rechtssystem vor die paradoxe Frage

⁶² So in Kürze die Analyse N. Luhmanns, vgl. dazu RUSTER, Menschen, 84–89.

⁶³ Vgl. ebd., 171–197 mit Bezug auf die ‚herrenlosen Gewalten‘ K. Barths und die Analysen des amerikanischen Theologen W. Stringfellow.

⁶⁴ Vgl. N. LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, 148–153.

gestellt, mit welchem Recht es entscheidet, was recht ist, das Moralsystem vor die Frage, warum es gut ist, gut zu sein, das Wirtschaftssystem, warum es so sein muss, dass Fülle durch Knappheit erzeugt wird. Die Kontingenzformel, in der Wirtschaft z.B. Knappheit, löst die Paradoxie nach einer Seite auf, macht sie somit unsichtbar und ermöglicht so weiteres Operieren im System.⁶⁵ Für das System Religion hat Luhmann die Kontingenzformel ‚Gott‘ angegeben, verstanden im Sinne der monotheistischen Religionen als ein weltjenseitiger Beobachter, der alles beobachtet (ohne „blinden Fleck“) und insofern für die Einheit der Welt steht. In der Konfiguration des universalen Beobachtersgottes wird die Einheit der Codewerte der Religion – Transzendenz und Immanenz – zugänglich. Als Hintergrund für die Entwicklung dieses Gottesbildes vermutet Luhmann die Ausbildung gesellschaftlicher Differenzierungen, deren Einheit innergesellschaftlich nicht mehr formulierbar war. Nun hat aber dieses Gotteskonzept seine Risiken und Probleme. Zum einen muss man Gott als ‚Person‘ denken und damit prinzipiell als jemanden, der auch andere Verhaltensmöglichkeiten hätte (z.B. statt Erhaltung die Vernichtung der Welt). Zum anderen entsteht die Frage, wie denn der universale Beobachter innerweltlich beobachtet werden kann, denn dies muss ja sein, wenn seine Urteile in der Welt eine Rolle spielen sollen. Auf die prekäre Lage der Theologen als Beobachter des Unbeobachtbaren hat Luhmann in diesem Zusammenhang hingewiesen. Sie müssen sagen können, was Gott will, und so kommt es zu einer „fatalen Umdeutung der Kontingenzformel in ein Selektionskriterium: dies ja, dies nein – so will es Gott. Tertium non datur“.⁶⁶ Oder es kommt zu den unabschließbaren theologischen Auseinandersetzungen, die bis zu Religionskriegen führen können. Schließlich ist zu fragen, wie die einheitsstiftende Funktion Gottes in der Welt kommuniziert werden kann. Welches System kann die systemübergreifende Einheit Gottes repräsentieren? Leicht ist zu sehen, dass genau diese Fragen die Einsatzstellen der Religionskritik waren.

Theologische Kritiker Luhmanns haben eingewandt, dass die Angabe der Kontingenzformel ‚Gott‘ im monotheistischen Sinne unscharf bleibt und zu Missverständnissen Anlass gibt. Der Weg der neuzeitlichen Religionskritik von Kant (Ablehnung der rationalen Theologie, also Bestreitung der theologischen Beobachtung Gottes) über Fichte (Ablehnung der Personalität Gottes) bis zu Schleiermacher (Entkoppelung von Religion und Gottesbegriff) ist im Grunde als Protest gegen die Kontingenzformel ‚Gott‘ und

⁶⁵ Zur Verdeutlichung: Man stelle sich einen Kaufmann im Schlaraffenland vor. Was gäbe es hier noch zu handeln, wo doch alles in Fülle da ist? Da besinnt er sich auf die Kontingenzformel ‚Knappheit‘ und wird auf Wege sinnen, den Zugang zu den Gütern zu verknappen, z.B. durch die Einführung von Geld.

