

TRINITÄTSLEHRE UND HANDLUNGSTHEORIE

VON MARKUS KNAPP

In seiner Schrift zum Streit der Fakultäten schreibt Kant: „Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit der gleichen Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann.“¹ Soll daher die Rede von einer göttlichen Dreifaltigkeit einen Sinn haben, muß er von außen an sie herangetragen werden, und zwar als ein moralisch-praktischer. Dies hat Kant in seiner Religionschrift unternommen; er interpretiert dort den Trinitätsglauben als „Vorstellung einer praktischen Idee“, die „die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung“ beinhaltet: Der Mensch ist durch das moralische Gesetz zu einem guten Lebenswandel berufen, er ist dazu befähigt, und er ist dafür verantwortlich.² „Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken, (...) in einen anthropomorphistischen Fronglauben auszuarten.“³

In gewisser Weise hat Kant damit die neuere theologische Diskussion der Trinitätslehre vorweggenommen. Auch hier wird kritisch registriert, daß im Laufe der Theologiegeschichte der ‘Gott an sich’ und der ‘Gott für uns’ immer mehr auseinandergefallen sind. Das Bemühen um eine Korrektur dieser Entwicklung hat seinen Ausdruck gefunden in

¹ I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: Werkausgabe (hrsg. v. W. Weischedel), Bd. XI, Frankfurt a. M. 1977, 261–393, 304 (A50).

² Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (hrsg. v. R. Malter), Stuttgart 1981, 189–193.

³ I. Kant, Religion, 188f.

Karl Rahners berühmtem und vieldiskutiertem Axiom: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt.“⁴ Damit hat die Theologie den ursprünglichen Ansatz der Ausbildung einer Trinitätslehre wieder eingeholt: Der trinitarische Gottesbegriff soll die christliche Glaubensüberzeugung sicherstellen, daß in dem Menschen Jesus von Nazareth wirklich der transzendente Gott selbst in der Geschichte begegnet, in Rahners Terminologie gesagt, sich selbst mitteilt. Die Ausbildung eines trinitarischen Gottesbegriffs dient also der Erläuterung und Begründung der vom Neuen Testament verkündeten und bezeugten göttlichen Heilsökonomie. Die ‚Theologie‘ (im engeren Sinn verstanden) muß daher immer rückgebunden bleiben an die Soteriologie, beide erläutern sich gegenseitig, wie es ja auch das erwähnte Axiom Rahners besagt. Geht diese Rückbindung dagegen verloren, verliert die Trinitätslehre zwangsläufig ihre Bedeutung und wird unverständlich.

Beachtet man aber nun diesen ursprünglichen Ansatzpunkt der Trinitätslehre, dann wird deutlich, wie Kant ihren Sinngehalt grundlegend verschoben hat. Während sie nach seiner Auffassung die Idee einer moralisch-praktischen Lebensführung des Menschen beinhaltet, soll sie ursprünglich das in Jesus Christus erfolgte Offenbarungs- und Heilshandeln *Gottes* verständlich machen.

Wird im Zusammenhang der Trinitätslehre nach einer handlungstheoretischen Grundlegung theologischer Aussagen gefragt, so zielt diese Frage daher zunächst einmal auf das Handeln Gottes selbst. Erst danach läßt sich dann mit Kant fragen, welche praktischen ‚Regeln‘ für den Lebenswandel des Menschen sich aus dem trinitarischen Gottesverständnis ergeben.

Angesichts des für die Trinitätslehre konstitutiven Zusammenhangs von *Ökonomie* und *Theologie* ist die Bezugnahme auf handlungstheoretische Ansätze unmittelbar einsichtig. So hat jüngst auch Wolfhart Pannenberg im ersten Band seiner ›Systematischen Theologie‹ den Begriff des göttlichen Handelns als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität erörtert. Dies legt sich nach Pannenberg nahe, „insofern das Handeln selber eine Weise des Handelnden ist, und zwar im Sinne eines Seins außerhalb seiner selbst, indem er durch sein Handeln nicht nur anderes hervorbringt, sondern dadurch auch zeigt und sogar selbst darüber entscheidet, wer er selber ist und was er vermag“⁵. Dabei darf nach Pannenberg aber nicht über-

⁴ K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal* 2, 317–401, 328.

⁵ W. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, Göttingen 1988, 398.

sehen werden, daß die Anwendung des Handlungsbegriffs gerade angesichts des trinitarischen Gottesverständnisses keineswegs unproblematisch ist. Denn „der Handlungsbegriff scheint anstelle der Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Vorstellung eines einzigen göttlichen Subjekts zu implizieren“⁶. So ist es ratsam, zunächst einmal den Begriff des Handelns zu klären, von dem ausgehend dann im folgenden die Trinitätslehre zu erläutern versucht wird.

1. Vom instrumentellen zum kommunikativen Handeln

Im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung hat sich die Menschheit in einem bis dahin unvorstellbaren Ausmaß der Welt bemächtigt und dabei in vielen Bereichen einen einschneidenden Veränderungsprozeß in Gang gesetzt. Es wurde deshalb notwendig, sich der Grundlagen und der Rationalität dieser Weltbemächtigung und -veränderung zu vergewissern. Dabei ist der Begriff des Handelns immer mehr ins Blickfeld des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Zum einen geschah dies im Verlauf der wissenschaftstheoretischen Grundlegendiskussion.⁷ Zum anderen war es die Soziologie, die den Begriff des Handelns ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Angesichts der Auflösung traditioneller Gemeinschaften und Lebensformen suchte sie zu klären, was konstitutiv ist für einen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang. Dabei kam dem Begriff des sozialen Handelns eine entscheidende Bedeutung zu.⁸

Im Zuge dieser Klärungsprozesse wurden unterschiedliche Handlungsbegriffe diskutiert. So spricht man von *instrumentellem* Handeln, wenn dieses allein an der Verfügbarmachung eines objektivierten Gegenstandsbereichs orientiert ist. Ein solcher Handlungsbegriff klammert jedoch die soziale Dimension des Handelns aus; er stellt das Handlungssubjekt als prinzipiell solipsistisch vor. Wird dagegen das Verhalten anderer als Orientierung des Handelns miteinbezogen, spricht man von *sozialem* Handeln (im Sinne Max Webers). Damit tritt das Problem der Handlungs koordinierung in das Blickfeld der Handlungstheorie. In dieser Hinsicht läßt sich unterscheiden zwischen erfolgs-

⁶ A. a. O., 400.

⁷ Diese Diskussion ist gut und übersichtlich nachgezeichnet bei H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt a. M. 1978, 75 ff.

