

DIPLOMARBEIT

Dr. Z. Z. Z.

Für Prisca und P. Resch

VON

Yau

TH 314



2009.124

(B 6691)

**GEHEIMNIS DES KREUZES IM KONTEXT DER
TRINITÄTSTHEOLOGIE**

„WAS OFFENBART UNS DAS KREUZ JESU
VOM GEHEIMNIS DES DREIEINIGEN GOTTES?“

Auf der Grundlage der Trinitätstheologie von
Prof. Dr. theol. Ctirad Václav Pospíšil OFM und Prof. Dr. Gisbert Greshake

Diplomarbeit
zur Erlangung des Grades eines Magisters der Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck

Eingereicht von: P. Ján Zoričák C.Ss.R.

beim Bevollmächtigten des Universitätsstudienleiters:
o.Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski

Betreut von:
o.Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski

Innsbruck 2009

„Auf dem Weg wird er trinken aus dem Bach,
darum wird er das Haupt erheben.“

Ps 110,7

Widmung

Meinen lieben Eltern, meiner Schwester und allen meinen Freunden

Dank

Meinen Dank möchte ich vor allem meinem Betreuer,
Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski, aussprechen.

Besonderen Dank für die Korrektur der Arbeit schulde ich Mag. Priska Kapferer.

Weiters möchte ich danken der Österreichischen Provinz der Redemptoristen
mit ihrem Provinzial P. Lic. theol. Lorenz Voith C.Ss.R.
für die Möglichkeit des Studiums in Innsbruck.

Auch meinen Mitbrüdern und allen guten Freunden einen herzlichen Dank.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Biografischer Zugang und Einleitung	7
1 Profil von Prof. Dr. theol. Ctirad Václav Pospíšil OFM.....	10
1.1 Leben und Werk	10
1.1.1 Biographisches	10
1.1.2 Hauptwerke	10
1.2 „Wie im Himmel, so auf Erden“ – Die Trinitätstheologie von Ctirad Václav Pospíšil	11
1.2.1 Hinführung zum Werk und Relevanz des Gegenstandes	11
1.2.2 „Wie im Himmel, so auf Erden“	12
1.2.3 Fragestellung und kurze Darstellung des Werkes	12
1.3 Trinitarische Kreuzestheologie bei Ctirad Václav Pospíšil.....	15
1.3.1 Gott Vater und das Kreuzesgeheimnis Jesu Christi von Nazaret.....	16
1.3.1.1 Voraussetzungen und Ausgangspunkte.....	17
1.3.1.2 Geheimnisvolles Schweigen	18
1.3.1.3 Die geheimnisvolle Tiefe des freudevollen Schmerzes	22
1.3.2 Der Heilige Geist und das Kreuz des Jesus von Nazaret	24
1.3.2.1 Der unvergängliche Geist als „Opferfeuer“ der Liebe Gottes.....	25
1.3.2.2 Der Geist, den und in dem sich Jesus schenkt.....	27
1.3.2.3 Der Geist der Vollbringung und Versöhnung	29
1.3.2.4 Der Heilige Geist als Paradox und Raum.....	31
1.4 Die Theologie des Kreuzes und seine soteriologische Bedeutung in weiteren Werken von Pospíšil	32
1.4.1 Der Gehorsam Jesu im Johannes-Evangelium	32
1.4.2 Die Kreuzigung als die größte Prüfung Jesu	32
1.4.3 Die soteriologische Bedeutung des Kreuzes Jesu und seine beiden Hauptdimensionen.....	32
1.4.4 Unrichtige bzw. strittige Auffassungen der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes Jesu	34
1.4.4.1. Jesus zahlt dem Teufel kein Lösegeld	34
1.4.4.2. Das Kreuz ist nicht die vertretende Strafe!	34

1.4.4.3. Erlebte Jesus im Angesicht des Todes die Höllequal?.....	35
1.4.5 Die Grundkategorien für die theologische Interpretation der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes Jesu	35
1.4.5.1. Das Kreuz Christi als Genugtuung.....	35
1.4.5.2 Die Grundlagen für die soteriologische Bedeutung finden sich im AT	37
1.4.5.3. Das Kreuz des Auferstandenen als Opfer	38
1.4.6 Alttestamentliche Auffassung des Opfers	38
1.4.6.1. Das Opfer des Bundes (Ex 24).....	38
1.4.6.2 Das Opfer des Lammes (Ex 12)	38
1.4.6.3 Das Opfer der Versöhnung (Lev 16, 1-33)	39
1.4.6.4 Das Brandopfer	39
1.4.6.5 Das Opfer des Dieners JHWHs.....	40
1.4.7 Das Opfer Jesu von Nazaret im NT	40
1.4.7.1 Wem opferte sich Jesus eigentlich?	41
1.4.7.2 Das Kreuz des Auferstandenen als Vergebung und Versöhnung (2 Kor 5, 17-21).....	42
1.4.7.3 Gottes Herz.....	43
1.4.8 Das Geheimnis der Dreifaltigkeit als das Urbild der Empathie aufgrund der Liebe	44
1.4.8.1 Die Treue.....	44
1.4.8.2 Kann das mitleidende Leid größer sein als das Leid allein?	44
1.4.8.3 Das Heil.....	45
1.4.8.4 Der leidende Mensch als Ikone des Gekreuzigten	45
2 Profil von Prof. Dr. Gisbert Greshake	47
2.1 Leben und Werk.....	47
2.1.1 Biographisches	47
2.1.2. Hauptwerke	47
2.2 „Der dreieine Gott“ – Die Trinitätstheologie von Gisbert Greshake	48
2.2.1 Hinführung zum Werk und die Relevanz des Gegenstands.....	48
2.2.1.1 Einpersonaler oder dreipersonaler Gott?.....	49
2.2.1.2 Communio.....	50
2.2.2 Zielsetzung der Studie.....	51
2.2.3 Struktur und kurze Darstellung des Werkes.....	52

2.2.3.1 Erster Teil.....	52
2.2.3.2 Zweiter Teil.....	53
2.2.3.3 Dritter Teil.....	54
2.2.4 Methodisches und Hermeneutisches	54
2.2.4.1 Trinitätsglaube und Erfahrung	55
2.2.4.2 Natürlich und übernatürlich	56
2.2.4.3 Hermeneutik nach Greshake	57
2.3 Das „trinitarische Drama“	58
2.3.1 Die Sünde – die Verweigerung von Communio	58
2.3.1.1 Die Wirklichkeit der Sünde.....	58
2.3.1.2 Trinitarische Voraussetzungen und Folgen der Sünde.....	63
2.3.1.3 Sünde und Gott.....	65
2.3.2 Endgültige Communio-Stiftung durch Jesus Christus	67
2.3.2.1 Christus, „perfectus communicator“	67
2.3.2.2 Das Kreuz – Gott im Leiden?.....	70
2.3.2.3 Das Ringen um den Menschen bei der Bewahrung seiner Freiheit	72
2.3.2.4 Der dreifaltige Gott und das Kreuzesgeschehen	73
2.3.2.5 Das Kreuz als Sühneopfer	75
2.3.2.6 Konkrete Form der Sühne	76
2.3.2.7 Stellvertretende Sühne durch Jesus Christus.....	78
2.3.2.8 Bemerkungen zur Auferweckung Jesu.....	79
2.3.2.9 Trinitarische Interpretation der chalzedonensischen Christologie	80
2.3.3 Realisierung des Erlösungsgeschehens	82
2.3.3.1 „Ergänzen, was noch fehlt“ (Kol 1, 24)	82
2.3.3.2 „Darstellende Praxis“	85
2.3.3.3 „Christus liegt in Agonie bis zum Ende der Welt“	87
3 Synthese von Pospíšil und Greshake	89
3.1 Das Sich-Schenken in immanenter Trinität.....	89
3.2 Das Sich-Schenken nach Außen	90
3.3 Das Sich-Schenken in der Situation der Sünde	91
3.4 (Mit)Leiden und Trinität	93
3.5 In der Einheit des Heiligen Geistes	95
3.6 Der Mensch im Erlösungsprozess	97

