

Über die Trinität

© Viktor Weichbold (2012)

I. Die Krise des Trinitarismus

(1) "De Trinitate" war früher ein Spitzenreiter unter den Themen theologischer Traktate. Die Erhellung der innergöttlichen Strukturen hat die Theologen geradezu herausgefordert; wer etwas auf sich hielt, verfasste dazu einen Kommentar.

Heute ist es anders. Über die Trinität spricht kaum jemand: teils aus intellektueller Verlegenheit, teils aus geschämiger Zurückhaltung, teils (und das ist wohl die Hauptsache), weil es niemanden interessiert.

Warum das Desinteresse? Liegt es am allgemeinen Niedergang der Religion, sodass – wenn schon das Ganze, dann umso mehr – ihre Subtilitäten ignoriert werden? Aber in diesem Fall müsste die Trinität wenigstens dort diskutiert werden, wo die Religion noch etwas gilt: bei den Theologen. Aber auch hier herrscht Stille. Ich kenne keinen einzigen Aufsatz aus neuerer Zeit (sagen wir: seit 1950), der das Thema innovativ aufgreift und eine moderne Ausdeutung unternimmt. Wenn überhaupt, dann bleibt es beim formelhaften Wiedergeben der alten Phrasen, als ob ihr Sinn zeitlos klar und gesichert wäre.

(2) Das ausgeprägte Desinteresse wirft einen fatalen Verdacht auf: liegt es etwa daran, dass die Trinität nicht mehr für einen Gegenstand des Glaubens gehalten wird? Weil immer mehr Christen – still und ohne Aufsehen – der unitaristischen Sichtweise zuneigen: dass Jesus wohl ein großartiger Mensch war, aber doch nicht Gott? Sodass abermals das Wort des hl. Hieronymus zutrifft¹: "Der Erdkreis seufzte auf und bemerkte mit Verwunderung, dass er **arianisch** geworden sei."?

Bei der arianischen (unitaristischen) Sichtweise erübrigt sich die Frage, wie die verschiedenen göttlichen Personen zusammengedacht werden können. Das Trinitätsproblem tritt gar nicht auf: es wäre also nur logisch, wenn kein Interesse daran besteht.

(3) Das Aufblühen des Unitarismus wäre eine nicht geringe Ironie der Geschichte. Der Streit zwischen uni- und trinitaristischem Bekenntnis ist fast so alt wie das Christentum selber, und dass die Trinitaristen darin die Oberhand erlangten, verdanken sie nicht nur den besseren Argumenten. Man erinnere sich, dass die Unitarier noch bis ins 18. Jhd. verfolgt wurden und nur ein schattenhaftes Dasein als "Ketzersekten" führen konnten. Es wäre bemerkenswert, wenn die Verhältnisse sich nun umkehrten und die Trinitaristen zur Minderheit würden. Und umso bemerkenswerter, als die unitaristische Mehrheit ganz unspektakulär

¹ Zitiert aus: Jedin, Kleine Konziliengeschichte, Herder 1966, 20.

zustande käme: ohne Mission, ohne Staatshilfe, ohne Zwang oder Gewalt – sondern allein durch stille Konversion.

(4) Wie immer: der Trinitarismus ist in einer Krise. Die Verständlichkeit des Dogmas, seine Relevanz für den christlichen Glauben, seine Plausibilität – all das ist heute nicht bloß fragwürdig, sondern schon fast hinfällig. Mag die trinitarische Formel noch im Credo stehen: sie ist nur mehr eine hohle Hülse, ohne Geist und Leben.

Die Krise ist indessen weniger eine Krise des Dogmas als vielmehr seiner Bekenner. Vor allem der Theologen. Sie haben es versäumt, das Dogma zeitgemäß zu interpretieren und seine Relevanz klarzumachen: warum die Lehre, dass Jesus *Gott* ist, ein Proprium des christlichen Glaubens ist, das nicht preisgegeben werden kann, ohne das Christentum zu einer *gewöhnlichen Religion* herabsinken zu lassen, wie sie zu Dutzenden bestehen. Tatsächlich unterscheidet sich der Unitarismus nicht wesentlich vom Monotheismus des Judentums und des Islams; der Trinitarismus hingegen gibt dem Christentum ein einzigartiges Gepräge. – Es ist offenbar notwendig, diese alte Einsicht wieder in Erinnerung zu rufen und in neuer Form verständlich zu machen.

II. Unitarismus versus Trinitarismus

(5) Ob der christliche Gottesbegriff uni- oder polytaristisch interpretiert wird, steht nicht von vornherein fest. Die Entscheidung zugunsten des Polytarismus, und hier wiederum des *Trinitarismus*, kristallisierte sich in einem Prozess von mehreren Jahrhunderten heraus und war, wie oben gesagt, heftig umstritten.

Der Streit wurde begünstigt durch die Indifferenz der Bibel in dieser Sache. Das Neue Testament lässt sowohl mono- wie polytaristische Gotteskonzepte rechtfertigen; und außer dem Trinitarismus wäre auch ein Dinitarismus [zwei göttliche Personen] denkbar. Die primäre Strategie zur Lösung solcher Fragen – Belegstellen aus der Schrift beibringen – versagt hier also. Die Entscheidung für oder gegen eine Position kann nicht allein aus der Schrift, sondern muss nach Maßgabe *theologischer Gründe* getroffen werden.

Die theologische Methode in solchen Fragen ist (üblicherweise) die des *Konsequenzenvergleichs*. Dabei wird eine Position in der maximal erreichbaren Klarheit formuliert und daraus die Folgesätze abgeleitet. Diese werden dann geprüft: ob sie konsistent sind, ob sie mit anderen Lehrensätzen und deren Folgerungen kompatibel sind, ob sie mit biblischen Aussagen zusammengehen, und schließlich, ob sie uneingeschränkt akzeptiert werden können. Wenn nicht, muss die Position modifiziert oder – wenn unmodifizierbar – verworfen werden.

Bei Anwendung dieser Methode zeigt sich, dass Unitarismus und Polytarismus sehr unterschiedliche Konsequenzen zeitigen. Die Beurteilung dieser Konsequenzen gab den Ausschlag, dass die frühkirchlichen Konzilien die Wahl zugunsten des Trinitarismus trafen.

Natürlich lässt sich die Wahl problematisieren (da einige ihrer Voraussetzungen nicht von allen Gläubigen geteilt werden) – mir allerdings scheint sie richtig ausgefallen zu sein.

(6) Ich will die Ergebnisse der Prüfung nicht im Detail rekapitulieren, aber zwei Punkte ansprechen, die ich für wichtig halte. Der erste Punkt betrifft die Unterschiede in der Anthropologie, die sich – je nach uni- oder trinitaristischem Standpunkt – ergeben.