⁸ Vgl. vor allem die Einführung dieses Begriffes bei M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, 11 ff.

orientiertem und verständigungsorientiertem Handeln.⁹ Im Falle *erfolgsorientierten* Handelns hat ein Akteur lediglich sein eigenes Handlungsziel im Auge. Das Verhalten der anderen Akteure kommt für ihn dann lediglich als ein Mittel oder aber als Hindernis für die Erreichung seines Handlungsziels in den Blick. Erfolgt die Handlungskoordination dagegen durch die Herstellung eines Einverständnisses zwischen den Akteuren, ist das Handeln *verständigungsorientiert*. Da bei dieser Art der Handlungskoordination der Sprache eine zentrale Bedeutung zukommt, spricht man auch von *kommunikativem* Handeln. Jürgen Habermas umschreibt es folgendermaßen: „Der Begriff des *kommunikativen* Handelns ... bezieht sich auf die Interaktion von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die (sei es mit verbalen oder extraverbalen Mitteln) eine interpersonale Beziehung eingehen. Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren.“¹⁰

Will man in einem theologischen Zusammenhang auf den Begriff des Handelns zurückgreifen, so muß daher zunächst geklärt werden, in welchem Sinne dieser Begriff verstanden werden soll. Denn es steht zu erwarten, daß nicht jeder Handlungsbegriff in gleicher Weise geeignet ist, dem in Frage stehenden theologischen Sachverhalt gerecht zu werden. Das wird deutlich, wenn man noch einmal zurückschaut auf die von Wolfhart Pannenberg geltend gemachte Schwierigkeit, die sich bei der Verwendung des Handlungsbegriffs in Hinblick auf den *trinitarischen* Gottesbegriff ergebe. Dann legt sich der Verdacht nahe, daß diese Schwierigkeit in einem instrumentellen Handlungsbegriff begründet sein könnte. Pannenberg bestätigt diesen Verdacht, wenn er die Grenzen des Handlungsbegriffs dadurch gegeben sieht, „daß Handeln immer schon *ein* handelndes Subjekt voraussetzt, an die Struktur der Realisierung von Zwecken durch die Wahl und den Einsatz geeigneter Mittel gebunden ist“¹¹. Pannenberg denkt also offensichtlich den Akteur als monologisches Subjekt, das allein seine Zwecke verfolgt. Ein solcher Handlungsbegriff muß angesichts eines trinitarischen Gottesverständ-

⁹ Bei dieser Unterscheidung orientiere ich mich an J. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1984, 575f.

¹⁰ J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Band I, Frankfurt a. M. 1982, 128.

¹¹ W. Pannenberg, Metaphysik und Gottesgedanke, Göttingen 1988, 50 (Hervorhebung M. K.).

nisses in der Tat problematisch erscheinen. Doch wie verhält es sich, wenn Handeln als intersubjektives Geschehen verstanden wird? Diese Frage soll im folgenden eingehender erörtert werden.

2. Der trinitarische Gott als intersubjektive Lebenswirklichkeit

Mit Recht ist gesagt worden, „daß bei Heranziehung außerchristlicher Analogien zur Trinität größte Vorsicht geboten ist: ihnen fehlt die ökonomische Basis“¹². In der Tat läßt sich der trinitarische Gottesbegriff nur begründen vom Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes in Jesus Christus her; er ist nicht nur im historischen Sinne das Ergebnis der reflexiven Durchdringung dieses vom Neuen Testament bezeugten Geschehens, sondern er bleibt auch sachlich unabdingbar darauf bezogen und findet nur von hier aus seine Rechtfertigung. Daher muß alles vermieden werden, was den Anschein erweckt, der trinitarische Gottesbegriff könne von geschöpflichen Analogien abgeleitet und auf diese Weise begründet werden. Er ist und bleibt vielmehr ein Glaubensgegenstand im strikten Sinne.

Dennoch kommt die dem Glauben nach-denkende Theologie nicht umhin, den trinitarischen Gottesbegriff mit Hilfe geeigneter Denkmodelle zu erläutern. Denn er beinhaltet mit der Aussage, daß der eine Gott in drei verschiedenen Hypostasen subsistiere, ein erhebliches Denkproblem. Soll sie nicht als eine in sich widersprüchliche und willkürliche Behauptung erscheinen oder aber beispielsweise den Vorwurf des Tritheismus provozieren, so muß sich die Theologie bemühen, den Sachverhalt wenigstens ein Stück weit verstehbar zu machen. Das erscheint jedoch nur möglich, wenn sie analoge Sachverhalte zur Erläuterung heranzieht. Sie muß dann allerdings auf zweierlei achten: Da es sich immer um geschöpfliche Analogien handelt, sind zum einen jeweils auch deren Grenzen zu bestimmen und zu beachten. Zum anderen darf eine solche Analogie nicht als ein Begründungsverhältnis mißverstanden werden.

Wie bereits erwähnt, hat nun Pannenberg vermutet, daß der Begriff des göttlichen Handelns zur Erläuterung des Verhältnisses von ökonomischer und immanenter Trinität besonders geeignet erscheint, weil der Handelnde in seinem Handeln sich selbst zeigt. Nach der Unterscheidung verschiedener Handlungsbegriffe legt es sich dann nahe, das Handeln des trinitarischen Gottes als ein kommunikatives Handeln zu ex-

¹² H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band II/2, Einsiedeln 1978, 466.

plizieren. Denn mit dem Begriff des kommunikativen Handelns ist von vornherein die Vorstellung eines einzigen, monologischen Handlungssubjektes überwunden und Handeln als ein intersubjektiv vermitteltes Geschehen verstanden. Entsprechend wäre Gott *in sich* selbst eine intersubjektive Lebenswirklichkeit. Läßt sich diese aber theologisch angemessen mit Hilfe einer Theorie des kommunikativen Handelns erläutern?