3.7 Persönlicher „Gewinn“ aus dieser Arbeit.....	99
Abkürzungen	101
Literaturverzeichnis und Internetquellen.....	103
Anhang: Struktur der Trinitätstheologie bei Pospíšil	106

Biografischer Zugang und Einleitung

Das Bild des dreieinigen Gottes an der linken Seite unserer Kirche in meinem Heimatdorf hat mich schon als Kind in seinen Bann gezogen. Eine Darstellung, auf der Gott Vater als alter Mann mit weißem Haar und langem Bart, jedoch voller Vitalität abgebildet ist. Das Bild zeigt ihn teils sitzend, teils stehend, leicht nach hinten geneigt, von einer unbekanntem Kraft getragen, in der Luft schwebend, aber ohne zu fallen. Unter seinen Füßen befindet sich eine große Kugel, dem Erdball ähnlich, allerdings ohne die Umrisse der Kontinente, die lediglich Stütze für die Füße sein kann, nicht aber für Rücken und Gesäß. Mich hat immer fasziniert, dass Er nicht nach hinten kippt. In der Hand hält Er einen dünnen Stab, sein Gewand ist von grünblauer Farbe. Über dem Haupt die trigonale Gloriole. Gott Sohn ist in derselben Pose abgebildet wie Gott Vater, aber auf der linken Seite des Bildes. In seiner Rechten hält er das Kreuz. Seine Gestalt ist teils entblößt, teils in das rote Gewand des Auferstandenen gehüllt. Mit der linken Hand zeigt Er auf die Seitenwunde. Er ist augenscheinlich jünger als Gott Vater und seine Gloriole ist rund. Jesus blickt direkt auf den Betrachter. Der heilige Geist schließlich ist, wie üblich, im oberen Mittelteil des Bildes als Taube dargestellt. Alle drei schweben über den Wolken, um sie herum der blaue Himmel. Der Bekannteste von den Dreien war für mich immer Gott Sohn, weil Gott Vater allein schon durch sein Alter eine bestimmte Distanz ausstrahlte. Das Bild wirkt nicht statisch, sondern hat für mich eine gewisse Dynamik. Als langjähriger Ministrant habe ich es oft betrachtet und mich darin vertieft. Auch der Kreuzweg in unserer Kirche hat mich schon als Kind und dann als Jugendlicher sehr beeindruckt. Der Pfarrer hat aus seinem Buch immer denselben Kreuzweg vorgelesen, ohne jeden Wechsel. Einfach und tief. Die Worte und einige Sätze drangen mitten ins Herz. Auch die Kreuzwegbilder an der Kirchenwand waren sehr ausdrucksstark. Als Ministrant trug ich entweder die Kerze und konnte dabei die Kreuzwegbilder betrachten; oder ich trug das Kreuz – man stand dabei den anderen gegenüber, ohne knien zu müssen, weil man das Kreuz halten musste – und ich sah, wie der Priester vor mir kniete. Ich wusste zwar, dass er vor dem Kreuz und vor Gott kniete, zugleich aber empfand ich ihn physisch auch vor mir knieend, weil ich das Kreuz hielt. Meine Phantasie hat nicht lange warten müssen und schon bald konnte ich mich in Jesus am Kreuz und in seinen Blick vom Kreuz her auf den Pfarrer, die Ministranten und die Leute einleben. Dies waren die zwei verschiedenen Dimensionen, die ich während der Kreuzwege erleben konnte – aus der Position des Zuschauers und aus der Position Jesu. Eine besondere Station war die zwölfte, wo Jesus am Kreuz stirbt. Man kniet dabei länger als bei den übrigen Stationen, womit die Wichtigkeit

dieser Station hervorgehoben wird. Meine Frömmigkeit als Kind bzw. Jugendlicher war nicht spezifisch auf die eine oder andere Person der Heiligen Dreifaltigkeit gerichtet. Der Pfarrer hat uns oft Videofilme betreffend das Alte Testament gezeigt und damit auch mein Interesse an „Gott Vater“, am Gott des Alten Bundes, geweckt. Erst als etwa Neunzehnjähriger kam ich dann mit einigen Jugendgebetsgruppen in Kontakt, die mehr auf den Heiligen Geist ausgerichtet waren. Während meines theologischen Studiums in Bratislava konnte ich täglich die Predigt hören, in der vorwiegend Jesus Christus erwähnt wurde. Manchmal klang das für mich ein bisschen einseitig. Ich brauchte „mehr“ und so hat mich die Trinitätstheologie angesprochen. Ich las, neben den Vorlesungsskripten, auch über die trinitarische Theologie bei C. V. Pospíšil. Dabei wurde mir bewusst, dass dieselbe für mich zum Herzstück der gesamten Theologie werden würde. Schon damals ahnte ich, dass ich meine Diplomarbeit später über die Trinitätstheologie schreiben würde. Das genaue Thema wusste ich natürlich noch nicht. Jedenfalls blieb Dogmatik mein bevorzugtes Fach, vor allem wegen ihrer Logik und der engen Zusammenhänge in einigen Bereichen (Mariologie, Christologie usw.). Als Redemptorist hat mich schließlich nicht weniger das Phänomen der Erlösung interessiert. „Redemptoristen“ heißt nämlich auch „Kongregation des allerheiligsten Erlösers“. Dies sind die drei Hauptlinien, die ich aufzeigen wollte: die Heilige Dreifaltigkeit, das Kreuz Jesu Christi und die Erlösung. Während meines Studiums in Innsbruck hat mir besonders das kleine Buch *Cur Deus homo* von Anselm von Canterbury gefallen. Ich beschäftigte mich damit in einer meiner Seminararbeiten und konnte dadurch in das Erlösungsgeschehen, das in *CDH* ziemlich gut geschildert wird, besser eindringen. Als ich dann dabei war, ein konkretes Thema für meine Diplomarbeit zu wählen, stieß ich auf zwei Säulen – die Dreifaltigkeit und das Kreuz Jesu, die beide die Erlösung beinhalten. Daher möchte ich meine Diplomarbeit diesen drei Bereichen in ihrer wechselseitigen Durchdringung widmen. Wie schon die Überschrift verrät, konzentriert sich die Arbeit vor allem auf die Trinität. Sie soll zum besseren Verständnis des innertrinitarischen Lebens und seiner Durchsetzung in der Praxis seitens der Menschen beitragen. Warum ist das Kreuzesereignis so wichtig und welche Aussagekraft hat es? Darauf soll die vorliegende Arbeit eine Antwort geben. Diese werde ich bei zwei bekannten Theologen suchen, nämlich bei C. V. Pospíšil und G. Greshake. Es scheint mir nicht unbedeutend, anzuführen, warum dieses Thema für mich so wichtig ist. In aller Kürze möchte ich sagen, dass ich das wahre Antlitz Gottes suche. Einerseits für mich als Person und andererseits für meine Mitmenschen, weil ich ein Priester Gottes bin und den Menschen das Antlitz Gottes mit meinem Leben und meinen Worten näherbringen möchte.

Bei dieser Suche nach dem wahren Antlitz Gottes scheint mir gerade das hier behandelte Thema relevant zu sein.