⁶⁶ LUHMANN, Religion, 163.

ihre gesellschaftliche Kommunikation als letzter Garant und als Instanz der Einheit zu verstehen.⁶⁷ Die von Luhmann vorgeschlagene Fassung der Kontingenzformel berücksichtigt nicht die Trinität, sie berücksichtigt nicht, dass der transzendente Gott in Jesus Christus zugleich in der Welt ist und sich im Geist – allerdings unverfügbar – erschließt.⁶⁸ Eine trinitarische Kontingenzformel löst nicht die Vielfalt des Weltlichen in die Einheit Gottes hinein auf, sondern trägt die Paradoxie in Gott selbst hinein: Gott und Mensch in einer Person, unendlich und endlich, allmächtig und schwach, unsterblich und sterblich usw. Verschiedene Autoren haben darauf hingewiesen, welche Freiheitsgrade und Handlungsmöglichkeiten für das Christentum aus der Loslösung von dem letztlich nur theistischen Monotheismus erwachsen, den Luhmann bei seiner Beschreibung vor Augen hat.⁶⁹ Christliches Reden wäre nicht allein ein Identitätsdiskurs, sondern auch ein Differenzdiskurs, vermittelt in der paradoxen Formel der Zweinaturenlehre; es braucht seine Paradoxien nicht zu verschleiern; es braucht sich für seine Moral nicht auf einen allgemeinen Begriff des Guten zu berufen, sondern kann seine eigene Positionalität so leben, dass sie für andere interessant, plausibel und nachvollziehbar wird. Es ist also keineswegs gleichgültig, ob man die Gotteslehre mit dem Traktat *De Deo uno* beginnt oder mit *De Deo trino*. Eine Umstellung auf eine trinitarische Kontingenzformel würde, das haben Theologen gleichsam mit Luhmann über Luhmann hinaus gelernt, das Christentum gegenwartsfähig machen, ja gewissermaßen moderner als die Moderne, weil es mit seinem paradoxalen Einheitsbegriff die unhintergehbare Differenzierung der Gesellschaft erklärt, erhält und vor „Rückfällen“ in die theistische Identitätsdogmatik bewahrt. In diesem Sinne spricht Christoph Theobald vom christlichen Stil als dem „style de styles“.⁷⁰ Trinitätstheologie lässt das Christentum in unserer Zeit ankommen. Dass aber die Christen „in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe nur ‚Monotheisten‘ sind“ (K. Rahner), erweist sich in dieser Hinsicht nicht nur als Defizit des Glaubensbewusstseins, sondern als Grund und Ursache der neuzeitlichen Religionskritik und der auf sie folgenden Säkularisierung. Peterson aber kommt das Verdienst zu, in seinem Monotheismus-Traktat einen entscheidenden Impuls zur Ausdifferenzierung der theistischen zur trinitarischen Kontingenzformel gegeben zu haben.

⁶⁷ Vgl. B. OBERNDORFER, Kontingenzformel „Gott“. Der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer Beobachtung – trinitätstheologisch beobachtet, in: G. Thomas/A. Schüle (Hg.), *Luhmann und die Theologie*, Darmstadt 2006, 107–115.

⁶⁸ Oberndorfer findet in 1 Kor 12,3 die treffende Kontingenzformel für die christliche Religion: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem heiligen Geist redet“ (ebd., 114).

⁶⁹ Vgl. die Beiträge von PH. STOELLGER, D. STARNITZKE und H.-U. DALLMANN in Thomas/Schüle (Hg.), *Luhmann und die Theologie*.

⁷⁰ THEOBALD, *Christianisme*, 100.