Der Unitarismus lehnt es ab, das Prädikat "Gott" auf den Menschen Jesus anzuwenden. Diese Ablehnung hat nachhaltige Folgen. Sie impliziert eine strikte Differenz zwischen Mensch und Gott: der Mensch ist nicht Gott; Gott ist nicht Mensch. In weiterer Folge steht der Mensch des Unitarismus nicht mit Gott auf Augenhöhe, sondern unter ihm. Er ist sein *Untertan*. Er ist von ihm völlig abhängig und muss ihm *dienen*: durch Gehorsam und Glaube. Das unitaristische Menschenbild ist daher immer etwas knechtisch, indem es das Andersseins des Menschen als Niedrigersein denn Gott auffasst. Daraus resultieren eine Untertänigkeit des Menschen und eine Pflicht zum Gehorsam.

Im Unterschied dazu hebt der Trinitarismus die Differenz zwischen Gott und Mensch auf. Indem Jesus (prototypisch) Mensch und Gott ist, sind die Prädikate "Mensch" und "Gott" (in gewissem Sinn) austauschbar. Der Mensch ist Gott, Gott ist Mensch, oder – nach einer Sentenz des Bischofs Athanasius (+373): "Gott ist Mensch geworden, damit wir durch ihn Gott werden."² Das trinitaristische Menschenbild ist daher freundlicher: der Mensch ist *Kind* Gottes, ihm wesensgleich und gleichgestellt: nicht untertänig und nicht hörig. Er braucht sich die Liebe Gottes nicht durch Gehorsam erwirken, sondern besitzt sie von vornherein und unverlierbar, weil Gott ihn bedingungslos liebt: wie ein Vater sein Kind. Daraus resultiert ein optimistisches und selbstbewusstes Menschenbild.

(7) Der zweite Punkt, worin die Konsequenzen des Unitarismus dubios sind, ist die Gotteslehre selber. Der unitaristische Monotheismus mündet nämlich – unweigerlich – entweder in einen Deismus oder einen naiven Anthropomorphismus Gottes. Ersteres ist unvereinbar mit einer Offenbarungstheologie, zweiteres inakzeptabel aus der Sicht einer aufgeklärten Theologie.

Das Problem tritt zutage, wenn Gott gewisse Eigenschaften zugesprochen werden wie Barmherzigkeit, Güte oder Liebe. Ein (im Sinn des Unitarismus) jenseitiger Gott, der als barmherzig oder gütig vorgestellt wird, ist offenkundig anthropomorph – denn sonst könnte er nicht Eigenschaften besitzen, die für Menschen charakteristisch sind. Lehnt man den Anthropomorphismus ab, dann kann man Gott schwerlich solche Eigenschaften zusprechen. Dann aber ist die Frage: welche Eigenschaften können Gott überhaupt zuerkannt werden? Die Frage verlangt eine rein *philosophische Reflexion* des Gottesbegriffs und diese ergibt eine gehörige Reduktion der göttlichen Eigenschaften. Gott wird

² De incarnatione verbi ; vgl. dazu meinen Essay: "Axiomatik der christlichen Lehre" / Abschn. I. Das Weihnachtsaxiom

dann zu einem abstrakten Urprinzip im Sinne des Deismus³. Ein aufgeklärter Unitarismus hat also zwangsläufig ein deistisches Gottesverständnis. Als solcher muss er auch alle Offenbarungsaussagen über Gott ablehnen. Damit kommt er in Konflikt mit seinen eigenen Grundlagen, weil er die Bibel nicht mehr als Quelle der Offenbarung anerkennen kann.

Auch in diesem Punkt erweist sich die polytaristische Konzeption als vorteilhaft, weil sie ermöglicht, die Eigenschaften auf verschiedene göttliche Personen (Hypostasen) zu verteilen. Als Weltenschöpfer und Vater kann Gott in der ersten Hypostase bekannt werden; Liebe, Weisheit oder Barmherzigkeit werden ihm in der zweiten Hypostase zuerkannt; usw. – Wir werden diese Sichtweise noch im Detail erörtern.

III. Probleme der traditionellen Trinitätslehre

(8) Seit alters und bis heute besteht die große Herausforderung der Trinitätslehre darin, sie *verständlich* zu machen. Die definierte Formel "ein Gott in drei Personen" ist keineswegs klar; sie erfordert eine Interpretation, damit sie zu einem sinnvollen Gedanken wird. Die Bezeichnung des Gemeinten als "Mysterium" besagt indessen nicht, dass dies nicht möglich wäre. Die Bezeichnung bezieht sich nur darauf, dass die Lehre *offenbart* ist – also nicht durch reine Vernunftüberlegung gefunden wird. Sie meint nicht, dass die Sache *mysteriös* wäre: nicht intellektuell entfaltbar oder verständlich.

Jede Interpretation hat das Problem, dass sie ein Kind ihrer Zeit ist: abhängig vom jeweiligen Weltbild, von der vorherrschenden Philosophie und von soziokulturellen Determinanten. Daraus folgt, dass sie früher oder später von neueren Entwicklungen überholt wird. Es ist völlig statthaft, sie dann aufzugeben und durch eine neue zu ersetzen – aber damit tun sich die kirchlichen Gemeinschaften schwer. Sie halten lieber an Altbewährtem fest, und zwar bisweilen so krampfhaft, dass der Eindruck entsteht, die Interpretation wäre originärer Bestandteil des Dogmas. Das ist falsch und obendrein kontraproduktiv, weil es die Erarbeitung neuer Interpretationen verhindert. Bis heute leidet die Trinitätslehre darunter, dass sie mit altem Ballast überfrachtet ist. Ein nicht geringer Teil des Versuchs, sie verständlich zu machen, besteht daher darin, alte und heute fruchtlose Auffassungen wegzuräumen.

(9) Schon die Namen der drei Personen – "Vater", "Sohn" und "Geist" – sind unglücklich gewählt. Sie gehören einer bildhaften Sprache an und lösen unvermeidlich bildhafte Konnotationen aus. Das ist auch reichlich geschehen. Wir haben uns an den plastischen Kitsch in unseren Kirchen gewöhnt, der Gottvater als bärtigen Greis und Gottsohn als stattlichen jungen Mann darstellt. Doch indem solche Bilder viel mehr Falsches

³ Es sei angemerkt, dass – entgegen der geläufigen Meinung, dass "Deismus" vom lateinischen "deus" käme – das Wort in Wahrheit vom griechischen "δῆι" [dei] herrührt. Es drückt aus, dass Gott als ein – im Sinn der Welterklärung – *notwendiges Prinzip* vorgestellt wird.

transportieren als Richtiges, sind sie dem Verständnis der Trinität mehr hinderlich als förderlich.

Bedenken wir den originären Sinn des Bildpaars "Vater – Sohn". Es soll zwei Sachverhalte veranschaulichen: zum Einen, die Wesensgleichheit (Homousia, Konsubstantialität) der ersten und zweiten Person; zum Anderen, die Abhängigkeitsbeziehung der zweiten von der ersten.