Nach Jürgen Habermas kann als das normative Zentrum einer Theorie des kommunikativen Handelns die „Grundfigur der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten über etwas in der Welt“ angesehen werden: „Für sie ist die Beziehung von Ego zu einem *gleichursprünglichen* Alter Ego konstitutiv. Zwischen beiden öffnet sich der Raum einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt, in deren Horizont die Kommunikationsteilnehmer stehen.“¹³ In der Tat läßt sich mit Hilfe dieser „kommunikationstheoretischen Grundfigur“ die trinitarische Lebenswirklichkeit Gottes in verschiedener Hinsicht verständlich machen. Geht man von ihr aus, so muß Gott nicht zunächst als ein einsames Subjekt gedacht werden, das dann nachträglich in Beziehungen tritt; er ist vielmehr bereits in sich selbst Kommunikation, Anteilgeben und -nehmen unterschiedlicher Subjekte aneinander. Dabei sind diese als „gleichursprünglich“ verstanden, so daß eine subordinatianistische Deutung des innertrinitarischen Miteinander ausgeschlossen ist; die einzelnen Subjekte haben also in gleichem Maße Anteil an der göttlichen Lebenswirklichkeit. So bietet dieses kommunikationstheoretische Denkmodell auf jeden Fall einen geeigneteren Zugang zum trinitarischen Gottesverständnis als etwa der idealistische Gedanke eines sich zu sich selbst verhaltenden absoluten Subjekts, eine Denkfigur, der z.B. Karl Barth und Karl Rahner verhaftet geblieben sind.¹⁴

Hinzu kommt ein anderer Aspekt: Habermas hat die von ihm konzipierte Theorie des kommunikativen Handelns als Überwindung des in der Neuzeit dominant gewordenen Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie interpretiert. Ist das richtig, so drückt sich darin ein Wandel

¹³ J. Habermas, Entgegnung, in: A. Honneth/H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1986, 327–405, 332. – Ich greife hier Gedanken auf aus meinem Aufsatz: *Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?*, in: J. Schreiner/K. Wittstadt (Hrsg.), *Communio Sanctorum* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 323–337.

¹⁴ Vgl. zu Barths und Rahners Trinitätslehre etwa W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 366–369.

des neuzeitlichen Rationalitätskonzepts und der mit ihm verbundenen Sicht der Wirklichkeit aus.¹⁵ Es ist dann zu prüfen, ob das entsprechende kommunikative Wirklichkeitsverhältnis mit dem christlichen Gottesverständnis nicht weit eher in Einklang steht als ein auf Verfügbarmachung und Machterweiterung zielendes Wirklichkeitsverhältnis.

Bevor auf einen solchen Zusammenhang zwischen kommunikativem Wirklichkeits- und Gottesverständnis eingegangen werden kann, bleibt jedoch zu klären, wie weit sich das trinitarische Gottesverständnis mit Hilfe der „kommunikationstheoretischen Grundfigur“ einholen läßt. Denn wenn sie auch durchaus einen Zugang eröffnet, so ist sie doch eine bloße Analogie, die auch ihre Grenzen hat. Werden diese nicht beachtet, so muß ein solches Denkmodell zwangsläufig zu theologischen Fehlinterpretationen führen. So hat etwa Herbert Vorgrimler auf die Gefahr hingewiesen, „daß die Rede von Kommunikationsgemeinschaft in Gott ... zu der Annahme dreier Gottheiten führt und damit den Monotheismus aufgibt“¹⁶. Ein solcher Hinweis ist auf jeden Fall sehr ernst zu nehmen, denn es ist überhaupt nicht zu bestreiten, daß diese Gefahr tatsächlich gegeben sein *kann*. So ist nun zunächst zu fragen, inwiefern die Wirklichkeit Gottes das kommunikationstheoretische Grundmodell sprengt und sich damit auch als von diesem unableitbar erweist. Erst wenn diese Frage geklärt ist, läßt sich sagen, ob das Handeln Gottes mit Hilfe einer Theorie des kommunikativen Handelns erläutert werden kann.

3. Der trinitarische Gott als vollkommene Liebe

In der christlichen Gotteslehre war es immer ein entscheidendes Problem, wie sich die Einheit Gottes zu seiner trinitarischen Gestalt verhält. Wird ein zu starkes Gewicht auf die Einheit gelegt, dann droht die Gotteslehre modalistisch zu werden; wird hingegen zu sehr die Dreiheit in Gott betont, dann droht seine Einheit verlorenzugehen, und die Gotteslehre wird tritheistisch. Dieses Problem läßt sich nur lösen, wenn es gelingt, das *eine* Wesen Gottes so zu denken, daß die trinitarische Struktur als notwendige Daseinsweise und Vollzugsgestalt dieses Wesens verstehbar wird. Einheit und Dreiheit müssen sich also gegenseitig

¹⁵ Vgl. dazu M. Knapp, a. a. O., 329ff.

¹⁶ H. Vorgrimler, Jesus Christus – Bemühungen um eine heute angemessene Deutung der Person Jesu Christi, in: L. Honnefelder/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Auslegungen des Glaubens, Berlin 1987, 46–61, 59f.

interpretieren, so daß das eine nicht denkbar ist ohne das andere. Erst dann sind die genannten Gefahren überwunden.

Die vom Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes in Christus gipfelt in der Aussage: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8. 16). Wenn es richtig ist, daß der trinitarische Gottesbegriff das unterscheidend Christliche im Gottesverständnis darstellt, dann muß er sich als eine Auslegung des Satzes, daß Gott Liebe ist, erweisen lassen. Das erscheint in der Tat möglich. Dabei ist dieser Satz zu verstehen als eine Aussage über das Wesen Gottes und nicht über eine bestimmte Eigenschaft neben anderen. Daß Gott Liebe *ist*, heißt dann: Gott ist in sich selbst ein Geschehen, das die Unterscheidung von einzelnen Subjekten voraussetzt; denn Liebe kann sich nur ereignen zwischen verschiedenen Subjekten. Umgekehrt ist eine solche Unterscheidung von Subjekten in Gott nur möglich, wenn sie sich verstehen lassen als die Vollzugsgestalten der vollkommenen Liebe, die Gott ist. Wie muß dann aber das Verhältnis der einzelnen Subjekte zueinander gedacht werden?

Nach der Lehre des Konzils von Florenz (1438–1445) ist der Vater der „ursprunglose Ursprung“ (*principium sine principio*) der Gottheit (DS 1331). Als solcher ist er der Ausgang des innergöttlichen Liebesgeschehens. Dabei ist er jedoch immer schon bezogen auf den Sohn; er ist also ursprungloser Ursprung immer nur als Ursprung des Sohnes. Dieser muß daher als gleichursprünglich mit dem Vater verstanden werden, ohne daß er selber ursprungloser Ursprung wäre; er ist vielmehr „Ursprung aus dem Ursprung“ (*principium de principio*). Denn „was der Sohn ist oder hat, hat er vom Vater“ (DS 1331; NR 286). Der Sohn ist also reines Sich-Verdanken, entsprechend der Aussage des johanneischen Christus: „Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein“ (Joh 17, 10). Umgekehrt muß die Relation des Vaters zum Sohn verstanden werden als reines Sich-Verschenken. Dabei empfängt der Vater als ursprungloser Ursprung des göttlichen Lebens dieses vom Sohn wieder zurück, weil der Sohn das, was ihm geschenkt wird, nicht für sich behält. Vater und Sohn sind also ganz aufeinander bezogen in einem uneingeschränkten Anteilgeben und -nehmen aneinander. Sie teilen das göttliche Leben vorbehaltlos miteinander, so daß ihre Beziehung nur zu verstehen ist als ein einziges Liebesgeschehen.