1 Profil von Prof. Dr. theol. Ctirad Václav Pospíšil OFM

1.1 Leben und Werk

1.1.1 Biographisches

- Geb. am 4. März 1958 in Trnava.
- 1973–1977 Besuch der Elektrotechnischen Fachschule in Prag mit Abitur.
- 1977 Eintritt bei den Minderbrüdern OFM (*Ordo Fratrum Minorum*) der tschechischen Provinz des hl. Václav. Wegen des kommunistischen Regimes konnte Pospíšil sein Theologiestudium (1980–1987) nur im Geheimen absolvieren und arbeitete nebenbei in mehreren Betrieben als Elektrotechniker.
- 1988 Priesterweihe.
- 1990–1995 Studium an der Päpstlichen Universität Antonianum in Rom, Titel der Doktorarbeit: *La teologia della croce di San Bonaventura*.
- Seit 1996 Vorlesungen in Dogmatischer Theologie an der CMTF UP (Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého) in Olomouc (Olmütz).
- Seit 1998 Mitglied und Korrespondent der PAMI (Pontificia Academia Mariana Internationalis).
- 2002 Ernennung zum Prof. für Dogmatische Theologie.
- Seit 2002 unterrichtet Pospíšil auch an der KTF UK (Katolická teologická fakulta Univerzity Karlové) in Prag. Er ist außerdem Mitglied in mehreren Expertenkommissionen.¹

1.1.2 Hauptwerke

- *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno: Nakladatelství L. Marek, 2002 (dt.: Soteriologie und Theologie des Kreuzes bei Bonaventura von Bagnoregia).
- *Teologie služby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002 (dt.: Theologie des Dienstes).

¹ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna* (1999), S. 136; s. auch die offizielle Webseite der Karls-Universität Prag: <http://www.ktf.cuni.cz/KTF-77.html> (2009-02-06).

- *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie.* Olomouc: MCM, 2003, 2. Aufl. (dt.: Die Gabe des Vaters und des Sohnes. Die Grundlagen der systematischen Pneumatologie).
- *Maria – mateřská tvář Boha.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004 (dt.: Maria – mütterliches Gesicht Gottes).
- *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, Praha: Krystal OP, 2005 (dt.: Hermeneutik des Mysteriums. Die Strukturen des Denkens in der dogmatischen Theologie).
- *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, Praha: Krystal OP, 2006, 3. rev. und erw. Aufl. (dt.: Jesus von Nazaret. Herr und Erlöser).
- *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, Praha: Krystal OP, 2007 (dt.: Wie im Himmel, so auf Erden. Grundriss der Trinitätstheologie).

1.2 „Wie im Himmel, so auf Erden“ – Die Trinitätstheologie von Ctirad Václav Pospíšil

1.2.1 *Hinführung zum Werk und Relevanz des Gegenstandes*

Die Bemühungen des Menschen, das wahre Antlitz Gottes zu schauen, erstrecken sich über die gesamte Religionsgeschichte. Das unmittelbare Schauen des Höchsten ist sicher nicht in der Jetztzeit möglich, sondern erst in der eschatologischen Fülle. Dank des Fleisch gewordenen Wortes (Logos) und der Sendung des Heiligen Geistes hat diese Fülle in einem gewissen Sinn des Wortes bereits begonnen. Zwar bringt die Trinitätstheologie schon in dieser Zeit Früchte hervor, ihre Wurzeln liegen jedoch in der endgültigen Zukunft des Menschen und der Welt, was voll und ganz dem eschatologischen Charakter der öffentlichen Tätigkeit des „Mannes aus Nazaret“ entspricht. Diese Zukunft wird keinesfalls im Zeichen der Vernichtung des geschaffenen Seins oder in seiner Absorption durch ein Prinzip des Alls erfolgen, sondern in der höchsten perichoretischen Gemeinschaft zwischen der Welt und dem Menschen auf der einen und Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist auf der anderen Seite. Das Bemühen des Autors ist auf das tiefere Verständnis des Mysteriums des dreieinigen Gottes sowie auf dessen zunehmend intensivere Austrahlung in die Alltäglichkeit gerichtet. Unser Streben nach einem besseren Verständnis des dreieinigen Gottes sollte nicht in einem

indifferenten Theoretisieren bestehen, weil es de facto nicht möglich ist, Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist zu verstehen, ohne zugleich ihrem offenen, tapferen und großzügigen Herzen immer ähnlicher zu werden.²

1.2.2 „Wie im Himmel, so auf Erden“

Der Titel des Werkes betont den wesenhaft praktischen Sinn der Trinitätstheologie. Das Werk selbst enthüllt die tiefen Zusammenhänge zwischen der Trinitätstheologie und anderen Bereichen der dogmatischen Theologie. Der Autor ist sich bewusst, dass es nicht möglich ist, das Geheimnis von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist in ein fertiges System zu pressen. Dies ist auch der eigentliche Charakter des Werkes, nämlich die konsequente Offenheit für die Transzendenz, welche zugleich der Grund und eine Möglichkeit unserer menschlichen Freiheit und Würde ist. Und gerade die Ernsthaftigkeit und Reife der menschlichen Freiheit ist die höchste Realisierung jener Bitte: „Wie im Himmel, so auf Erden“. Eine bedeutende Rolle spielen der chronologische Aspekt der Offenbarungsentwicklung in der biblischen Heilsgeschichte und die geschichtliche Reflexion dieser Offenbarung. Eine gleichwertige Aufgabe hat auch der logische Aspekt, der auf das bessere Verständnis des Trinitätsgeheimnisses gerichtet ist.³

1.2.3 Fragestellung und kurze Darstellung des Werkes

Das Werk besteht aus drei Teilen, die im Folgenden kurz dargestellt werden.⁴

1. Teil – Drei Grundsteine der Trinitätstheologie

Der gesamte erste Teil ist eine ausführliche Einleitung und beinhaltet zugleich die Schlüsselfragen, für die z. T. bereits Lösungen entworfen werden. Die Fragen werden dann in den folgenden Teilen des Werkes voll ausgearbeitet. Der Autor bemüht sich, die Spannung zwischen „De Deo uno“ und „De Deo trino“ zu überwinden. Er stellt drei Fragen, die seiner Meinung nach Kernfragen sind. Diese schöpft er aus K. Rahner.⁵

I. Ist der Jahwe des Alten Bundes, der nach außen Wirkende, Gott Vater oder die Gottheit bzw. Trinität an sich?

² Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi* (2007), S. 500-554.

³ Vgl. ders., ebd., S. 12.

⁴ Vgl. ders., ebd., S. 11-15. 19-20. 127-130. 323-325 u. a.

⁵ K. RAHNER, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: J. FEINER / M. LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis II – Die Heilsgeschichte vor Christus* (1967), S. 317-404; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 19.

Wenn die Antwort z. B. lautet, Jahwe sei eigentlich die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, durch die alle drei Personen nach außen handeln, so bedeutet dies eine Rechtfertigung für „De Deo uno“ und die folgende Abhandlung über die Trinität wird zu einem reinen spekulativen Anhängsel, das in der Beziehung zum praktischen Leben bedeutungslos ist, weil der Dreifaltige nach außen ohnehin als der strikt Einzige handelt.⁶

II. Wie sieht in der Trinitätstheologie die Beziehung zwischen Theorie und Praxis aus?

In diesem Abschnitt wird versucht, die innere Bindung zwischen dem Mysterium der Dreieinigkeit und dem alltäglichen Leben aufzuzeigen und zu erklären. Es geht um die praktische und „funktionelle“ Bedeutung des Trinitätsbildes Gottes für den Menschen und die Situationen, mit denen er konfrontiert wird.⁷

III. Wie ist das Verhältnis zwischen *ökonomischer* Trinität (dem Erscheinen und Wirken der Personen der Dreifaltigkeit im Bereich der Schöpfung) und der *immanenter* Trinität, die eigentlich das nicht erschaffene Sein des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes bezeichnet?

Zur Diskussion steht die nicht unerhebliche Problematik der Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung und auch, ob wir über die Spuren der Trinität in der Schöpfung real sprechen können. Von der Lösung dieser Frage hängt es ab, ob das Trinitätsgeheimnis und die daraus folgende Trinitätstheologie für die sonstige Theologie, die Spiritualität und die alltägliche Praxis tatsächlich von Relevanz ist. Dem ist noch hinzuzufügen, dass mit der angeführten Problematik auch die Frage nach unserer Aussagemöglichkeit über den dreieinigen Gott in Verbindung steht, weil diese Aussagen notwendigerweise mit der Manifestation des Dreieinigen Gottes in der geschaffenen Welt verknüpft sind.