5.3. Die Ämter in der Kirche

Zum Schluss soll in gebotener Kürze noch ein weiteres trinitarisches Handlungsfeld angesprochen werden. Die Frage ist, ob Gestalt und Ordnung der Ämter in der römisch-katholischen Kirche der ‚Form‘ entsprechen, die Peterson für eine machtkritische und mächtensensible christliche Gemeinde vor Augen stand.⁷¹ Ist die Ämterhierarchie trinitätskompatibel? Das Zweite Vatikanische Konzil hat bekanntlich die vorkonziliare Amtstheologie mit ihrer Unterscheidung von *potestas ordinis* (Weihegewalt) und *potestas iurisdictionis* (Amtsgewalt) nicht ungebrochen weitergeführt, es spricht nur noch von der einen *sacra potestas* (LG 10, 18, 27), an der die Weihestufen in unterschiedlicher Weise Anteil haben.⁷² Aber diesem ‚potestas‘-Diskurs, der an sich schon enorm innovativ war, hat sie eine ganz neue amtstheologische Begründungsfigur unterschoben: Das ganze Gottesvolk ist berufen zur Teilhabe an den drei ‚munera‘, an den drei ‚Ämtern‘ (besser: Aufgaben) Jesu Christi als König, Priester und Prophet (LG 10; 31)! Die Lehre von den ‚tria munera‘ bzw. dem ‚triplex munus‘, ursprünglich eine Bildung der reformatorischen Theologie, ist von M. J. Scheeben in die katholische Dogmatik eingeführt worden und dann auf verschlungenen Wegen ins Konzil gelangt.⁷³ Wie zentral sie für die Ekklesiologie ist, ergibt sich schon aus dem Wortsinn des Begriffs ‚communio‘, denn dieser ist korrekt mit ‚gemeinsame Aufgabe‘ (com-munio) und nicht mit Gemeinschaft (dann müsste es com-unio heißen) wiederzugeben. In den Texten des Konzils wird die ‚munera‘-Theologie aber immer wieder von der älteren Amtskonzeption überlagert,⁷⁴ und da sich die nachkonziliare Diskussion allzu sehr an der Frage der Vollmachten des geweihten Amtes festgebissen hat, ist sie kaum ins kirchliche Bewusstsein gelangt. Sie ist aber geeignet, die gesamte Ämtertheologie und -ordnung einschließlich der Unterscheidung von Amt und Laien zu revolutionieren und auf eine neue Basis zu stellen.

Peterson, dessen verschlungenen Wegen in der Amtstheologie ich andersorts nachgegangen bin, kommt auch hier wieder die Rolle eines Pioniers

⁷¹ Vgl. dazu oben 5.1.

⁷² Vgl. A. RUDIGER, Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche, Buttenwiesen 2002, 310 ff.

⁷³ Vgl. SCHEEBEN, Handbuch der Dogmatik, §§ 268–273; Y. CONGAR, Sur la Trilogie: Prophète – Roi – Prêtre, in: RSPT 67 (1983), 100–162; P. DRILLING, The Priest, Prophet and King Trilogie: Elements of its Meaning in Lumen Gentium and for Today, in: Église et Théologie 19 (1988), 179–206; L. SCHICK, Das dreifache Amt Christi und der Kirche, Frankfurt a. M. 1982.

⁷⁴ Dazu CHR. THEOBALD, Die Kirchenkonstitution Lumen Gentium. Programmatische Vision – Kompromisstext – Ansatz für einen Paradigmenwechsel, in: J. H. Tüch (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 201–220.

zu.⁷⁵ Im Traktat *Der Zeuge der Wahrheit* hat er in nuce eine Theologie der drei ‚Ämter‘ Christi entwickelt. Mit Bezug auf Offb 1,4–6 führt er aus, dass Christus König ist als „Herrscher über die Könige der Erde“, dass sein Reich aber, das nicht von dieser Welt ist, in der Welt bezeugt werden muss und er selber der „getreue Zeuge“ ist; die Zeugenschaft verweist auf die Kategorie des Prophetischen. Damit aber die Menschen, damit sein berufenes Volk die Wahrheit über sein Königtum erkennen und bezeugen kann, wirkt Christus als Priester und bringt das Opfer dar, das von der Gebundenheit an die Mächte dieser Welt, die das Königtum Christi verwerfen, befreit. Es

„setzt sich das Königtum Christi aktuell in diesem Kosmos durch, so daß sein Tod ein Opfer darstellt, mit dem die Menschen aus ihrer sündigen Gebundenheit unter den ‚Herrschern und Gewalten‘ des gegenwärtigen Äon gelöst sind und zur Teilnahme am Priestertum und Königtum Christi des kommenden Äons berufen werden“.⁷⁶

Peterson zeigt an dieser Stelle sowohl die heilsgeschichtlich differenzierte Einheit der drei ‚munera‘ in Christus wie die Teilhabe der Christen daran, die sich über ihre Berufung ergibt; damit sind schon die zentralen Momente der ‚munera‘-Theologie beisammen, die auch das II. Vatikanum heranzieht. Er entfaltet die ‚munera‘ christologisch, ekklesiologisch und eschatologisch, wie es auch das Konzil tut. Die Frage ist jetzt noch, ob sie auch trinitarisch einen Sinn ergeben.