In welchem Verhältnis steht dazu der Heilige Geist? Er ist zunächst sicherlich zu verstehen als das *Medium* der Liebe zwischen Vater und Sohn, das Band, das sie verbindet (*vinculum caritatis*). Das erklärt aber noch nicht, warum er als dritte Hypostase in Gott angesehen wird, so daß er „mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht (wird)“ (DS 150; NR 250). Im Anschluß an Augustinus ist deshalb

der Heilige Geist als die *Communio* in Gott bezeichnet worden,¹⁷ die die Einheit und Verschiedenheit von Vater und Sohn vermittelt. Doch es wird dabei nicht recht klar, weshalb er dies nicht auch als „unpersönliches Medium“ in Gott sein kann, sondern als eigene Hypostase anzusehen ist. Ebenso wenig vermag der Vorschlag H. Mühlens ganz zu befriedigen, wonach der Heilige Geist das Band zwischen Vater und Sohn als das „Wir in Person“ sei: „Der Hl. Geist ist als eine Person in zwei Personen.“¹⁸ W. Pannenberg wendet dagegen wohl mit Recht ein: Wenn der Geist auf diese Weise als „Wir“ der Gemeinschaft von Vater und Sohn verstanden werde, komme seine Selbstunterscheidung von Vater und Sohn nicht mehr zur Geltung.¹⁹

Ein anderer Vorschlag geht zurück auf Richard von St.-Victor. In seinem Werk ›De Trinitate‹ bemüht er sich, die dritte Hypostase als unabdingbare Konsequenz des Verständnisses der Trinität als innergöttliches Liebesgeschehen zu erweisen. Richard argumentiert dabei folgendermaßen: „Die Probe für die vollkommene Liebe ist ... der Wunsch, daß die einem zuteilgewordene Liebe weitervermittelt werde.“²⁰ Liebe kann sich nach Richard daher nicht beschränken auf den Liebenden und den Geliebten, sondern sie ist ein wesentlich offenes Geschehen. „Die Höchstliebenden und die Höchstgeliebten wollen also in gemeinsamem Wunsche einen Mitliebend-Mitgeliebten (*condilectus*), den sie wunschgemäß in Eintracht gemeinsam besitzen.“²¹ Vollkommene Liebe erfordert damit einen Dritten, den sie in ihre Gemeinschaft miteinbezieht. Anderenfalls blieben Liebender und Geliebter ganz auf sich selbst bezogen; ihre Liebesgemeinschaft würde „exklusiv“, in sich verschlossen.

Das Verständnis des Heiligen Geistes als *condilectus* macht so die trinitarische Struktur der innergöttlichen Lebensgemeinschaft einsichtig: Sie läßt sich als das Sein vollkommener Liebe nur verstehen, wenn die Liebe zwischen Vater und Sohn sich nicht selbst genügt, sondern sich offenhält und sich weitervermittelt. Deshalb teilen Vater und Sohn das

¹⁷ „Der Heilige Geist ist also eine gewisse unaussprechliche Gemeinschaft (*communio*) von Vater und Sohn“ (Augustinus, De trinitate V, 11 = BKV. Zweite Reihe Bd. XIII, 204). Vgl. dazu besonders J. Ratzinger, Der Heilige Geist als *communio*, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg/München 1974, 223–238.

¹⁸ H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Münster 1969, 164. Vgl. auch 162f.

¹⁹ Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie 1, 343.

²⁰ Richard von St.-Victor, Die Dreieinigkeit, Buch III, 11, übersetzt von H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1980, 95f.

²¹ Richard von St.-Victor, a. a. O., 96f.

göttliche Leben vorbehaltlos nicht nur miteinander, sondern immer auch schon mit dem Heiligen Geist. Dabei kommt diesem allerdings eine gewisse Sonderstellung zu: Einerseits vollendet sich in ihm das Liebesgeschehen, das Gott selber ist; andererseits ist diese innergöttliche Liebe im Heiligen Geist grundsätzlich auch offen für ein anderes außerhalb ihrer selbst.²² Denn der als trinitarisch strukturierte Liebe verstandene göttliche Lebensprozeß schließt jegliche Form der Selbstverschließung von sich aus.

So zeigt sich die innergöttliche Wirklichkeit als ein Relationsgefüge, das nur als das Sein vollkommener Liebe verstehbar wird. Die drei göttlichen Subjekte sind dabei in je verschiedener Weise auf die jeweils anderen bezogen. So bezeichnet man sie am besten als „subsistente Relationen“²³. Die in der heutigen Theologie höchst umstrittene Anwendung des Personbegriffs auf sie läßt sich rechtfertigen, wenn Person ein rein relationales Sein meint. Karl Barth und Karl Rahner haben die Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre ja gerade deshalb problematisiert, weil sie das nicht gewährleistet sahen; im Gefolge einer neuzeitlichen, vor allem idealistischen Tradition verstanden sie unter Person ein selbständiges Freiheits- und Aktzentrum, was natürlich für die drei Hypostasen in Gott nicht gilt.²⁴ Diese Diskussion zeigt, daß sich grundsätzlich kein festgelegter Begriff aus anderen Zusammenhängen einfach, ohne kritische Überprüfung bzw. Korrektur auf die trinitarische Lebenswirklichkeit übertragen läßt.

Wenn daher von Personen in Gott gesprochen wird, dann bedeutet das, im Unterschied etwa zu einem individualistisch verkürzten Personbegriff, „daß keine Person der anderen gegenüber ihren Selbststand und ‘Selbstbesitz’ behaupten müßte. Vater, Sohn und Hl. Geist sind Personen im ewigen Akt wechselseitigen Entsprechens (Gerechtwerdens), in jenem ‘reinen’ Akt, der alles bloße Für-sich-Sein immer schon in sich ‘aufgehoben’ hat.“²⁵ Der trinitarische Lebensprozeß als vollkommene Liebe vollzieht sich so als ein Geschehen, in dem die einzelnen Personen

²² Dieser letztere Aspekt wird auch betont von A. Ganoczy, *Der Heilige Geist als Kraft und Person*, in: H. Bürkle/G. Becker (Hrsg.), *Communicatio fidei* (FS E. Biser), Regensburg 1983, 111–123, 120.

²³ W. Kasper, *Gott*, 343.

²⁴ Vgl. zu Barths und Rahners Kritik des Personbegriffs: W. Kasper, a. a. O., 350 f.; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 154–166. Speziell zu Rahner: B. J. Hilberath, *Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ›Adversus Praxean‹* (ITS 17), Innsbruck 1986, bes. 16–66. 300–327.