2. Teil – Das Geheimnis des dreieinigen Gottes in der Heiligen Schrift und zur Zeit der Kirchenväter bis zum Ende des 4. Jahrhunderts

Der zweite Teil ist vorwiegend historisch. Er erhellt die Zusammenhänge zwischen AT und NT und versucht sich an einer Reihe von Problemlösungen. So geht es z. B. um die Wirkung

⁶ L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, Basel-Freiburg-Wien 1959, S. 13-92 (vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 19), soll als klassisches Beispiel für diese Trennung dienen.

⁷ „All das wird indes nicht darüber hinwegtäuschen dürfen, daß die Christen bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe nur Monotheisten sind. Man wird also die Behauptung wagen dürfen, dass, wenn man die Trinitätslehre als falsch ausmerzen müßte, bei dieser Prozedur der Großteil der religiösen Literatur fast unverändert bleiben könnte.“ RAHNER, K., „Der dreifaltige...“, S. 319-320 (Anm. 5); zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 20.

von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist bereits in der Zeit des ersten Bundes, um die Frage des Monotheismus bei Jesus, das vielschichtige Zeugnis der neutestamentlichen Schriften oder darum, wie die erste christliche Gemeinde das Geheimnis der Trinität erlebte. Weiters werden die ersten vier Jahrhunderte des Christentums behandelt, in denen es zur Formulierung des Trinitätsdogmas kam. Neben der Skizzierung der typischen trinitarischen Häresien begegnet der Leser deren Analysen sowie den Kriterien, aufgrund welcher sich die Kontinuität des Trinitätsdogmas mit der neutestamentlichen Botschaft und die enge Kohärenz zwischen Trinitätstheologie und Ekklesiologie belegen lassen. In diesem Teil überwiegt der chronologisch-theologische Aspekt „auditus fidei“. So reflektiert beispielsweise das vierte Kapitel in den heiligen Schriften des auserwählten Volkes Israel sowohl die großen Themen der alttestamentlichen Offenbarung Gottes und der unmittelbaren Vorbereitung auf die Menschwerdung Christi als auch die Sendung des Heiligen Geistes. Das fünfte Kapitel ist zur Gänze auf die Offenbarung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im NT ausgerichtet.

Das umfassende sechste Kapitel schließlich widmet sich dem schwierigen Entwicklungsprozess der Trinitätstheologie zur Zeit der Kirchenväter in den ersten vier Jahrhunderten, der in der Äußerung des Trinitätsdogmas gipfelt.

3. Teil – Die folgende Entwicklung der trinitarischen Reflexion

Der dritte Teil des Buches setzt fort mit der Entwicklung der Trinitätstheologie nach der Erklärung des Trinitätsdogmas im 4. Jahrhundert, das zweifellos den grundlegenden Markstein, und zwar nicht nur in der Theologiegeschichte, bedeutete. Das Geheimnis des Dreieinigen ist das unterscheidende Merkmal der christlichen Identität.⁸ Dieses Dogma stellt zweifellos den ökumenischen Grundstein des Christentums dar, wie dies die Formel des Weltkirchenrats⁹ zum Ausdruck bringt.

⁸ Vgl. „Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ist das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens. Es ist das Mysterium des inneren Lebens Gottes, der Urgrund aller anderen Glaubensmysterien und das Licht, das diese erhellt. Es ist in der „Hierarchie der Glaubenswahrheiten“ (DCG 43) die grundlegendste und wesentlichste. Die ganze Heilsgeschichte ist nichts anderes als die Geschichte des Weges und der Mittel, durch die der wahre, einzige Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist – sich offenbart, sich mit den Menschen, die sich von der Sünde abwenden, versöhnt und sie mit sich vereint.“ (DCG 47), in: *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993), S. 93.

⁹ Der Text dieser Grundformel im Original: „The Council of Evangelical Churches of Equatorial Guinea is a fellowship of churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour, according to the scriptures, and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son, and Holy Spirit.“ Der Text befindet sich auf folgender Webseite: <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/vilemov-02-e.html> bzw. deren deutscher Wortlaut: http://www.zeit-fragen.ch/ARCHIV/ZF_55/INDEX.HTM (8.02.2009).

Der Zugang zum thematischen Gegenstand des dritten Teils ist meistens ein systematisch-theologischer, wenngleich auch das historisch-theologische Moment vertreten ist. Der Autor widmet sich dem gedanklichen Nachlass *Augustins von Hippo* und dessen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Trinitätstheologie vor allem in der lateinischen Kirche bis in die heutige Zeit. Weiters werden die Problematik des „Filioque“, das gedankliche Erbe *Richards von St. Viktor* und des *Bonaventura von Bagnoregia* behandelt, ebenso wie die trinitarische Perichorese und die schwierige Thematik der Zuweisung gemeinsamer Charakteristiken von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist an die einzelnen Personen der Trinität. Die angeführte Thematik ermöglicht eine Korrektur der oft inadäquaten unbewussten Vorstellungen von Gott. Mit ihrer Hilfe werden die Anknüpfungspunkte zwischen der Trinitätstheologie auf der einen Seite und praktisch allen anderen Behandlungen der systematischen Theologie, wie auch der Anthropologie, Moral und Spiritualität, auf der anderen Seite herausgearbeitet. Denn der Generalnenner der gesamten Theologie ist die Frage, was für ein Bild diese oder jene theologische Aussage impliziert. Die vorrangige Idee ist die Harmonisierung und Integration des Stoffes, der zuvor der Behandlung „De Deo uno“ eingegliedert wurde, in die „Trinitarische Ontologie“.

Das abschließende neunte Kapitel kehrt zur Heilsgeschichte zurück und steigt in die Ökonomie hinab, nunmehr im Licht der tieferen Einsicht in das Geheimnis der immanenten Dreifaltigkeit. Das Ziel ist ein besseres Verständnis der Heilsgeschichte und zugleich der eigenen Existenz. Konkret bedeutet es das Sich-Auseinandersetzen mit der trinitarischen Dimension der Kreuzestheologie und die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Trinitätsgeheimnis und den Sakramenten, besonders aber der Eucharistie.

1.3 Trinitarische Kreuzestheologie bei Ctirad Václav Pospíšil

Zwei Grundfragen der trinitarischen Kreuzestheologie

Der Ausgangspunkt des Gesamtwerkes und seiner Teile ist die perichoretische Einheit zwischen der immanenten und der ökonomischen Dreifaltigkeit. Der Autor unterstreicht mehrmals, dass der Höhepunkt der Trinitätsoffenbarung das Ereignis des Kreuzes Jesu von Nazaret ist. Daher richtet sich unsere Aufmerksamkeit auf die beiden Grundfragen, die mit dem methodologischen Ausgangspunkt eng zusammenhängen:¹⁰

1. Was bedeutet das Kreuz des einverlebten Sohnes für Gott Vater?

¹⁰ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi*, S. 508.

2. In welchem Verhältnis steht der Heilige Geist zum Ereignis des Kreuzes?

Unleugbar ist, dass am Kreuz einer aus der Dreifaltigkeit starb, und zwar als Mensch starb. Wir wissen aber, dass jedes Wirken nach außen allen Personen der Trinität in der Weise gemeinsam ist, dass tatsächlich einzelne Personen handeln, aber notwendigerweise immer in den interpersönlichen Relationen, welche zugleich diese Personen sind.

In den folgenden Punkten wird das Verhältnis des Kreuzesgeheimnisses zur Person des Vaters und des Heiligen Geistes untersucht.

1.3.1 Gott Vater und das Kreuzesgeheimnis Jesu Christi von Nazaret

Das Zeichen des Kreuzes¹¹, unter Anrufung der Personen der Hl. Dreifaltigkeit, stellt vermutlich die häufigste Form aller christlichen Gebete dar und gilt zugleich als das kürzeste Glaubensbekenntnis.¹² Zumeist wird das Geheimnis des Kreuzes als Mittel zum Loskauf des Menschen aus der Macht der Sünde wahrgenommen. Weiters stellt Pospíšil folgende Fragen:¹³

1. Welche Bedeutung hat das Kreuz Jesu für Gott?
2. Welche Bedeutung hat das Kreuz für unsere Erkenntnis von Gott Vater, Sohn und Hl. Geist?
3. Welche Bedeutung hat das Kreuz für die Vergöttlichung des Menschen?