Diese – zugegeben – abstrakten Verhältnisse werden in der Beziehung von Vater und Sohn nicht schlecht symbolisiert: der Wesensgleichheit entspricht die genetische Verwandtschaft, der Abhängigkeit das Gezeugtsein des Sohnes. Letzteres impliziert zugleich die Abgrenzung von einer anderen Art der Abhängigkeit, nämlich dem Geschaffensein.

(10) Mit der Symbolisierung dieser beiden Sachverhalte erschöpft sich die Bildfunktion von "Vater – Sohn". Leider aber enthält das Bild viele weitere Aspekte, die die Mitteilung des Eigentlichen überstrahlen und falsche Gehalte in das Gottesbild bringen. Zum Beispiel jenen der *Geschlechtlichkeit*: dass Gott (als Vater und als Sohn) *männlich* sei. Oder jenen der *Menschähnlichkeit* der beiden (Anthropomorphismus), oder ihrer chronologischen *Altersdifferenz* (dass der Vater älter sei als der Sohn). Letzteres ist insofern abwegig, als sich die trinitarische Relation *Vater – Sohn* ausschließlich auf den Zeugungsakt bezieht ("ewige Zeugung") und auf keine anderen Verhältnisse oder Beziehungen, wie sie zwischen menschlichen Vätern und Söhnen bestehen. Doch eben diese kommen in unserem Verständnis des Bildpaars *Vater – Sohn* stark zur Geltung: wir Menschen verbinden damit viel eher psychosoziale Aspekte der persönlichen Beziehung von Vater und Sohn als den einmaligen und äußerst punktuellen Akt der Zeugung. Dabei ist er allein der theologisch relevante Pinselstrich in dem riesigen Bild.

(11) Kaum weniger problematisch verhält es sich mit der dritten Person, dem "(Heiligen) Geist". Er ist die Unanschaulichste von den dreien, was schon in seiner Bezeichnung durchschlägt. Überhaupt: warum *Geist*, und warum *heilig*? – Tatsächlich ist die Paraphrase "Heiliger Geist" irreführend; sie sollte besser "Geist der Heiligkeit" oder "Heiligender Geist" heißen: bezugnehmend darauf, dass der Geist Heiligung bewirkt⁴.

Ebenso dubios ist die Benennung als *Geist*. Sie rührt daher, dass im Neuen Testament (wie im Judentum jener Zeit) das Wirken Gottes in der Welt als *durch ein Wirkprinzip vermittelt* aufgefasst wurde. Dieses Wirkprinzip wurde hebräisch mit "ru'ah" bezeichnet, das u.a. "Wind", "Windhauch", "Atemhauch", "Seele" und "Geist" bedeutet. Der Symbolgehalt, der damit ausgedrückt wird, bezieht sich nicht auf die Aerodynamik oder die feinstoffliche Beschaffenheit dieser Phänomene, sondern auf ihre Unfasslichkeit und Unsichtbarkeit: sie wirken, ohne dass sie dingfest gemacht werden können.

⁴ vgl. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, VII,9

So gesehen besteht die Eigenart des Heiligen Geistes darin, dass er unfasslich ist. Versuche, ihn plastisch darzustellen, fallen daher stets albern aus: als Taube, Atemstrahl, oder menschenähnliche Figur. Auch für sie gilt, was oben gesagt wurde: sie transportieren viel mehr Falsches als Richtiges. Der Geist ist letztlich ein unanschauliches Prinzip, das die Wirkungen Gottes in der Welt vermittelt.

(12) Eine besonders harte Nuss zu knacken gibt die Lehre auf, wonach der Heilige Geist *weder gezeugt noch geschaffen* ist. Was sonst? Wie ist seine Beziehung zu den zwei anderen Personen aufzufassen? Das Dogma beschreibt sie als "Hervorgehen aus den beiden", was aber keinerlei Implikation enthält, wie das vorzustellen ist. Erschwerend kommt dazu, dass der Geist zwar wesensgleich mit Vater und Sohn ist, dass aber das Bild, das die Wesensgleichheit von Vater und Sohn symbolisiert (nämlich die Zeugung), auf ihn nicht anwendbar ist. Er ist nicht vom Vater gezeugt, denn sonst wäre er (wie die Synode von Toledo 675 festhält) ein zweiter Sohn.

Offenbar wollen die Negativbestimmungen davon abhalten, ihn konkret zu fassen. Nichts desto trotz wurde versucht, seinen Hervorgang aus den anderen Personen durch das Bild der *Hauchung* verständlich zu machen. Begünstigt durch die Mehrdeutigkeit von "Pneuma"⁵ bzw. "Spiritus"⁶ sah man im Atemstrom eine Symbolik für das Wesen des Heiligen Geistes. Aber es erfordert nicht viel Reflexion um einzusehen, dass dieses Bild falsch ist. Der Atemstrom ist bloß mechanisch bewegte Luft und hat (außer den ausgetauschten Atemgasen) nichts mit dem Menschen gemein, der ihn ausstößt. Hier ist nicht der geringste Anhalt für irgendeine Auffassung von *Wesensgleichheit*. Das Bild ist geradezu heterodox; man muss sich wundern, dass es nicht dem Anathem verfiel.

(13) Unsägliche Verwirrung hat schließlich der *Personbegriff* gestiftet. Der eine Gott *in drei Personen* – diese Formulierung erfordert natürlich eine Klärung dessen, was mit "Person" gemeint ist. Gerade hier passierten die schlimmsten Missgeschicke.

Ich weiß nicht, woran es lag: vielleicht am Eindringen von Frauen in die Theologie, wodurch das streng methodische Denken aufgeweicht wurde durch die weibliche Vorliebe für lockeres Dahingleiten in bildhaften Gedanken, bis hin zum theologischen Tagträumen; vielleicht auch an der Anbiederung vieler Theologen an die Psychologie, von der sie sich Unterstützung, gar Erleuchtung, erhofften, sich dann aber so sehr in ihr verloren, dass sie zuletzt Psycho-, Theo- und Logik nicht mehr unterscheiden konnten.

Jedenfalls kam es dazu, dass man den theologischen Begriff "Person" im *psychologischen* Sinn auffasste! Als bezeichne er ein Wesen mit Bewusstsein, das zu sich selber "Ich" sagt! Über diese Banalität hat schon

⁵ vgl. πνεω = blasen, atmen

⁶ vgl. spirare = atmen

Kant gespottet⁷, und mit Recht, doch leider ohne Wirkung. Wäre Gott wirklich ein Wesen aus drei derartigen Personen, dann wäre er entweder eine Dreiheit aus selbstbewussten Göttern oder – ein Monster.

(14) Da Konnotationen dieser Art heutzutage stark wirksam sind, ist es besser, auf den Personbegriff im trinitarischen Kontext zu verzichten und statt seiner den älteren Ausdruck "Hypostase" zu reaktivieren. Er ist wortgeschichtlich weniger belastet und so abstrakt, dass er unser Denken nicht leicht in assoziativ angebahnte Wege abgleiten lässt.