²⁵ J. Werbick, Art. „Person“, in: *NHthG* 3, 339–350, 349.

in den jeweils anderen bei sich selbst sind. Auf dieses gegenseitige Sich-Durchdringen (*circumincessio*) der göttlichen Personen, die Einwohnung der einen in den anderen (*circuminsessio*) zielt der Begriff der Perichorese: Gott ist drei-einig als ein solches uneingeschränktes Aufeinander-Bezogen- und Ineinander-Sein von Vater, Sohn und Geist.

Insofern sich die drei Personen in Gott auf diese Weise als Vollzugsgestalten einer einzigen Lebenswirklichkeit, nämlich des Seins vollkommener Liebe, verstehen lassen, kann nun über das Verhältnis der drei Personen zum einen Wesen Gottes gesagt werden: Die Liebe als das Wesen Gottes verwirklicht sich im innergöttlichen Relationsgefüge; sein Wesen ist also weder unabhängig von den Relationen der drei Personen noch als das nachträgliche Resultat ihres Zusammenwirkens, sondern nur *als Vollzug* dieser Relationen zu begreifen. Die Einheit des göttlichen Wesens ist daher die Einheit einer in sich differenzierten Lebenswirklichkeit.

Was vermag nun aber die „kommunikationstheoretische Grundfigur“ im Sinne von Habermas zur Verdeutlichung dieser trinitarischen Einheit Gottes beizutragen? Zweifellos läßt sich diese Einheit als eine kommunikative Einheit verstehen: Sie vollzieht sich als ein Kommunikationsgeschehen zwischen gleichursprünglichen Personen, wobei diese Einheit nur im Vollzug der Kommunikation und nicht unabhängig davon besteht. Die „kommunikationstheoretische Grundfigur“ kann somit durchaus als Denkmodell zur Verdeutlichung der in sich differenzierten Einheit des trinitarischen Gottes herangezogen werden. Auf diese Weise läßt sich z.B. der Einwand, die Rede von einer Kommunikationsgemeinschaft in Gott führe zum Tritheismus, entkräften, insofern verständlich wird, daß sich die miteinander kommunizierenden Subjekte zur Einheit einer kommunikativen Lebenswirklichkeit verbinden.

Ein zweites kommt hinzu: Es wurde gezeigt, wie in der Person des Heiligen Geistes jegliche Form der Selbstverschließung des innergöttlichen Kommunikationsgeschehens grundsätzlich überwunden ist. Dem entspricht in gewissem Sinne, daß die „kommunikationstheoretische Grundfigur“ auf eine uneingeschränkte – z. B. keine Themen oder Teilnehmer ausschließende – Kommunikation zielt. Sie macht so Kommunikation als einen prinzipiell offenen, nicht in sich abschließbaren Prozeß verstehbar.

Andererseits hat die „kommunikationstheoretische Grundfigur“ als Denkmodell für das trinitarische Leben Gottes jedoch auch ihre Grenzen. Sie werden sichtbar, wenn man die Strukturen des Kommunikationsgeschehens etwas genauer ins Auge faßt. Dabei zeigt sich: Ein verständigungsorientiertes Sprechen, auf das hin die „kommunikations-

theoretische Grundfigur“ angelegt ist, dient der Herstellung eines rational motivierten Einverständnisses über die von den Kommunikationsteilnehmern erhobenen Geltungsansprüche.²⁶ Das ist letztlich nur möglich auf der Basis von symmetrischen Verhältnissen einer freien reziproken Anerkennung der Interagierenden. Diese sind daher gezwungen, sich selbst immer auch aus der Perspektive der jeweils anderen zu betrachten,²⁷ um so eine zwanglose Verständigung zu ermöglichen.

Dieses Modell einer kommunikativen Verständigung wird der trinitarischen Lebenswirklichkeit Gottes in zweierlei Hinsicht nicht gerecht: Zum einen muß ein Einverständnis zwischen den göttlichen Personen nicht erst hergestellt werden, sondern es ist immer schon gegeben. Zum anderen läßt sich das Verhältnis der trinitarischen Personen nicht im Sinne einer Symmetrie reziproker Anerkennung verstehen; sie überschreiten sich vielmehr selbst auf die jeweils anderen hin, so daß sie vorbehaltlos aneinander Anteil geben und nehmen, ja sich perichoretisch durchdringen und ineinander sind. Solche Selbstüberschreitung auf die anderen hin, um in ihnen sich selbst zu finden und bei sich selbst zu sein, ist strukturell verschieden von der Forderung, sich selbst aus der Perspektive des anderen zu betrachten: Die Selbstüberschreitung sprengt das Verhältnis der Symmetrie. Die trinitarischen Personen sind vielmehr so aufeinander bezogen, daß sie nur sie selbst sind, indem sie sich vom anderen her empfangen. Daher ist das innertrinitarische Kommunikationsgeschehen auch nicht zu begreifen als ein Prozeß kommunikativer Verständigung; ein solcher ist in Gott vielmehr immer schon überholt durch ein grundlegendes Miteinanderverständigt-Sein. So kann man den trinitarischen Gott verstehen als eine „personale Kommunikationseinheit“²⁸, die nur als das Sein vollkommener Liebe möglich ist.

Nachdem zu klären versucht worden ist, inwieweit sich das trinitarische Sein Gottes mit Hilfe eines kommunikationstheoretischen Denkmodells erläutern läßt, kann nun wieder die Frage aufgegriffen werden, ob sich das Handeln Gottes im Sinne einer Theorie des kommunikativen Handelns verstehen läßt. Dabei müssen dann auch die Konsequenzen der bisher erfolgten Unterscheidungen und Klärungen für den Begriff des Handelns Gottes bedacht werden.

²⁶ Vgl. dazu M. Knapp, *Theorie*, 331 ff.

²⁷ Vgl. etwa J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, 346f.

²⁸ G. Greshake, *Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott*, in: ders., *Gottes Heil – Glück des Menschen*, Freiburg i. Br. 1983, 136–155, 144.

4. Das Handeln Gottes

Wenn der trinitarische Gott als eine personale Kommunikationseinheit zu verstehen ist, dann muß auch – entsprechend dem Rahnerschen Grundaxiom, nach dem die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt – sein Schöpfungs-, Offenbarungs- und Heilshandeln als ein kommunikatives Handeln verstanden werden. Denn in der Tat: Wer in Gott voneinander unterschiedene Subjekte annimmt, „muß sich der Überlieferung stellen, nach welcher ... alles Wirken des einen Gottes ‘nach außen’ hin ein gemeinsames Wirken derer ist, die in Gott nur relativ voneinander unterscheidbar sind“²⁹. Und das erscheint nur denkbar, wenn das Handeln Gottes als ein kommunikatives Handeln begreifbar ist. Denn nur in diesem Falle läßt es sich einerseits als gemeinsames Handeln der drei Personen verstehen, andererseits kann dem Tatbestand Rechnung getragen werden, daß einzelne Personen als handelnde Subjekte in der Geschichte erscheinen.