Die gegenwärtige theologische Reflexion enthüllt seiner Meinung nach die enge Verbindung zwischen dem Kreuz Jesu und dem Geheimnis der Hl. Dreifaltigkeit als der wahren Mitte aller übrigen Geheimnisse des Glaubens¹⁴, die das grundsätzliche Kriterium für deren Interpretation ist.¹⁵ In gewisser Weise erhalten wir hier auch die Antwort Gottes auf das Geheimnis des Bösen in der Welt.

¹¹ Die reiche Symbolik des Kreuzes bei den orthodoxen Christen beschreibt die griechische Autorin T. Pavlou folgendermaßen: „Das häufige Zeichen des Kreuzes wird mit drei verbundenen Fingern gemacht (Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger) als Ausdruck des Glaubens an die Einheit und Dreiheit des Gottes; die zwei verbleibenden Finger (Ringfinger, Kleinfinger) sind zur Handfläche hin gebogen als Zeichen des Glaubens an die Hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur Christi. Das sagt aus, dass der Mensch in das Geheimnis der Dreifaltigkeit nur durch den Glauben an Christus eintritt und dass das christologische vom trinitarischen Geheimnis nicht getrennt werden kann.“ T. PAVLOU, „Dal mistero della Trinità al mistero dell'Incarnazione nella teologia neo-ortodossa“, in: *Gregorianum* 77, 1996, S. 33-56, hier S. 35; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 509.

¹² „Durch das Kreuz bekennt man in kürzester Form den Glauben an Christus und die Hoffnung auf das am Kreuze entsprungene Heil. Dem würdigen Vollzug dieses heiligen Zeichens ist daher in Erziehung u. lit. Praxis besonderes Augenmerk zu widmen.“ G. PODHRADSKY, *Lexikon der Liturgie* (1962), S. 193.

¹³ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi*, S. 509.

¹⁴ Vgl. C. NIGRO, „La kenosi nella economia trinitaria della creazione e della salvezza“, in: P.-G. NESTI, *Salvezza cristiana e culture odierne 1*, Torino 1985, S. 234-249; hier S. 234; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 509.

¹⁵ „Das Kreuz Christi hat in der Beziehung zur menschlichen Weisheit sicher eine unersetzliche kritische Funktion. Gerade deswegen wird es zum hermeneutischen Kriterium der gesamten Theologie. Mit anderen Worten, keine allein menschliche Weisheit kann als hinreichendes hermeneutisches Kriterium der Theologie

1.3.1.1 Voraussetzungen und Ausgangspunkte

A) Trotz Fokussierung auf einen einzelnen Aspekt werden andere Aspekte von Pospíšil nicht vernachlässigt. Daher ist es für ihn unabdingbar, die enge Beziehung zwischen der Stunde des Kreuzes und dem Faktum der Auferstehung hervorzuheben. Das Licht der Auferstehung gilt als die erste und unausgesprochene Voraussetzung für alle weiteren Reflexionen.¹⁶ Das zweite Licht verweist auf das Morgengrauen des ersten Schöpfungstages, denn nicht Adams Sünde, sondern der Schöpfungsakt („Exodus“) Gottes stellt den Ursprung der universalen Heilsgeschichte dar¹⁷, den Anfang des Sich-Schenkens Gottes den Menschen, die sich im Geheimnis des Osterlammes, der völligen Hingabe des Menschensohnes, erfüllt.

B) Was die Beziehung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität betrifft, so ist nach Pospíšil zu bemerken, dass die ökonomische Trinität das „Sakrament“ der immanenten Trinität ist. Diese Form ist angesichts des unendlichen Originals ziemlich begrenzt und kenotisch. Es handelt sich um das Sich-Schenken der Trinität den Menschen gegenüber. Daher kann sich der Mensch der vollen Wahrheit nur bemächtigen, wenn er sich ihr ganz ergibt – im Hinhören, in der Anbetung, in seinem Dienst. In der christlichen Theologie kann nicht gelten, dass das Erkennen die Macht über das Erkannte ist, sondern das wahre Erkennen des Geheimnisses vollzieht sich im Sich-Ergeben an dieses lebendige und im menschlichen Herzen von Anfang an anwesende Geheimnis des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes.

C) Wenn man vom Leiden Christi spricht, so gibt es nach Pospíšil zwei prinzipielle Zugänge: Die einen schreiben das Leiden ausschließlich der angenommenen menschlichen Natur zu, die andern hingegen der Person des einverleibten Sohnes Gottes¹⁸, in dem Sinne, dass das Wort im Leib gelitten hat. Da Jesus Christus tatsächlich das fleischgewordene Wort ist, sollte gelten, dass alles, was Er als Mensch erlitt, auch das fleischgewordene Wort erlitt.¹⁹ Die zweite Person der Trinität leidet nicht notwendig. Das Wort im eigenen Leib leidet deswegen, weil es den Menschen lieben und alle damit verbundenen Konsequenzen tragen will. Es

gelten, sofern sie sich vor dem Geheimnis des Kreuzes Christi nicht „niederbeugt“ und sich von ihm nicht durchdringen lässt.“ C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi*, S. 509; dazu auch 1 Kor 1,18-2,16.

¹⁶ Vgl. POSPÍŠIL, C.V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha 2007, S.509-511

¹⁷ „Der Offenbarung nach ist in der Schöpfung der Welt der wahre Ursprung der universalen Heilsgeschichte zu sehen, die zur freien Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn im Sohn als zu ihrem Gipfelpunkt zielt.“ Vgl. C. NIGRO, „La kenosi nella economia trinitaria della creazione e della salvezza“, in: P.-G. NESTI, *Salvezza cristiana e culture odierne I*, Torino 1985, S. 234-249, hier S. 241; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 510.

¹⁸ Zu den Vor- und Nachteilen vgl. G. M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Torino 1987, S. 153-155; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 510.

¹⁹ Vgl. J. H. NICOLAS, „Aimante et bienheureuse Trinité“, in: *Revue Thomiste* 78, 1978, S. 271-292; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 510.

handelt sich hier um eine paradoxe Aktivität, keineswegs um Passivität. In Christus hat die Einheit der Person Vorrang vor der Unterscheidung der Naturen und daher ist das Leiden Jesu vielmehr auf die Person des fleischgewordenen Wortes²⁰ zurückzuführen.

1.3.1.2 Geheimnisvolles Schweigen

Man muss sich eindeutig darüber im Klaren sein, dass Jesus von Nazaret immer im Zusammenhang mit der Trinität zu sehen ist. Er ist Offenbarer Gottes des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes.²¹ Würde seine trinitarische Dimension außer Acht gelassen, so würde die Soteriologie eines Aspektes beraubt, nämlich dass das Kreuz der Höhepunkt der Offenbarung des Sohnes und daher auch des Vaters und des Hl. Geistes sowie zugleich eine Zielausrichtung im Heilsprozess der Vergöttlichung des Menschen ist. Eine nicht-trinitarische Dimension gleitet in einen rechtlichen Schematismus im Sinne von „Soll und Haben“ ab und endet in einer Reduzierung von Moral und Spiritualität auf die „Sündologie“.²² Kurz gesagt: Der Mensch würde, auch wenn er ohne Sünde wäre, zu seiner Vergöttlichung den Heiland brauchen. Die Heilsgeschichte beginnt nämlich nicht mit der Sünde Adams, sondern mit der Schöpfung, die wesentlich auf die Inkarnation des Wortes ausgerichtet ist²³; die Welt wurde von Gott Vater, Sohn und Hl. Geist gewollt, weil jeder von ihnen sich in den zwei anderen und die anderen zwei in sich wohnen lassen will und sich selbst für die zwei anderen will. Die Schöpfung ist somit ein Ausgießen dieses Wohnen-Lassen-Wollens in den Anderen und der Anderen in sich selbst, und zwar „nach außen“.²⁴

Die ganze Schöpfung und vor allem der Mensch ist nach diesem trinitarischen Muster gewoben. Der Höhepunkt des Ausgießens der perichoretischen Liebe in die Schöpfung ist die Inkarnation. Aber nicht die Schöpfung bedingt die Inkarnation, sondern die Inkarnation bedingt die Schöpfung.²⁵

²⁰ Vgl. Commissione Teologica Internazionale, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, II.B.3., in: EV 8, Nr. 453-454; s. auch: <http://web.genie.it/utenti/i/interface/Tematiche.html> (22.02.2009); vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 511.