Ebenso wollen wir darauf verzichten, die drei Hypostasen mit "Vater", Sohn" und "Heiliger Geist" zu benennen. Damit vermeiden wir einerseits die oben erwähnten Probleme falscher Symboliken, andererseits überwinden wir die *funktionale Begrenztheit*, die diesen Namen anhaftet. Denn es ist zu bedenken, dass die erste Hypostase den Namen "Vater" nur *relativ zur zweiten Hypostase* trägt; nicht aber zur dritten. Die Benennung "Vater" gibt somit nur einen Teil ihrer Funktion an, und obendrein nur einen innertrinitarischen. Man könnte ebenso gut ihre Beziehung zur Welt zur Grundlage ihrer Benennung machen; dann hieße sie "Schöpfer". Gleiches gilt für die zweite Hypostase, die nur relativ zur ersten *Sohn* ist; in Relation zur Welt könnte man sie "Erlöser" nennen. Die trinitarische Namensformel könnte also genauso gut "Schöpfer – Erlöser – Heiligender Geist" lauten. In diesen Namen liegt Willkürliches, Perspektivisches und Beschränktes.

Da zudem ihre Symbolik heute kaum Verständnis findet, können sie anstandslos durch abstrakte Termini ersetzt werden. Die Menschen der Gegenwart brauchen keine Bilder; sie verstehen, dass über Gott nicht mit Gehalten aus der *naiven sinnlichen Anschauung* gesprochen werden kann, sondern dass es dazu einer speziellen Fachterminologie bedarf.

(15) Was freilich nicht heißt, dass die Fachterminologie bloße Fasel sein darf. Zwar nicht Bilder, aber doch *Begriffe* müssen verstanden werden, weshalb ihre Präzisierung die erste Aufgabe der Trinitätstheologie ist. Damit sind wir beim Thema angekommen: bei der Präzisierung der Formel: "Ein Gott in drei Hypostasen". Sie wirft als erstes die Frage auf: was ist eine Hypostase?

Betrachten wir dazu ein Beispiel (nicht als Symbolik, sondern um den Zugang zum Sachverhalt zu erleichtern): eine Uhr hat die Funktion, die Zeit anzuzeigen. Man könnte auch sagen: das *Wesen* der Uhr ist es, die Zeit anzuzeigen. Dazu besteht sie aus drei Komponenten: Räderwerk, Zeiger und Ziffernblatt. Die drei Komponenten erfüllen je verschiedene Funktionen (wir wollen sie "Eigenfunktion" nennen), von denen aber jede auch die Funktion hat, die Zeit anzuzeigen (wir wollen diese Funktion "Gesamtfunktion" nennen). In dieser Hinsicht erfüllt der Zeiger durch seine Eigenfunktion des Hinzeigens die Gesamtfunktion, die Zeit

⁷ KrV, A613: "Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: dass ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selber sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?"

anzuzeigen. Ebenso zeigt das Ziffernblatt die Zeit an (Gesamtfunktion), indem es dem Zeiger die Stundenzahl unterlegt (Eigenfunktion). Und auch das Räderwerk erfüllt die Gesamtfunktion, die Zeit anzugeben, indem es den Zeiger antreibt (Eigenfunktion). So hat jede Komponente – auf je ihre Art – die Funktion, die Zeit anzuzeigen. Keine Komponente könnte ihre Funktion ohne die anderen wahrnehmen; die drei sind unablässig aufeinander bezogen. Und erst zusammen ergeben sie jene Einheit, der – als Uhr – die Gesamtfunktion des Zeitanzeigens zugesprochen wird.

Es ist leicht zu erkennen, dass in dem Bild *Zeiger, Ziffernblatt* und *Räderwerk* die Hypostasen sind, die gemeinsam die Uhr bilden und ihre Funktion (ihr Wesen) realisieren. Nicht die materiellen Dinge stehen hier zur Diskussion, sondern ihre Funktionen und deren Bezogenheit auf die anderen Hypostasen. Für sich genommen ist der Zeiger ein bedeutungsloses Ding; erst seine Anbindung an ein Räderwerk und die Unterlegung eines Ziffernblatts macht ihn zum *Zeiger einer Uhr* und verleiht ihm die Funktion (das Wesen) des *Anzeigens der Zeit*.

(16) So ähnlich können auch die drei Hypostasen, insofern sie Gottes Struktur darstellen, aufgefasst werden. Jede realisiert die Gesamtfunktion (Gott), und hat zugleich eine Eigenfunktion, die sie von den anderen Hypostasen unterscheidbar macht.

Es ist klar, dass das Konzept der hypostatischen Einheit nicht auf die Dreizahl beschränkt ist. Im Prinzip sind Unionen aus zwei, drei, vier, ja beliebig vielen Hypostasen möglich. Das (theoretische) Konzept ist diesbezüglich offen. Die Festlegung auf drei ist das Ergebnis eines historischen Prozesses, worin die christliche Theologie diese Zahl als die richtige erkannte, um Gott adäquat zu beschreiben.

IV. Die Begründung des Trinitarismus

(17) Man wird an dieser Stelle fragen: wieso ist eine so akrobatische Begriffskonstruktion wie die hypostatische Union nötig? Lässt sich keine einfachere Lösung finden, um Gottes Binnenstruktur zu explizieren?

Die Antwort ist: nein. Das Konstrukt ist erforderlich, um zwei Probleme des Monotheismus (näherhin des Offenbarungsmonotheismus, OM) zu lösen: das *Immanenzproblem* und das *Attributproblem*. Beide Probleme resultieren aus den Lehren des OM; ihre Lösung führt in eine der folgenden drei Alternativen:

- entweder die Preisgabe der Offenbarung und Annahme eines Deismus,
- oder die Annahme eines Anthropomorphismus Gottes,
- oder eine begriffliche Differenzierung des Gottesbegriffs bzgl. seiner Eigenschaften bzw. Attribute.

Letzteres ist die Lösung des Trinitarismus. Dass sie so kompliziert ausfällt, ist die Folge der Komplexität der zwei obigen Probleme.

(18) Betrachten wir beide im Detail, zunächst das Immanenzproblem. Der OM geht davon aus, dass Gott kein Teil der Welt ist, sondern von ihr

fundamental verschieden und getrennt (transzendent). Zugleich hält er fest, dass Gott mit der Welt interagiert:

- erstens, durch ihre Schöpfung,
- zweitens, durch seine Offenbarung,
- drittens, durch sein punktuellles Eingreifen in das Weltgeschehen.

Da tritt die Frage auf: wie kann Gott mit der Welt interagieren? Die Annahme, dass er strikt von ihr verschieden – transzendent – ist, schließt aus, dass er in sie eintritt und in ihr wirkt (denn dann wäre er, zumindest zeitweise, ein Teil von ihr). Selbst die Annahme, dass er "nur von außen stieße", impliziert, dass er eine gewisse Gleichartigkeit mit der Welt hat, denn sonst könnte er nicht zu ihrer *Erstursache* werden. Wie ist also die Interaktion zwei so differenter Entitäten vorzustellen?