Die Lehre von den drei ‚munera‘ ist von den drei Ämtern des Volkes Israel her entwickelt; auch dies ist eine ihrer Stärken. Der – hier nicht ganz korrekten – Überlieferung nach wurden sie alle drei durch Salbung verliehen, also durch eine von Gott bevollmächtigte Einsetzung. Dabei ist der *König* der Repräsentant Gottes, von ihm „gezeugt“ (Ps 2), oder genauer, wie 1 Sam 8 zu verstehen gibt, ist Gott der eigentliche König Israels, und dass das Volk einen irdischen König will, ist eine Verwerfung Gottes, „dass ich nicht König über sie sei“. Das Königs- oder Leitungsamt hat Gott selbst inne, er übt es auf seine Weise aus, indem er aus der Gefangenschaft befreit und ein gerechtes Gesetz gibt. Die wesentlichen Regierungsakte Gottes sind das Berufen und das mit der Berufung einhergehende Verheißen (Abraham, Mose, die Propheten, Jesus, die Jünger ...) – die Berufung weckt Kräfte in den Berufenen, die das scheinbar Unmögliche möglich machen, insoweit steht sie für Gottes Allmacht. Das *Priesteramt* ist mit dem Opfer verbunden. Das Opfer schafft Gott in der Welt einen Ort der Ansprechbarkeit und damit der Gemeinschaft, es verbindet – wie der wohltuende Duft der Tempelopfer – Himmel und Erde. Wie der Begriff des Wohlgeruchs andeutet, verwandelt das Opfer die Welt in einen Zustand, in dem Gott an ihr Wohl-

⁷⁵ Vgl. RUSTER, Amt.

⁷⁶ PETERSON, Zeuge der Wahrheit, AS 1, 122f.

gefallen haben kann.⁷⁷ Christus war der, an dem Gott sein Wohlgefallen öffentlich bezeugt hat. Der Hebräerbrief kann Christus in der Rolle des Hohepriesters zeichnen, weil sein Leben in diesem Sinne ein Opfer war. Der *Prophet* steht in der Kraft des Geistes für Gottes Gerechtigkeit ein, das heißt für die im Reiche Gottes gegebene Möglichkeit, einander gerecht zu werden. Diese Gerechtigkeit Gottes gilt für alle Völker, sie überschreitet die Grenze des erwählten Volkes und ist eschatologische Verheißung für die ganze Welt. Schon diese allzu kurze Skizze lässt erkennen, dass die drei Ämter des Volkes Israel als ein *vestigium trinitatis* im Alten Bund gelten können. Ihr Aufeinanderbezogen- und ihr Unterschiedensein entspricht der trinitarischen ‚Ökonomie‘, die dann christlich in den drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist ausgedrückt worden ist. Wo im Neuen Testament von ihnen gesprochen wird, ist die ökonomische, handlungs- und aufgabenbezogene Signatur immer deutlich erkennbar. Im NT ist keine trinitarische Ontologie zu finden, wohl aber eine trinitarische Arbeitsteilung, deren Handlungsfeld die ganze Schöpfung ist. Alttestamentliche Bezüge sind bei der Beschreibung dieser Arbeitsteilung immer zugegen.⁷⁸

Diese Hinweise müssen an dieser Stelle genügen, um das Handlungsfeld ‚Ämter in der Kirche‘ trinitarisch zu nennen. Es ist ein Handlungsfeld, das dringend bearbeitet werden muss, soll nicht die Kirche ernststen Schaden nehmen. Die ‚*Tria munera*‘-Konzeption ist nicht nur biblisch und trinitätstheologisch abgesichert, sie eröffnet auch kreative Möglichkeiten für eine neue Gestaltung der Ämter und Dienste in der Kirche. Es muss nicht dabei bleiben, dass die Aufgaben des Leitens, Heiligens und Lehrens stets in einer Person vereint sind. Sie können auf verschiedene Personen verteilt sein, die jeweils ihr spezifisches ‚*munus*‘ ausüben und doch in der Einheit des ‚*triplex munus*‘ vereint sind. Das ist trinitarisch. Und warum nicht auf Zeit? Und müssen es immer alle drei zusammen sein? Vielleicht gibt die Geschichte des Volkes Israel, in der es über lange Zeiten hinweg gar keine Könige und Propheten gab, diesbezüglich einen Hinweis. Ein Amt erhält man gut biblisch durch Berufung. Dies kann man sich als einen aktiven Akt der Gemeinde vorstellen. Die Gemeinde der Berufenen spricht Berufungen aus.⁷⁹