²¹ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi*, S. 511-516.

²² Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta* (2006), S. 293-294.

²³ Die Schöpfung ist „der Beginn der Heilsökonomie“, „der Anfang der Heilsgeschichte“ (DCG 51), die in Christus gipfelt. Umgekehrt ist das Christumysterium die entscheidende Erhellung des Schöpfungsmysteriums; es enthüllt das Ziel, auf das hin Gott „im Anfang ... Himmel und Erde“ schuf (Gen 1,1). Schon von Anfang an hatte Gott die Herrlichkeit der Neuschöpfung in Christus vor Augen [Vgl. Röm 8,18-23.], in: *Katechismus der Katholischen Kirche (KKK)*, N. 280, S. 104.

²⁴ Vgl. KKK N. 257.

²⁵ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, S.200-205.

Wie aus dem NT hervorgeht, kann der Sohn nicht ohne Beziehung zum Vater sein. Pospíšil ist überzeugt, dass der Vater auf geheimnisvolle Weise im gesamten Lebensdrama des Mannes aus Nazaret gegenwärtig ist.

1. Das erste Zeichen der Anwesenheit des Vaters ist das menschliche Bewusstsein Jesu sowohl seiner Sendung und des Ursprungs dieser Sendung als auch seiner Identität als Sohn Gottes.
2. Weiters zeigen sich in den schwerpunktmäßigen Momenten der Sendung Jesu die verschiedenen Ausdrucksformen der Vaterliebe. Jesus ergibt sich freiwillig dem Willen des Vaters und wird Ihn dadurch preisen, dass er den Schwierigkeiten begegnet, die aus dieser Situation, in der Er seine Sendung verwirklicht, resultieren.²⁶ Der Vater antwortet durch Seine Liebe, die zugleich auch die Verherrlichung Jesu ist. Je tiefer die Prüfung Jesu reicht, je tiefer und vollständiger der Ausdruck seines Sich-Schenkens ist, desto intensiver wird sich in Ihm die Verherrlichung des Vaters zeigen.²⁷

Dennoch geht der endgültigen Verherrlichung Christi die Stunde des Kreuzes, der Verlassenheit, voraus, in der der Vater nicht nur nicht eingreift, sondern nicht einmal ein einziges sinnfälliges Zeichen seiner Anwesenheit und Vaterliebe gewährt. Jesus betete am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“... (Ps 22). Das Psalmgebet bezieht sich auf die höhnischen Bemerkungen der anwesenden Personen (vgl. Mk 15, 29-32), auf den unaussprechlichen Schmerz Jesu ebenso wie auf das geheimnisvolle Schweigen des Vaters. Die Interpretation dieses auf den ersten Blick skandalösen Schweigens²⁸ ist sowohl für die gesamte christliche Soteriologie als auch für das Bild Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes entscheidend.

Es sind mehrere Interpretationen bekannt. Manche waren der Ansicht, dass Jesus Christus am Kreuz jene Strafe erhielt, die er sich als Sünder verdient hatte.²⁹ Die soteriologische Bedeutung des Kreuzes wäre daher, dass sich Gottes Zorn unserer Sünden wegen auf Christus

²⁶ „Dieses Schema ist vor allem im Lukas-Evangelium sichtbar, wo Jesus sein öffentliches Wirken als die Aufeinanderfolge der Erprobungen ansieht, die schließlich in der tödlichen Angst in Getsemani gipfelt.“ C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi*, S. 512.

²⁷ Die Taufe im Jordan (Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,21-22), bei der Verklärung Jesu (Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35). Der gleiche Prozess wird sich, nach Pospíšil, in vollem Maße in der Verherrlichung und Erhöhung des Gekreuzigten erfüllen.

²⁸ „Das Ärgernis des Kreuzes haftet nicht nur in der Erniedrigung des Sohnes, sondern auch im Schweigen des Vaters. Als ob Er alle diejenigen bejahen würde, die Jesus spotteten (vgl. Mt 27,43), so dass Jesus als verlassen und verwünscht scheint.“ R. FABRIS, *Gesù di Nazaret. Storia e interpretazione*, Assisi 1991, 4. Auflage, S. 308; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 512.

²⁹ Ausgehend von den Texten: Jes 53,5; 2 Kor 5,21; 1 Petr 2,24.

entladen hat.³⁰ Diese Theorie wurde in der Soteriologie am stärksten von Reformatoren wie *Luther* und *Melanchthon* vertreten. Auch die katholische Theologie war dagegen nicht immun. Das Schweigen des Vaters sollte daher die Abwendung von seinem gekreuzigten Sohn zum Ausdruck bringen.

Das NT sieht das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes³¹ und keinesfalls als Ausdruck des Zorns Gottes. Schließlich vollzieht sich der Übergang von der Nicht-Versöhnung zur Versöhnung nicht in der Dreifaltigkeit, sondern im Menschen selbst.³² Die Hl. Dreifaltigkeit ist die großherzige Versöhnung schlechthin. Interpretationen des Kreuzes Christi, welche die Vorstellung eines zornentbrannten Gottes in sich tragen, der diesen seinen Zorn über jemand anderen ausgießen muss oder der im Leiden des anderen sein Wohlgefallen findet, sind absurd. Sie setzen den erzürnten Vater in Gegensatz zum barmherzigen Sohn.³³

Wenn das Schweigen des Vaters weder Ausdruck von Antipathie noch von Gleichgültigkeit ist, dann ist es Ausdruck einer auf den ersten Blick paradoxen, liebevollen Teilnahme des Vaters am Leiden des Sohnes.³⁴ Damit wird aber der Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht aufgehoben, weil am Kreuz ausschließlich Jesus Christus gelitten hat.³⁵ Im Fall des Vaters spricht man aber nicht von Leiden, sondern vom Schmerz des Mitleidens (*compassio*). Das Mitleid kennen wir vor allem von den menschlichen Beziehungen.³⁶ Des Vaters Mitleid übersteigt allerdings jedes menschliche Mitleid. Im NT belegt der Vater den Sohn mit dem

³⁰ „So ist Christus, Gottes Sohn, (...) die einzige Person (...), die unsere Sünden auf sich nimmt, und damit den Zorn Gottes auf sich zurückführt. (...) Gottes Zorn konnte wirklich nicht anders beschwichtigt werden als durch dieses große Opfer, das Gottes Sohn ist, der nicht sündigen konnte.“ M. LUTHER, *Enarratio uberior*, 53, 1, Wittenberg 1574, 4. Bd., S. 216; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 513.

„Wir müssen den erstaunlichen Plan Gottes aufklären, nach dem Er – da Gott gerecht ist und in in Bezug auf die Sünde großen Zorn empfand und weil Er diesen gerechten Zorn stillen wollte, da der Sohn uns befürwortete – den Zorn auf Ihn übertrug.“ MELANCHTON. Zitation entnommen aus: J.-H. NICOLAS, *Syntéza dogmatické teologie II, Vtělení Slova*, Praha 2007, S. 207; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 513.

³¹ Vgl. Joh 3,14-17.

³² Vgl. 2 Kor 5,18-21; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (2000), S. 265-266; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 513.

³³ Solche Interpretationen entstanden irrtümlich aus dem falschen Verständnis der Lehre Anselms von Canterbury (ausgehend von seinem Werk *Cur Deus homo*). Vgl. G. GRESHAKE, *Gottes Heil* (1983), S. 81-105.