Die Lösung des Problems ist umso prekärer, als beide Lehren untrennbar mit dem OM verknüpft sind:

a) dass Gott transzendent ist, und

b) dass er in der Welt wirkt, also (irgendwie) immanent ist.

Konsequent gedacht, ist es unmöglich, a und b gleichzeitig zu behaupten. Will man die Konsistenz des Lehrsystems beibehalten, muss man sich für das eine oder andere entscheiden. Aber das ist eine Wahl zwischen Skylla and Charybdis: denn hält man an der Transzendenz Gottes fest, gelangt man zum Deismus; favorisiert man seine Immanenz, gerät man in die Nähe, wenn nicht ins Fahrwasser des Pantheismus.

(19) Das Problem wurde schon in den Frühzeiten des Monotheismus gesehen. Bereits die Schriften des Alten Testaments versuchen eine Lösung: sie lassen Gott über ein *Mittlerprinzip* in der Immanenz wirken, nämlich durch seinen Geist. Nicht er selber, sondern der Geist Gottes ist in der Welt. In dieser Konzeption ist die Vorstufe des (trinitarischen) Konzepts des Heiligen Geists zu erkennen.

Dem jüdischen Denken mochte es genügen, diesen Geist nicht näher zu charakterisieren – die hellenistische Philosophie verlangte indessen nach mehr Klarheit über sein Wesen und seine Beziehung zu Gott. Philo von Alexandrien (+ 40 n. Ch.), der sich um eine Synthese jüdischer und hellenistischer Gotteslehre bemühte, hat den Geist als *Logos* bestimmt (eine der hellenistischen Philosophie vertraute Größe). Zugleich erahnte er, dass dieser Logos nicht ein bloßes Attribut Gottes sein könne, sondern eine eigenständige Größe sein muss, da er unabhängig von Gott (der ja transzendent ist!) in der Welt präsent ist: z.B. in den Propheten und den großen Philosophen. Dazu muss ihm eine Art Substantialität zuerkannt werden – was aber sofort die Frage aufwirft: wie verhält er sich dann zu Gott? Ist er eine zweite Gottheit neben ihm? Oder nur sein Geschöpf? In letzterem Falle könnte er schwerlich "Geist Gottes" genannt werden. Die Frage stand jedenfalls unabweislich im Raum: wie verhält sich das Mittlerprinzip zu seinem Ursprungsprinzip? Die Trinitätslehre will (u.a.) genau darauf eine Antwort geben.

(20) Diese Antwort ist verknüpft mit der Lösung des zweiten Problems: dem der Attribute Gottes. Betrachten wir auch dieses.

Der OM schreibt Gott eine Reihe von Eigenschaften zu, wie Liebe, Güte, Gerechtigkeit, Selbstoffenbarung, Allwissenheit, Lenkung der Welt, etc. Auch wenn man zugesteht, dass diese Eigenschaften – da anthropomorph – nur analogisch oder allegorisch von Gott ausgesagt werden können, bleibt doch das Problem, dass sie teilweise miteinander unvereinbar sind. Gott kann nicht ewig unwandelbar sein, zugleich aber durch Gebete beeinflussbar. Er kann nicht gütigstes Wesen und Weltenlenker zugleich sein, wenn diese Welt doch voller Härten und Schrecken ist.

Die Attribute Gottes, die der OM lehrt, sind also so divergent, dass sie direkt oder indirekt zu Widersprüchen im Gottesbegriff führen. Dieses sog. Attributproblem kann ein strikter Monotheismus nicht lösen. Wer daran festhält, dass ein Gott alle Eigenschaften besitzt, die die Analyse des offenbarten Gottesbegriffs ergibt, der gerät in eine schwierige Situation. Er muss

- entweder die Vernunft preisgeben, um den widersprüchlichen Gottesbegriff beibehalten zu können,
- oder den Gottesbegriff preisgeben und zum Atheismus wechseln,
- oder in den *Polytheismus* zurückkehren und die unvereinbaren Eigenschaften verschiedenen Göttern zusprechen.

(21) Einen vierten Ausweg aus der Schwierigkeit bietet die polytaristische Gotteskonzeption. Sie ermöglicht, den Monotheismus beizubehalten, indem die divergenten Eigenschaften verschiedenen Hypostasen zugeschrieben werden. Wir gehen darauf unten noch ein.

Die polytaristische Konzeption ist also notwendig, um den OM rational behaupten zu können! Andernfalls fällt er unlöslichen inneren Problemen zum Opfer oder kann nicht anders als *naive Volkreligion* auftreten, mit menschenähnlichem Gottesbild. Damit ist aber nicht gesagt, dass der Polytarismus notwendig ein Trinitarismus ist. Die Dreiheit der Hypostasen ist nicht begriffsanalytisch fundiert; sie ist das Ergebnis eines historischen Prozesses der Auslegung der Offenbarungsschriften.

Jedoch ist klar, dass jeder konsequente Monotheismus ein Polytarismus sein muss. An dieser Stelle wird deutlich, dass die geläufige Ansicht, dass der unitaristische Monotheismus *vernunftgemäßer* wäre als der trinitaristische, falsch ist. Denkt man drei Konsequenzen weiter, dann sieht man das Gegenteil: dass der Unitarismus überfordert ist, gewisse innere Probleme des Monotheismus zu lösen.

V. Trinitarismus und philosophische Gotteslehre

(22) Die Trinitätslehre gehört traditionell zur *Offenbarungstheologie*, nicht zur *philosophischen* Gotteslehre. Das ist nicht unhinterfragbar. Warum – so könnten Einem in den Sinn kommen – sollte die spekulative Durchdringung der Binnenstruktur Gottes kein Thema der Philosophie sein? Warum sollte die Philosophie den Begriff Gottes (des höchsten Wesens) nicht auch hinsichtlich jener Implikationen analysieren, die die innere Struktur eines solchen Wesens betreffen?

Man könnte hier einwenden: wie kann man Gott *innere Strukturen* zuschreiben? Werden da nicht Kategorien der Immanenz – innen und außen, also Räumliches – fälschlich angewendet?

Die Antwort ist: der Ausdruck ist nicht räumlich gemeint, sondern im Sinn der Implikationen des Gottesbegriffs (was *im Begriff* logisch enthalten ist). Unsere Analyse erfasst ausschließlich *die Rede* über Gott. Indem Gott Eigenschaften zugesprochen werden, werden Annahmen über seine Beschaffenheit impliziert: deren Offenlegung und Prüfung ist der Zweck der Untersuchung. Denn es ist klar: wenn die Rede über Gott Widersprüche erzeugt (oder zur Voraussetzung hat), ist sie falsch.