Wenn das Handeln Gottes als kommunikatives Handeln zu verstehen ist, dann heißt das, daß an ihm immer alle drei göttlichen Personen beteiligt sind. So wie sie innertrinitarisch ganz aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig durchdringen, so handeln sie auch *ad extra* in kommunikativem Bezogensein aufeinander. Dabei erfolgt selbstverständlich auch dieses Handeln aus ihrem grundlegenden Miteinanderverständnis-Sein heraus und nicht aufgrund einer jeweils neuen kommunikativen Verständigung. Nur mit Hilfe eines solchen Begriffs des kommunikativen Handelns erscheint es möglich, zu einer wirklich trinitarischen Sicht des Handelns Gottes zu kommen.³⁰

Ein solches Verständnis des Handelns Gottes als kommunikatives

²⁹ H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990, 174.

³⁰ Daß sich eine solche Sicht in der Theologie bis heute nicht wirklich durchgesetzt hat, wird mit Recht moniert von Chr. von Schönborn, *Immanente und ökonomische Trinität*. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie, in: *FZPhTh* 27 (1980), 247–264, 263. Diese Feststellung bestätigt ein Blick auf neuere Versuche einer Typologie des Handelns Gottes, die alle nicht wirklich trinitarisch konzipiert sind. Vgl. z.B. H. Kessler, *Der Begriff des Handelns Gottes*, in: H.-U. v. Brachel/N. Mette (Hrsg.), *Kommunikation und Solidarität*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985, 117–130, bes. 120 ff.; Chr. Schwöbel, *Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben*, in: *Marburger Jahrbuch für Theologie I*, hrsg. von W. Härle und R. Preul, Marburg 1987, 56–81, bes. 70 f.; J. Werbick, *Die Auferstehung Jesu: Gottes „eschatologische“ Tat?*, in: I. Broer/J. Werbick (Hrsg.), *„Der Herr ist wahrhaft auferstanden“* (SBS 134), Stuttgart 1988, 81–131, bes. 114 ff.

Handeln steht nicht in Widerspruch zu der traditionellen Auffassung, wonach die *opera ad extra* einer bestimmten trinitarischen Person zugesprochen werden: die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohn, die Heiligung und Vollendung dem Geist. Zwar kann man durchaus sagen, daß hier die einzelnen Personen jeweils „als Subjekte sprechend und handelnd auftreten“³¹, doch handeln sie dabei immer in kommunikativem Bezogensein auf die beiden anderen Personen, so daß diese *opera* ebenfalls als kommunikative Handlungen des dreieinigen Gottes anzusehen sind. Wenn sie dennoch einer Person in besonderer Weise appropriiert werden, so hängt das vor allem damit zusammen, daß das jeweilige Werk der innertrinitarischen „Gestalt“ dieser Person besonders entspricht: die Schöpfung als *creatio ex nihilo* dem reinen Sich-Verschenken des Vaters, die ungeschuldete Erlösung dem reinen Sich-Verdanken des Sohnes, die Weitervermittlung des göttlichen Lebens dem Miteinbezogensein (*condulectus*) des Geistes. In diesem Sinne gedeutet ist die Lehre von den Appropriationen lediglich eine Konsequenz aus dem Grundaxiom, daß die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt.

Läßt sich dieses Axiom auch auf die Struktur des kommunikativen Handelns Gottes anwenden? Das erscheint in der Tat der Fall. Wie deutlich geworden ist, wird in den innertrinitarischen Beziehungen das Verhältnis der Symmetrie gesprengt, indem die einzelnen Personen sich selbst auf die anderen hin überschreiten und so jegliches bloße Fürsich-Sein in Gott aufgehoben ist. Dem entspricht es nun, wenn die Menschwerdung des Sohnes als seine Selbstentäußerung begriffen wird: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“ (Phil 2, 6f.). Die Struktur der innertrinitarischen Beziehungen setzt sich also, ganz wie es Rahners Grundaxiom besagt, in seinem Offenbarungs- und Heilshandeln fort als radikale Kenose: Gott handelt, indem er sich selbst auf das andere seiner selbst hin überschreitet oder besser – mit einer glücklichen Formulierung Romano Guardinis gesagt – unterschreitet³². Gott ist daher als Handelnder in seinem Handeln selbst ganz engagiert. Sein Heilshandeln läßt sich deshalb nur verstehen als seine radikal liebende Dahingabe an das andere seiner selbst. Als solches ist es ungeschuldet, nicht verrechenbar, reine Gnade.

Ist Gott aber nur beim anderen seiner selbst, indem er sich selbst überschreitet, so ergibt sich daraus eine grundlegende Einsicht in das

³¹ W. Kasper, *Gott*, 368.

³² Vgl. R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund*, Paderborn 1985, 10.

Gott-Welt-Verhältnis: Wenn Gott sich selbst überschreiten muß, um beim anderen seiner selbst zu sein, dann heißt das ja, daß er dieses anderen für sich selbst nicht bedarf, sondern *in sich* davon völlig unabhängig ist. Die Schöpfung von Welt und Mensch ist daher nicht zu verstehen als ein notwendiger Prozeß der Selbstvermittlung oder Selbstwerdung Gottes, sondern als seine souveräne und freie Tat. Sie ist möglich, weil der trinitarische Gott als ein in sich selbst vollkommenes Liebesgeschehen sich nicht in sich selbst verschließt; wie deutlich wurde, ist er vielmehr in der Person des Heiligen Geistes grundsätzlich offen für das andere seiner selbst, auch wenn er dessen für sich selbst nicht bedarf. Eberhard Jüngel hat daher die Schöpfung als einen Akt der Selbstbegrenzung Gottes erläutert, durch den er sich zugunsten des anderen seiner selbst zurücknimmt – „wohlgemerkt nicht *als Gott* zurücknimmt, sondern in dem Sinne, daß er einem anderen neben sich, neben seinem göttlichen Sein und Wesen Dasein und Wesen gewährt, Raum einräumt, Zeit gibt“³³. Eine solche Selbstbegrenzung widerspricht also keineswegs der Gottheit Gottes, im Gegenteil, sie entspricht ganz und gar seinem Wesen als vollkommener und auf das andere seiner selbst hin offener Liebe. Denn „der Liebe ist dies wesentlich: daß der Liebende sich selbst zurücknimmt zugunsten des geliebten Anderen. Insofern wiederholt Gott im Akt der Schöpfung auf analoge Weise, was in Gott selbst von Ewigkeit her statt hat.“³⁴ Schöpfung erweist sich somit als das liebende Freilassen des Geschaffenen; dieses gründet ganz in Gott, ohne doch selbst Gott zu sein. Die souveräne Freiheit, in der Gott als Schöpfer handelt, steht dabei keineswegs in einem Widerspruch zu seinem Wesen als vollkommener Liebe, sondern sie ist gewissermaßen der „Überfluß“ dieser Liebe auf das andere seiner selbst hin.