³⁴ „Marias Mitleiden ist ein perfektes Bild des Mitleidens des Vaters.“ J. GALOT, *Perché la sofferenza?* S. 145; Daraus resultiert, dass das Schweigen Marias unter dem Kreuz ihres geliebten Sohnes ein vollkommenes Abbild des Schweigens des Vaters in der Todesstunde des Sohnes ist. Zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 514. Näher zu diesem Thema siehe: C. V. POSPIŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha* (2004).

³⁵ Vgl. DSH 284. Es ist zu bemerken, dass das Wesentliche am Patripassianismus nicht in der Behauptung haftet, dass der Vater mit dem Schmerz des Sohnes mitfühlte, sondern im monarchianistischen Nichtunterscheiden der Personen von Vater und Sohn. Gerade in diesem Punkt kritisiert Tertullian den Praxeus für seinen Monarchianismus. Vgl. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 240-257; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 513-514.

³⁶ Die Problematik des Einfühlens und sein Hintergrund wird aufgrund der neusten neurologisch-sozialen Forschungen analysiert in: J. BAUER, *Warum ich fühle, was du fühlst* (2006).

Ausdruck „mein geliebter Sohn“.³⁷ Im AT wird damit die Beziehung zwischen Abraham und Isaak nachgezeichnet.³⁸ Es besteht hier eine Ähnlichkeit zwischen Abrahams innerer Haltung und der Handlung des Vaters im Schenken des Sohnes.³⁹ Das Gleichnis stellt auch die Unterschiede heraus. Abraham ist Mensch, der Vater ist Gott; Abraham opfert seinen Sohn, während auf Golgota der Sohn sich selbst dem Vater opfert; Gott hält Abraham von seinem Tun ab, während auf Golgota der Vater die Menschen ihr Werk der Zerstörung vollenden und den Sohn sein Sich-Schenken bis zum Ende vollziehen lässt.

Was ist nun der wahre Grund des Schweigens des Vaters?

Für Pospíšil scheint es so zu sein, dass das Schweigen ein unendlicher Raum ist, in dem der Vater sein Wort in jenem Augenblick verlauten lässt (vgl. Joh 19,30), in dem das Wort dahinscheidet und sein Leibwerden krönt, und in dem Es gleichzeitig als voll ausgesprochenes Wort die Lippen des Vaters verlässt. Nur der unechte und zugleich unerträgliche Liebende reduziert den Geliebten auf das Objekt seiner Liebe, weil er nicht weiß, dass – wenn die Zeit sich erfüllt – man verstummen, sich lieben lassen und der Antwort des Geliebten lauschen soll.⁴⁰ Wenn der gekreuzigte Jesus von Nazaret seinen Gehorsam als Sohn bis zum Extrem des Kreuzestodes auslebt, offenbart und verwirklicht er damit in der Schöpfung seine gereifte und ewige Sohnesliebe zum Vater und verherrlicht Ihn so im Leib. Der Vater mit seinem Schweigen nimmt dieses hingebungsvolle priesterliche Sich-Schenken des fleischgewordenen Sohnes nicht nur an, sondern gesteht Ihm damit auch seine Mündigkeit zu, und so wird in der Stunde des Kreuzes das Drama der menschlichen Überschreibung der ewigen Zeugung vollendet. Das Paradox ist, dass die menschliche Form dieser totalen Hingabe des fleischgewordenen Sohnes, die Überschreibung jenes „actus purus des Sich-Schenkens“, in der völligen Ohnmacht des ans Kreuz Genagelten verwirklicht wird. Die Mündigkeit drückt sich nicht nur im Sich-Schenken dem Vater gegenüber aus, sondern auch darin, dass Er dem Vater im Augenblick seines Todes als Mensch denselben Raum, dasselbe Schweigen und Lauschen zugesteht, wie es Ihm in der Stunde des Kreuzes vom Vater gewährt wird. Wie der Sohn am Karfreitag den Vater durch Schweigen endgültig verherrlichen kann, so kann Gott Vater am Karfreitag durch das Schweigen des Wortes den Sohn endgültig verherrlichen. Dieser geheimnisvolle Dialog der Liebe, dieses gegenseitige Gewähren des

³⁷ Vgl. Mt 3,17; Mk 1,1; Lk 3,22; Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35.

³⁸ Vgl. Gen 22,2; 22,12.

³⁹ Vgl. Röm 8,32.

⁴⁰ „Die Liebe bedeutet jene Einheit, die den Anderen nicht abschneidet, sondern ihn gerade in seinem Anderseins annimmt, ihn darin bestätigt, was er ist, und ihn damit wahrhaft frei macht. (...) Der Liebende muss sich zurückziehen, weil es ihm um den Geliebten und nicht um sich selbst geht.“ W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (1982), S. 244; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 515.

unendlichen Raumes der Stille und des Lauschens bedeutet in der Ökonomie nichts anderes als den dynamischen und dramatischen Ausdruck der trinitarischen Perichorese. Auch zwischen dem Ostergeheimnis und der ewigen Perichorese sieht Pospíšil eine formale Unähnlichkeit, weil der Anteil am Geheimnis der seligen Perichorese dem Menschen wegen der Situation der Sünde und trotz ihr in der Gestalt des Leidens Jesu von Nazaret gegeben wird. So gibt Jesus der Menschheitsgeschichte ihren wahren Sinn zurück, der dem Menschen gegenüber in der Mitteilung des göttlichen Lebens besteht. Bei diesen Erwägungen handelt es sich nicht nur um theoretische Spekulationen. Denn so wie das Mitleid des Vaters mit dem Leiden des fleischgewordenen Sohnes am Kreuz ein Paradigma ist, so entspricht die Bedeutung seines Schweigens in der Stunde des Kreuzes auch der Bedeutung seines Schweigens in der Stunde der Prüfung aller seiner Söhne und Töchter. Das Schweigen am Karfreitag versinnbildlicht die tiefe Stille unserer Gräber. Am Gekreuzigten wird offenbar, dass das Geheimnis des Leidens der Söhne und Töchter Gottes das Geheimnis Gottes selbst ist. Zugleich gilt, dass das Leiden der Brüder und Schwestern Jesu die vergöttlichende Wirkung des Kreuzes auf geheimnisvolle Weise vergegenwärtigen kann.⁴¹

1.3.1.3 Die geheimnisvolle Tiefe des freudevollen Schmerzes

Jesus nimmt das Leiden freiwillig auf sich. Daher geschieht für Pospíšil auch der Schmerz des Mitleidens freiwillig und daher ist dieses Leiden nicht von außen verursacht. Wie sich in der immanenten Trinität der Vater dem Sohn und der Sohn dem Vater im Heiligen Geist schenkt, so schenkt sich der Dreieinige in der Ökonomie dem Menschen freiwillig. Die Gottesliebe setzt sich einer erstaunlichen Verletzbarkeit aus. Hier könnte man sich fragen, wie sich dieser Schmerz mit der Seligkeit, die wir dem Dreieinigen zuschreiben, vereinbaren lässt.