(23) Zurück zur Frage: warum ist die Analyse des Gottesbegriffs kein Gegenstand der philosophischen (rationalen) Gotteslehre? Die Antwort ist: aus dem philosophischen Gottesbegriff bzw. dem des höchsten Wesens folgt zu wenig, um das Thema ergiebig zu bearbeiten. Die Situation ist hier ähnlich wie sie Kant wiederholt am Beispiel des Begriffs "Dreieck" beschrieben hat:

- gibt man den Begriff einem *Philosophen* zur Analyse, so findet er (mit seiner Methode) lediglich heraus, dass das Dreieck drei Ecken und drei Winkel hat;
- gibt man den Begriff einem *Geometer*, so findet er viel mehr notwendige Wahrheiten, die einem Dreieck inhärieren, wie dass seine Winkelsumme stets 180° beträgt oder die Summe der Kathetenquadrate gleich dem Hypothenusenquadrat ist.

Die geometrische Analyse erbringt mehr Einsichten als die philosophische. Das liegt daran, dass die Geometrie zusätzliche Hilfsmittel anwendet: zum Einen Axiome zur kalkulatorischen Behandlung von Fragestellungen, zum Anderen die Anschauung (die Kant als den eigentlichen Grund der geometrischen Wahrheiten vermeinte, allerdings mit seiner Auffassung von *Anschauung*).

So ist es auch mit dem Begriff des höchsten Wesens. Die philosophische Analyse gelangt hier rasch an ein Ende; die theologische – indem sie zusätzliche Begriffe (Axiome) aus der Offenbarung zu Hilfe nimmt – erbringt weitere Einsichten.

VI. Das "Innenleben" Gottes

(24) Die Lehre von der hypostatischen Union in Gott ist ein *philosophisches* Denkmodell, das aus der Notwendigkeit erwuchs, interne Probleme des (offenbarten) Gottesbegriffs zu lösen. Die Theologen, die es entwarfen, waren darin mehr Philosophen – wenngleich ihre Zielsetzung ganz auf die Präzisierung des christlichen Gottesbegriffs ausgerichtet war. So entstand die Trinitätslehre als eine Theorie der *Binnenstruktur* Gottes, also einer Antwort auf die Frage: wie ist Gott in seinem Inneren (intrinsisch) beschaffen?

(25) Man kann grundsätzlich sagen, dass der trinitarische Gott aus zwei Funktionen besteht: einer innertrinitarischen (intrinsischen) und einer außertrinitarischen (extrinsischen). Die extrinsische besteht in der

Schöpfung, Erhaltung und Lenkung der Welt, die intrinsische in seiner eigenen Erzeugung. Wenden wir uns dieser zu.

Fragen wie: "Woher stammt Gott?" oder "Warum existiert Gott?" sind keineswegs lächerlich oder ungebührlich. Denn auch der letzte Ursprung allen Seins muss ergründet werden. Alles, was existiert, hat einen Grund für seine Existenz – das gilt auch für Gott. Die geläufige Phrase, die in dieser Sache gerne als Antwort vorgeschoben wird: *dass Gott ewig sei*, verfehlt jedoch die Frage- bzw. Problemstellung.

(26) Warum also existiert Gott? Bzw.: was ist der Grund, dass Gott existiert? Die Antwort lautet, dass Gott sich selbst erzeugt. Das trinitarische Modell versucht, diesen Selbsterzeugungsprozesses Gottes verständlich zu machen. Die drei Hypostasen bewirken das gegenseitige Erzeugen und dadurch das Erzeugen des Ganzen. Die erste Hypostase ist die grundlegende, sie "zeugt" die zweite; beide zusammen bringen die dritte hervor. – Die Bilder und Begriffe, die gebraucht werden, um diesen Prozess konzeptuell zu erfassen, mögen von limitierter Aussagekraft sein; dennoch vermitteln sie ein gewisses Verständnis von der *Autogenese* Gottes.

(27) Gott *existiert aus sich* (oder: *durch sich selbst*), indem er sich selbst erzeugt: das ist die Antwort des Trinitätsmodells auf die Frage, worin die Existenz Gottes gründet. Die inneren trinitarischen Vorgänge sind Prozesse der *Seinserzeugung*, d.h. der Erzeugung des eigenen Seins.

Deistische Philosophen, z.B. Spinoza, haben in diesem Zusammenhang den Begriff der "causa sui" aufgebracht: Gott ist Ursache seiner selbst. Das drückt im Prinzip das Gemeinte aus, ist aber nicht unproblematisch. Denn der Begriff der Ursache konnotiert mit der Vorstellung von einem mechanischen Kausalgefüge, samt deterministischer Implikationen: der Notwendigkeit der Wirkung bei gegebener Ursache und der zeitlichen Verfasstheit der Kausalkette. Damit werden aber die autogenerativen Prozesse Gottes nicht richtig erfasst. Diese können keinesfalls als Kausalitätsabläufe vorgestellt werden. Keine Hypostase ist *Ursache* der anderen, und auch nicht *Folge* oder *Wirkung* (im Sinn des mechanistischen Modells).

Es gibt es bessere Modelle, um die autogenerativen Prozesse Gottes zu beschreiben. In jüngerer Zeit wurden dafür bspw. dialogische Modelle verwendet, die die innertrinitarischen Vorgänge als Komponenten eines kommunikativen Geschehens auffassen. Durch kommunikativen Austausch entsteht eine Kommunikationsgemeinschaft, an der alle teilhaben. Die Genese und Aufrechterhaltung der Gemeinschaft erfolgt durch kommunikative Prozesse, die ihrerseits aus der bestehenden Gemeinschaft hervorgehen. Dieses Bild eignet sich nicht schlecht, um die Autogenese Gottes durch die intrinsischen Prozesse zu veranschaulichen.

VII. Die erste und die dritte Hypostase

(28) Die erste Hypostase (Gott-Vater) hat als intrinsische Funktion das Erzeugen der beiden anderen Hypostasen, als extrinsische die *Schöpfung und Erhaltung der Welt*.

In dieser extrinsischen Funktion deckt sich das Konzept der ersten Hypostase am ehesten mit dem deistischen Gotteskonzept: als eines Urprinzips, das der Existenz der Welt und ihrem Bestand zugrunde liegt. In dieser Funktion wird ihr *Allmacht* zugesprochen: nicht als (anthropomorphes) Alleskönnen, sondern als Befähigung, die unermessliche Welt zu schaffen und zu erhalten. Ebenso *Weisheit*: nicht als (anthropomorphe) Besonnen- oder Klugheit, sondern als Vermögen, die Materie so zu gestalten, dass sich aus ihr die Ordnung der Welt entwickelt. Schließlich auch *Allwissenheit*: wiederum nicht als anthropomorphe Wissensanhäufung, sondern als vollständiges Begreifen und Durchschauen der geschaffenen Welt.

(29) Weitere Attribute der ersten Hypostase sind *Unwandelbarkeit* und *Ewigkeit*. Sie sind bloß Negativbestimmungen, die nichts anderes sagen, als bereits durch ihre *Transzendenz* festgelegt ist: dass sie von Raum und Zeit sowie allen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen enthoben ist.