Was so am Schöpfungshandeln Gottes deutlich wird, bleibt auch für sein Offenbarungs- und Heilshandeln bestimmend. Denn Gott gewährt der Schöpfung Raum und Zeit neben sich, um sie in das Liebesgeschehen, das er selber ist, miteinzubeziehen. Dies ist jedoch nur möglich, weil Gott in sich selbst eine kommunikative Wirklichkeit ist; so vermag er auch dem anderen seiner selbst Anteil an seinem göttlichen Leben zu geben, ohne daß dieses sich in Gott hinein auflöst. Nur ein solcher kommunikativer Miteinbezug des Geschaffenen läßt dieses

³³ E. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung, in: H. Deuser u. a. (Hrsg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt (FS J. Moltmann), München 1986, 265–275, 268. Ähnlich, in Anlehnung an die jüdische Lehre vom Zimzum, bereits J. Moltmann, Trinität, 124–127.

³⁴ E. Jüngel, a. a. O., 268.

daher ein liebend Freigelassenes bleiben und nimmt es doch andererseits ganz mit hinein in die innertrinitarische Liebesgemeinschaft.

Der Miteinbezug der Schöpfung in die Lebenswirklichkeit Gottes erfordert jedoch, wie deutlich wurde, daß er sich auf dieses andere seiner selbst hin überschreitet. Ist dann aber nicht doch die umgekehrte Gefahr gegeben: statt einer Auflösung des Geschaffenen in Gott hinein eine Auflösung des trinitarischen Gottes in den Weltprozeß hinein? Eine theologisch befriedigende Antwort auf diese Frage setzt eine Klärung des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität voraus, das deshalb nun eigens thematisiert werden muß.

5. Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität

Das Grundaxiom Karl Rahners, daß die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt, *kann* dem Mißverständnis Vorschub leisten, daß sich die ewige Trinität erst in der Geschichte konstituiere; Walter Kasper hält jedenfalls dieses Mißverständnis „gegenwärtig“ für naheliegender als das entgegengesetzte, durch das Rahnersche Grundaxiom werde die ökonomische Trinität ihrer geschichtlichen Eigenwirklichkeit beraubt.³⁵ Nun waren wir oben von der Überlegung Wolfhart Pannenberg ausgegangen, die Frage nach dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität lasse sich mit Hilfe des Begriffs des göttlichen Handelns beantworten, weil der Handelnde durch sein Handeln zeigt und darüber entscheidet, wer er selber ist. Wenn aber das Handeln Gottes verstanden werden muß als seine Selbstüberschreitung auf das andere seiner selbst hin, so scheint sich damit das Problem sogar verschärft zu haben: Ist das faktisch nicht ein „Selbstverlust“ Gottes in die Geschichte hinein und somit eine Auflösung der immanenten Trinität in die ökonomische?

Das Ausgangs- und Grundproblem der Trinitätslehre, das ihre Ausbildung veranlaßt hat und das ihr immer aufgegeben bleibt, besteht in der Überzeugung des christlichen Glaubens, daß in Jesus Christus Gott selbst in die Geschichte eingegangen ist, ohne deshalb aufzuhören, der transzendente Gott zu sein. Es ist genau dieses trinitätstheologische Grundproblem, das sich auch im Hinblick auf das Handeln Gottes stellt: Wie ist es denkbar, daß Gott als Handelnder sich selbst entäußert, ohne sich dabei in die Geschichte hinein zu verlieren?

Fragt man zunächst, *warum* sich Gott als Handelnder selbst entäu-

³⁵ Vgl. W. Kasper, Gott, 335f.

ßert, so läßt sich aufgrund des bisher Erarbeiteten sagen: Weil Gott die Schöpfung in sein göttliches Leben miteinbeziehen möchte, ohne sie in dieses hinein aufzulösen, muß er sich selbst verschenken, um dem anderen seiner selbst Anteil an seinem Leben zu geben. In der Menschwerdung des Sohnes sowie in der Sendung des Geistes überschreitet Gott daher die innertrinitarische Lebenswirklichkeit, um sich mit der geschöpflichen Wirklichkeit zu vereinen.

Nun ist aber auch deutlich geworden, daß dieses kenotische Handeln Gottes verstanden werden muß als ein kommunikatives Handeln. Das heißt, daß an diesem Handeln Gottes nicht nur die Person, der die jeweilige Handlung in besonderer Weise zugeschrieben wird, beteiligt ist, sondern immer alle drei göttlichen Personen. So bleibt aber Gott auch da, wo er sich selbst überschreitet und entäußert, zugleich auf sich selbst bezogen. Die Selbstentäußerung des Sohnes etwa erfolgt in kommunikativer Verbundenheit mit dem Vater und dem Geist, so daß sie keineswegs gleichbedeutend mit der Auflösung der trinitarischen Lebenswirklichkeit als einer kommunikativen Gemeinschaft ist. Weil daher die Kommunikationseinheit, die Gott ist, auch bestehen bleibt, wenn er sich selbst überschreitet, kann er sich nicht in den Weltprozeß hinein verlieren.

Damit zeigt sich: Gerade bei einem Verständnis des Handelns Gottes als kommunikatives Handeln bestätigt sich nachdrücklich das Grundaxiom Karl Rahners. Das heißt dann aber auch, daß das kenotische Handeln Gottes *ad extra* nicht nur nicht im Widerspruch zu seinem Wesen steht, sondern diesem vielmehr voll und ganz entspricht. Mit Recht bezeichnet daher Hans Urs von Balthasar „die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche ‚Kenose‘“³⁶. Denn die Selbstüberschreitung auf den anderen hin, um in ihm sich selbst zu finden, ist ja das „Wesensgesetz“ Gottes als vollkommener Liebe. Damit erweist sich aber die immanente Trinität als „die wahre Begründung der ökonomischen“³⁷.

Was so in gleicher Weise für das Sein und Handeln Gottes gilt, muß auch im Hinblick auf die Wirklichkeit des Geschaffenen bedacht werden. Denn diese ist ja dazu bestimmt, in das trinitarische Leben Gottes miteinbezogen zu werden. So stellt sich die Frage: Wie kann der Mensch der Bestimmung zu einem Leben in der trinitarischen Gemeinschaft entsprechen? Dieser Frage ist nun abschließend nachzugehen.