⁷⁷ Näheres zum Opfer in RUSTER, *Amt*, 176–186. Ich schließe mich den Opfertheologien Scheebens und S. BRANDTS an (*Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologische Rede vom Opfer*, Münster 2001).

⁷⁸ Vgl. K. BERGER, *Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes*, Gütersloh 2004, 122 ff. Der Ertrag dieser Hinweise zur neutestamentlichen Behandlung der Dreieinigkeit ist unüberschaubar groß; fast nichts davon ist in die klassische Trinitätslehre eingegangen, die stets nur nach Bestätigungen der trinitarischen Formel suchte.

⁷⁹ Vgl. die ‚*théologie de l’appel*‘ im französischen Bistums Poitiers, die bereits viele Aspekte des *Tria-munera*-Modells praktisch umsetzt, dazu A. ROUET u. a., *Un nouveau visage d’Église. L’expérience des communautés locales à Poitiers*, Paris 2005.

Damit macht sie sich eine elementare anthropologische Wahrheit zunutze: Berufungen lassen Begabungen entdecken und erwecken sie; die Energie, die die Berufung verleiht, ist die vielleicht größte Ressource der Welt,⁸⁰ Gott hat sich ihrer ja schon bei der Erschaffung der Welt bedient, als er das Land und das Meer zur Hervorbringung von Lebendigem berief. Die Berufung meint jeden persönlich, achtet auf seine Fähigkeiten und setzt sie zum Wohl der anderen ein. Die Annahme der Berufung ist ein Akt der Freiheit. Sakramententheologisch spricht nichts dagegen, den Akt und die Annahme der Berufung unter den Segen Gottes zu stellen, also das Sakrament der Weihe zu vollziehen – für jedes einzelne ‚Munus‘ extra und, wie gesagt, warum nicht auf Zeit. Dabei ist noch gar nicht ausgemacht, was unter dem ‚munus regendi, sanctificandi, docendi‘ jeweils genau zu verstehen ist. In einer anderen Konstellation als der jetzigen lassen sie sicher andere Bedeutungsgelände erkennen als nur die Ausübung hoheitlich-juridischer Gewalt, priesterlich-sakramentaler Konsekration und verbindlichen kirchlichen Lehrens. Das Konzil hat dazu Hinweise gegeben, die zu würdigen sind (LG 34–36). Nicht unerwähnt bleiben soll auch die ökumenische Anschlussfähigkeit der ‚munera‘-Konzeption. Es war ja schon unerhört, dass das Konzil eine genuin reformatorische Lehre in das Zentrum des Kirchenbegriffs stellte. Nun steht noch aus, dass diese auch umgesetzt wird; wie ökumenisch fruchtbar das sein wird, ist kaum abzusehen.

Wenn oben mit Christoph Theobald gesagt wurde, dass der trinitarische Stil die Kirche mitten in die Gegenwart stellt, dass sie umso gegenwartsfähiger wird, je mehr sie trinitarisch wird, dann gilt das in ganz besonderem Maße für das Handlungsfeld der kirchlichen Ämter. Das Erneuerungspotential trinitarisch inspirierten Handelns ist groß, das sollte gezeigt werden. Und wie es immer geht bei einem Erneuerungsschub in der Kirche: Je mehr er vorankommt, umso mehr entdeckt man, dass er den tiefsten, oft verdeckten Intentionen der Heiligen Schrift und der Tradition entspricht. Vieles von dem, was in der klassischen Trinitätstheologie über die innergöttlichen ‚Prozessionen‘, ‚Missionen‘ und ‚Appropriationen‘ gesagt wurde, fängt vielleicht in den trinitarischen Handlungsfeldern ganz neu an zu sprechen.

⁸⁰ Vgl. ebd. den Beitrag von J.-P. RUSSEIL, bes. 159–164.