Die Rolle der ersten Hypostase bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt wird als *Schöpfung* beschrieben – was nicht gleichzusetzen ist mit *Erstursache*. In diesem Fall wäre sie Teil der Welt und ihrer Kausalität. Die erste Hypostase ist transzendent; sie schafft die Welt durch Vermittlung der beiden anderen Hypostasen. Diesen wird Gegenwart in der Welt (Immanenz) zuerkannt, daher können sie als Erstursachen gedeutet werden – aber wieder nicht im strikt mechanistischen Sinn. Gottes Hervorbringen der Welt ist kein *Uranstoß* an ein Kausalkettengefüge. Wir müssen eher davon ausgehen, dass das schaffende Wirken der Hypostasen der Materie dauerhaft eingepägt ist, etwa in ihren Strukturen und Eigenschaften. Auch ist das Wirken noch nicht beendet (wie beim einmaligen Uranstoß), sondern dauerhaft in der Welt präsent. Die Schöpfung und Erhaltung der Welt ist ein Geschehen, das über die gesamte zeitliche Dauer der Welt anhält.

(30) Die dritte Hypostase – wir wollen sie vor der zweiten besprechen, denn sie wurde theologiegeschichtlich früher erahnt als jene; der Geist Gottes ging (in der Erkenntnisabfolge) dem Sohn Gottes voraus – ist zugleich die am wenigsten bekannte. Sie ist das hypostasierte göttliche Wirken.

Die Problematik ihrer Benennung als "Geist" wurde oben (11) erörtert. Der hebräische Name "ru'ah" (Wind, Windhauch, Atemhauch) soll eigentlich die Unfasslichkeit des göttlichen Wirkprinzips symbolisieren. Unsichtbar, ungreifbar, unfeststellbar – und doch machtvoll bis zur vollkommenen Zerstörung: darin gleicht es am ehesten dem

Wind.⁸ Die Übersetzung "Geist" gibt diese Symbolik kaum wieder. Richtig benannt sollte es überdies nicht "Heiliger Geist" lauten, sondern "Heiligender Geist" (vgl. (11)).

Warum wird das Wirken Gottes zur Hypostase? Die Gründe wurden bereits schon angedeutet. Wenn Gott transzendent ist, kann er nicht in der Welt wirken; wenn er in der Welt wirkt, ist er nicht transzendent. Es wäre albern anzunehmen, dass Gott zwischen Transzendenz und Immanenz hin- und herwechselt, wie zwischen zwei Sphären. Die Lösung besteht darin, in Gott verschiedene Hypostasen anzunehmen, von denen eine transzendent ist, die anderen immanent.

Schon das Neue Testament spricht vom *Geist Gottes*, durch den Gott in der Welt wirkt⁹. Obwohl nicht als Hypostase aufgefasst, ist hier im Kern ausgesprochen, was später klarer erkannt und formuliert wurde: dass Gottes Geist etwas eigenständiges sein muss. Nicht ein gewöhnliches Attribut (denn sonst müsste es beim transzendenten Gott verbleiben); aber auch nicht eine zweite Gottheit (sonst wäre der Monotheismus aufgegeben), sondern eine besondere Funktion in Gott, wofür später der Terminus "Hypostase" geprägt wurde.

(31) Die Rolle der dritten Hypostase gegenüber der Welt ist, dass sie *in ihr wirkt*. Damit ist zugleich ausgesagt, dass sie nicht Bestandteil der Welt ist (was einen Pantheismus implizieren würde), sondern etwas ihr Fremdes, das von außen in die Welt hineinkommt.

Die Wirkungen der dritten Hypostase in der Welt werden sehr vielfältig beschrieben (man beachte die *allegorische* Ausdrucksweise!): sie schafft Leben, spricht durch die Propheten, spendet Trost, verleiht Mut und Freimut. Ganz allgemein: sie schafft *Heiligung*, das ist ein Zustand, in dem der Mensch und die ganze Welt mit ihrer göttlichen Bestimmung vollkommen übereinstimmen¹⁰. Aufgrund der Vielfältigkeit des heilschaffenden Wirkens lässt sich die dritte Hypostase nicht anders denn als abstraktes Wirkprinzip begrifflich fassen; bildhaft schon gar nicht.

VIII. Die zweite Hypostase

(32) Von der zweiten Hypostase lehrt die Schrift, dass sie Mensch geworden ist. Damit sprengt der christliche Gottesbegriff die traditionelle monotheistische Auffassung, indem er eine wesensmäßige Verbindung zwischen Gott und Mensch herstellt.

Die christliche Lehre hat mehrere Implikationen. Zum Einen besagt sie, dass Gottes Gegenwart in der Welt nicht auf seinen Geist beschränkt ist,

⁸ Was nicht heißt, dass im Alten Testament immer, wenn vom "Wind Gottes" die Rede ist, der Geist Gottes gemeint ist. Zum Beispiel meint Gen. 1,2 eindeutig einen starken Sturm (vgl. meinen Essay: "Zur Übersetzung von Gen. 1,2").

⁹ z.B. Mt. 1,18 / 3,16 / 4,1 / 10,20 / 12,28

¹⁰ Vgl. Lev. 19,2 und Mt. 5,48: "Seid heilig, wie auch ich heilig bin". "Heil" bezeichnet den Zustand der perfekten inneren Harmonie bzw. Übereinstimmung mit sich selbst. Heilig ist, wer sich in perfekter innerer Harmonie befindet. Im religiösen Kontext wird darin zugleich die Übereinstimmung mit der göttlichen Bestimmung des Menschen gesehen.

sondern auch den Menschen einschließt. Und zwar nicht nur so, dass der Geist im Menschen wirkt (was die jüdische Auffassung ist), sondern dass der Mensch selbst ein Anwesenheitsprinzip Gottes in der Welt ist. Man beachte die begriffliche Differenzierung: der Geist das Prinzip des *Wirkens* Gottes, der Mensch das Prinzip seiner *Anwesenheit* in der Welt.

(33) Zum zweiten wird der Mensch zum Gott erklärt: zu einer Hypostase Gottes. *Gott ist Mensch geworden*: das berühmte Weihnachtsaxiom des Christentums besagt, dass Gott in den Menschen in der Welt gegenwärtig ist, und dass eo ipso jeder Mensch Gott ist.

Dabei erhebt sich die Frage auf, wie die beiden Naturen – Mensch und Gott – zusammengedacht werden können. Sie hat in der Frühzeit des Christentums eine leidenschaftliche Debatte hervorgebracht. Zweifellos gibt es mehrere Möglichkeiten, die Vereinigung konzeptuell zu fassen. Nicht jede ist unproblematisch, aber auch nicht jede von vornherein falsch.

(33) Eine der interessantesten Bearbeitungen dieser Frage stammt von Meister Eckehart (+1327). Seine Lehre vom *Fünklein in der Seele*, worin Gott sich selbst gebiert, ist eine ausgesprochen reizvolle Auslegung des Sachverhalts. Zu Unrecht werden seine Gedanken als *Mystik* hingestellt: mit dem Verdikt des unverständlichen Dunkels. In Wahrheit besitzen Eckehards Lehren ein Maß an begrifflicher Präzision, hinter dem andere Theologen und sogar Konzilien weit hinterher hinken.