³⁶ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band III, Einsiedeln 1980, 300.

³⁷ W. Breuning, Art. „Gott/Trinität“, *B. Theologisch*, in: *NHthG* 2, 133–149, 143f.

6. *Der trinitarische Gott und das Handeln des Menschen*

Ein kommunikativer Einbezug der Schöpfung in die trinitarische Gemeinschaft Gottes ist nur denkbar, wenn das Geschaffene seinerseits die trinitarische Lebensbewegung mitvollzieht; denn allein so ist kommunikatives Miteinander und Aufeinander-Bezogenheit möglich. Diese Überlegung liegt auch dem Vorschlag Klaus Hemmerles zugrunde, eine trinitarische Ontologie zu konzipieren, die ein Wirklichkeitsverständnis vom unterscheidend Christlichen her anzielt. Als das Neue einer solchen Ontologie erweist sich nach Hemmerle „das Mittun jener Bewegung, welche die Agape ist. Diese Bewegung ist der Rhythmus des Seins; es ist der Rhythmus des Gebens, das sich selber gibt.“³⁸ Dieses Verständnis von Wirklichkeit erschließt sich nur im Mitvollzug ihres Bewegungsgesetzes, also praktisch, nicht aus der Distanz eines unbeteiligten Beobachters. Das Ziel dieser Praxis ist die aus der Agape-Bewegung erwachsende *Communio*. Man kann daher sagen: Eine solche *Communio* ist die dem trinitarischen Wirklichkeitsverständnis entsprechende Weltgestalt.

Wie bereits deutlich wurde, lässt sich die Struktur der Agape-Bewegung mit Hilfe einer Theorie des kommunikativen Handelns nicht ganz einholen. Während letztere ausgeht von symmetrischen Verhältnissen einer freien reziproken Anerkennung der Interaktionsteilnehmer, ist die der trinitarischen Lebensgemeinschaft entsprechende Agape-Bewegung ganz auf die jeweils anderen hin orientiert. Ihr Ziel hat sie daher nicht in der Herstellung eines gerechten, vernünftigen Interessensausgleichs mittels einer zwanglosen Verständigung; sie lässt sich vielmehr ganz bestimmen von der Bedürftigkeit der anderen, auf die hin sich die Handelnden – auch unter Hintanstellung eigener Wünsche und Interessen – deshalb immer wieder selbst überschreiten. Aufgrund dieser Orientierung an der Bedürftigkeit der anderen rücken die Benachteiligten und Marginalisierten ins Zentrum der Agape-Praxis.

Diese Bewegung der Selbstüberschreitung auf die anderen hin lässt sich allerdings nicht zu einer allgemeinverbindlichen Norm machen; denn zu einer Hintanstellung eigener, ja möglicherweise durchaus berechtigter Interessen und Bedürfnisse kann normalerweise niemand verpflichtet werden. Die Agape-Bewegung ist daher immer abhängig von der Bereitschaft zur Selbstüberschreitung sowie der Kreativität der jeweils Handelnden. Die „Logik“ dieser Praxis lässt sich jedoch ablesen an

³⁸ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1992, 38.

konkreten Personen. Für den christlichen Glauben ist sie letztlich immer: Nachfolge Jesu. Denn an der Gestalt Jesu wird für die Glaubenden die Selbstüberschreitung auf die anderen hin in maßgeblicher Weise anschaulich.

Dabei zeigt sich an Jesus zugleich, wie diese Agape-Bewegung in Gott selbst begründet ist: Als Gegenüber des Vaters und als der durch den Geist Geführte wird er erkennbar als das Urbild der ganzen Schöpfung, durch den und auf den hin alles geschaffen ist (Kol 1, 16; Joh 1, 3. 10). Die Lebensbewegung Jesu entspricht daher der Lebensbewegung Gottes selber, so daß der Glaube weiß: „Die Liebe ist aus Gott“ (1 Joh 4, 7). Für diejenigen, die die Lebensbewegung Christi mitvollziehen, gilt dann konsequenterweise auch umgekehrt: „Wer in der Liebe ist, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4, 16). Im Mitvollzug der Agape-Bewegung in der Nachfolge Jesu gewinnt der Mensch also Anteil am Leben Gottes selber, der sich als eben diese Agape zu erkennen gibt.

Weil die Selbstüberschreitung auf die anderen hin ihren Grund letztlich allein in Gott findet, ist sie nicht einklagbar. Das heißt aber andererseits, daß praktizierte Agape immer Gefahr läuft zu scheitern, ins Leere zu gehen. Denn wer sich selber verschenkt, indem er sich ganz an der Bedürftigkeit anderer orientiert, der exponiert sich ohne Anspruch darauf, daß diese Agape-Bewegung aufgegriffen und weitergeführt wird. So wird er leicht zum Opfer egoistischer Nutzenkalküle, oder er provoziert den Widerstand der Privilegierten und Mächtigen. Nachfolge Jesu ist daher für die Glaubenden immer auch: Nachfolge des Gekreuzigten. Nur wer darauf vertrauen darf, daß die eigene Selbstüberschreitung auf die anderen hin getragen ist von Gott, dem Urgrund allen Seins, wird sich trotz allen Scheiterns und aller Vergeblichkeit immer wieder neu darauf einlassen können.

Somit bleibt aber auch die im Agape-Handeln angezielte *Communio* als Weltgestalt für den Menschen letztlich unverfügbar.³⁹ Sie hat ihren Grund, ebenso wie die Agape-Bewegung, allein in Gott und kann sich daher nur in ihm verwirklichen. Doch indem Menschen in ihrem Handeln dieser Bewegung zu entsprechen versuchen, bezeugen sie diese Wirklichkeit, die den Kreislauf bloßer Selbsterhaltung und Machtsteigerung aufsprengt zugunsten eines Lebens in uneingeschränkter Solidarität und Gerechtigkeit. So laden sie dazu ein, sich „in den Prozeß der ‚Trinitarisierung‘ der Welt wirksam-mitwirkend hineinzustellen“

³⁹ Vgl. dazu H. U. von Balthasar, *Communio – ein Programm*, in: *IkaZ* 1 (1972), 4–17, bes. 9f.

len“⁴⁰. Das ist jedoch nur möglich im Glauben und in der Hoffnung, daß dieser Prozeß getragen ist von einem Gott, der in sich selbst eine uneingeschränkt kommunikative Liebesgemeinschaft ist und der deshalb auch die Welt in diese *Communio* miteinbeziehen und hineinverwandeln wird.

⁴⁰ G. Greshake, Zur Bedeutung der Trinitätslehre, in: Pastoralblatt 42 (1990), 36–42, 42.