(34) Natürlich steht jede Bearbeitung des Themas vor dem Problem der *Terminologie*. Mit welchen Begriffen oder Bildern soll das Prinzip der Gegenwart Gottes im Menschen beschrieben werden? Das Problem hat auch Meister Eckehart gesehen. Er schreibt dazu einleitend¹¹:

"Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes [Konzentriertheit]; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: es ist weder dies noch das. Trotzdem ist es ein etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über die Erde."

Unter dieser terminologischen Kautele unternimmt er eine Erläuterung des Prinzips der Anwesenheit Gottes im Menschen, die – meines Erachtens – zu den gewaltigsten und großartigsten Gedanken der christlichen Theologie gehört¹²:

"Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. Es ist so völlig eins und einfältig, wie Gott eins und einfältig ist, sodass man mit keinerlei Weise dahinzulügen

¹¹ Predigt 2 (Intravit Jesus in quoddam castellum)

¹² Ebd.

[hinschauen] vermag. Jene nämliche Kraft, von der ich gesprochen habe, darin Gott blühend und grünend ist mit seiner ganzen Gottheit und der Geist in Gott, *in dieser selben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn so wahrhaft wie in sich selbst, denn er lebt wirklich in dieser Kraft, und der Geist gebiert mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn und sich selbst als denselben Sohn in diesem Licht* und ist die Wahrheit."

(35) Die Kraft, von der Eckehart hier spricht – er nennt sie an anderen Stellen auch "Fünklein" oder "Bürglein" (castellum), – ist der innerste Kern der Seele. In diesem innersten Kern (quasi dem "Energiezentrum") ist Gott selbst gegenwärtig: indem der Vater den Sohn in den Menschen eingebiert und beide den Geist hervorbringen. Das ist nicht im Sinn eines Mikrokosmos gemeint (dass der Mensch ein kleines Abbild des trinitarischen Gottes wäre), sondern als reales Geschehen im Sinn der realen Autogenese Gottes.

Diese Auffassung hat zwei Konsequenzen, die Eckehart klar ausspricht: erstens, dass der Mensch Gott gleich ist und zweitens, dass Gott ohne Mensch nicht sein kann. In seinen eigenen Worten¹³:

"Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele [des Menschen] wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zueigen, und sein Sein hängt daran, dass er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid. ... Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer; wir sind wohl verschieden im Menschsein, dort aber bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer."

Derselbe Gedanke kommt noch prägnanter in einer späteren Predigt zum Ausdruck¹⁴:

"Dass Gott *Gott* ist, dafür bin ich Ursache; wäre ich nicht, wäre Gott nicht *Gott*."

(36) Nach Eckeharts Vorstellung bringt Gott sich selbst in jedem Menschen zur Realisation, indem er in dessen innerster Seele seinen Sohn eingebiert. Damit wird der Mensch zu der Doppelnatur *Gott – Mensch*.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass diese Vorstellung von der Amtskirche abgelehnt, teilweise sogar verurteilt wurde. Sehr wahrscheinlich hat man sie gar nicht begriffen. Es war damals eine Zeit, in der über viel geredet wurde, ohne viel zu verstehen. Ein typisches Beispiel liefert das Konzil von Vienne (1311/12), das die thomistisch-aristotelische Phrase von der "vernünftigen Seele als Form des Leibes" zum Dogma erklärte! – Wer könnte dieser Phrase einen Sinn abtrotzen? Oder gar eine christliche Offenbarungswahrheit darin erkennen? Die gleiche Kleingeisterei, die die Konzilsväter von Vienne beherrschte, war auch bei der Verurteilung von Eckeharts Thesen am Werk.

¹³ Predigt 3 (Omne datum optimum)

¹⁴ Predigt 52 (Beati pauperes spiritu)

Eine moderne Theologie hat keine Mühe, in Eckeharts Auffassung eine authentische Interpretation des christlichen Dogmas zu sehen. Die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur ist darin verständlich konzipiert, und so unverkrampft wie nirgendwo anders. Auch, dass diese Vereinigung in die intrinsischen Erzeugungsprozesse Gottes eingebettet ist, ist eine tief sinnige Aussage des Eckehartschen Modells. Dadurch erreicht es eine theologische Dichte, die bis heute unerreicht ist.

(37) Zurück zur zweiten Hypostase: sie ist also *immanent* und in jedem Menschen gegenwärtig. Allerdings nicht mit ihm identisch: sie bildet *das Innerste seiner Seele* (wobei "Seele", wie schon "Person", als theologisches, nicht psychologisches Konzept gemeint ist). Daraus ergibt sich die Anthropologie des *Doppelwesens*: der Mensch ist seiner Natur nach Mensch und zugleich Gott. Der Eintritt des Göttlichen in den Menschen wird durch das historische Ereignis der Geburt Jesu von Nazareth *als der Menschwerdung Gottes* versinnbildlicht.

(38) Die zweite Hypostase bildet den Ort, an dem jene Attribute Gottes ihren Platz finden, die so eminent *anthropomorph* sind: Liebe, Güte, Barmherzigkeit, Erbarmen, etc. – Seit alters her ist fraglich, wie diese Eigenschaften Gott zugeordnet werden können. Sie erfordern offenbar die Annahme einer anthropomorphen Beschaffenheit Gottes, da sonst eine Aussage wie "Gott ist barmherzig" schwerlich einen Sinn haben könnte. Allein das polytaristische Gotteskonzept bewahrt vor dieser Konsequenz und ermöglicht, dem (naiven) Anthropomorphismus zu entkommen,

Wie aber besitzt Gott die obigen Eigenschaften? Dazu folgende Veranschaulichung:

Die Eigenschaften liegen zunächst als *Dispositionen* im Menschen vor. Das heißt, sie sind Anlagen seiner *menschlichen* Natur. Durch das Wirken der zweiten Hypostase (aus seinem Inneren) und des Geistes (von außen) werden sie aktiviert: sie werden zu konkreten Einstellungen oder Verhaltensweisen – zum Beispiel zu einem Akt der Barmherzigkeit.

Die *menschlichen* Dispositionen werden also durch das Wirken der Hypostasen zu *göttlichen* Eigenschaften realisiert. Der Mensch, der gütig, liebevoll, barmherzig, etc. handelt, nimmt Gottes Eigenschaften an und wird dadurch Gott. Akte der Güte, Liebe, Barmherzigkeit, Vergebung, etc. sind daher *Epiphanien* Gottes, wodurch er in der Welt gegenwärtig ist.

Zugleich ist dies die Weise, wie ihm die Eigenschaften zugesprochen werden: empirisch realisiert am Menschen durch das vermittelnde Wirken der zweiten und dritten Hypostase.