Der grundlegende Fehler ist, dass der Mensch, der über die ewige Gottesfreude nachdenkt, hemmungslos sich selbst in die Situation der Allmacht projiziert, die in der Angst vor dem Schmerz auch automatisch jedwede Selbstverleugnung, jeden Selbstverzicht und jede Überwindung ausgrenzt. Als ob diese Allmacht nach menschlichen Kriterien der echten Liebe, des vollständigen Sich-Schenkens und der wahren Treue „bis über den Tod hinaus“ nicht fähig wäre. Gottsein ist vielleicht nicht so leicht, wie sich der Mensch das manchmal vorstellt. Die Saite des Schmerzes ist an der „Gitarre“ der Liebe seit Ewigkeit gestimmt,

⁴¹ Die Qualität des menschlichen Leidens hängt vom Geist ab, in dem es empfangen und erlebt wird. „Das Leiden, das die Glieder des Leibes Christi im Geist Christi empfangen und erleben, ergänzt das Leiden Christi zum Wohl seines Leibes, also der Kirche, nicht im Sinne, dass es etwas zur Wohltat des Kreuzes beitrüge, sondern dass es die subjektive und objektive Einwirkung in jener Umgebung vergegenwärtigt.“ M. FLICK / Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce*, Brescia 1990, S. 434; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 516-517.

damit der allmächtige göttliche „Sänger“ alle Tonarten aus sich „heraussingen“ konnte, wovon die Wunden des Gekreuzigten auf seinem verherrlichten Körper Zeugnis ablegen.⁴²

Nach Pospíšil ist es nicht schwer, auch im menschlichen Leben eine Parallele zur Tiefe der freiwilligen Liebe Gottes zu finden. Offensichtlich ist, dass das Erreichen wirklich wertvoller Dinge Mühe, Arbeit, Überwindung und Schmerz kostet. Wie z. B. aus Literatur, Theater und Film bekannt, so gilt auch in der Liebe, dass ein erlebter Schmerz größeren Wert hat als tausend Freuden. Dieser freiwillige Schmerz stellt für den Menschen den Maßstab des realisierten Wertes, des Sinnes und der Tiefe⁴³ dar, woraus dann die Freude entspringt.⁴⁴ Die Tiefe der investierten Mühe, Arbeit und Überwindung, des freiwilligen bzw. frei angenommenen Schmerzes, ist zugleich der Maßstab für die Tiefe der wahren Freude und vollkommenen Glückseligkeit.⁴⁵ Oder stimmt es doch nicht, dass das Ausmaß der Fähigkeit, Kummer und Schmerz zu ertragen, gleichzeitig der Maßstab für die Fähigkeit ist, Freude, Größe und die Nicht-Selbstverständlichkeit von Sein und Ruhm zu erleben? Wenn das Schenken mehr Freude macht als das Besitzen oder Bekommen (vgl. Apg 20,35), so bedeutet dies, dass die Größe der Freude von der Größe des Schenkens abhängt. Es kann also keine größere Freude existieren als jene des Selbstverzichts, des Sich-selbst-Schenkens zugunsten des Geliebten. Diese Form des Sich-Schenkens ist paradoxerweise auch die einzig echte Form der Selbstverwirklichung, der wahrste Ausdruck dessen, dass der Mensch tatsächlich ein Ebenbild des lebendigen Gottes ist, sein Antlitz und die Vergegenwärtigung des Paradoxes der Tiefe der trinitarischen Liebe in Raum und Zeit. Wenn im Prozess von Vergöttlichung und Heil die Christen aller Zeiten erfahren, wie schwer es ist, „Gott zu werden“, heißt das dann nicht, dass es tatsächlich nicht so leicht ist, „Gott zu sein“? Das wahre Dasein, das dem vollen Leben und der tiefen Freude entspricht, kann nicht einfach in einer „unerträglichen Leichtigkeit“ und „flachen Selbstverständlichkeit“ bestehen.

⁴² Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi*, S. 517.

⁴³ „So scheint doch das, was wir mit dem Wort »Leiden« zum Ausdruck bringen, wesentlich die Natur des Menschen zu betreffen. Es ist so tief wie der Mensch selbst, gerade weil es auf seine Weise die dem Menschen eigene Tiefe ausdrückt und sie seinerseits noch übersteigt. Das Leiden scheint zur Transzendenz des Menschen zu gehören: Es ist einer jener Punkte, wo der Mensch gewissermaßen dazu »bestimmt« ist, über sich selbst hinauszugehen, und dazu auf geheimnisvolle Weise aufgerufen wird.“ JOHANNES PAUL II., *Salvifici doloris*, Nr. 2; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 517.

⁴⁴ „Die Freude kommt aus der Entdeckung des Sinnes des Leidens.“ JOHANNES PAUL II., *Salvifici doloris*, Nr. 1; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 517.

⁴⁵ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Františkánské prameny I*, Nr. 1836, Olomouc 1999, S. 684-686; vgl. ders., *Jako v nebi*, S. 517.

1.3.2 Der Heilige Geist und das Kreuz des Jesus von Nazaret

Pospíšil bringt den Heiligen Geist⁴⁶ eng mit der Macht (vgl. 1 Kor 6,14; 2 Kor 13,4; Eph 1, 18-20) und der Herrlichkeit Gottes in Zusammenhang.⁴⁷ Die Stunde des Leidens Jesu, seiner Erniedrigung und der Schmach des Kreuzes erscheint auf den ersten Blick als die Stunde der Absenz dieser Herrlichkeit und Macht Gottes und damit der Abwesenheit des Heiligen Geistes, welche die Parallele zum geheimnisvollen Schweigen des Vaters und zur abgrundtiefen Verlassenheit des gekreuzigten Sohnes ist.⁴⁸ Das ganze menschliche Leben Christi und sein gesamtes vorösterliches Werk werden in enger Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes dargestellt. Derselbe Geist wirkt später im verherrlichten Christus, der ihn an seine Jünger weitergibt. Über die Wirkung des Heiligen Geistes in der Stunde des Kreuzes wird an keiner Stelle etwas ausgesagt. Eines der Grundprinzipien der trinitarischen Theologie lautet, dass es eine Absenz des Geistes, der Macht und Herrlichkeit Gottes nicht gibt. Die Trinität beinhaltet zugleich wechselseitige Relationen und daher müssen dort, wo der Eine ist, gleichzeitig auch die Zwei Anderen sein und wirken. Das Wirken nach außen geschieht in Form der immanenten Dreifaltigkeit. Wenn Jesus sein öffentliches Wirken und seine gesamte Tätigkeit kraft des Heiligen Geistes begann, dann lässt die Logik der Sache eine Absenz dieses Geistes, vor allem am Höhepunkt des Dramas, d. h. in der Stunde des Kreuzes, nur schwer zu. Da die Verborgenheit eine der Grundcharakteristiken der göttlichen Person des Hl. Geistes darstellt, ist es schwierig, seine verborgene Anwesenheit und Wirkung zu erfassen – ist er doch jene Person, für die ein korrekter Name in der menschlichen Sprache fehlte.⁴⁹ Dieser Geist wird immer jedes menschliche Wort übersteigen, wird sich in kein theologisches oder philosophisches System einfügen und wird so für uns ein Geheimnis, eine Herausforderung zur ewigen Suche bleiben nach dem, der damit nicht nur die Freiheit Gottes, sondern auch die der Menschen garantiert (vgl. 2 Kor 3,17). Und jeder Schritt zur tieferen

⁴⁶ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, S. 518-529.

⁴⁷ Dabei bezieht er sich auf Basilius: „Was aber die göttlichen Heilsveranstaltungen für den Menschen angeht, die von „unserem großen Gott und Erlöser Jesus Christus“ gemäß der Güte Gottes durchgeführt wurden, wer wagt hier zu widersprechen, dass sie durch die Gnade des Geistes ausgeführt wurden? [...] Heldenataten, die von den Gerechten gewirkten Wunderzeichen [...] alles geschah durch den Geist.“ Er wird „Geist“ genannt, wie in dem Wort: „Gott ist Geist“ (Joh 4,24) und: „Geist unseres Antlitzes, der Herr Christus“ (Klgl 4,20LXX). „Heilig“ wird er genannt, wie der Vater heilig ist und wie der Sohn heilig ist.“ BASILIUS von Cäsarea, *De spiritu sancto* (1993), 16, 39; 19, 48.

⁴⁸ „Neutestamentliche Theologie als Ganzheit zeigt den Hl. Geist eher mit der Auferstehung Christi als mit der Erniedrigung des Kreuzes verbunden.“ Vgl. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, S. 246; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 518.

⁴⁹ Vgl. THOMAS von Aquin, *Summa Theologica I*, q.36, a. 1, bzw.; I, q. 37, a. 1, bzw. I, q. 40, a.4, bzw. H. U. v. BALTHASAR, „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, in: *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, S. 95-105; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 519.

Einsicht in die Geheimnisse Gottes erfordert unweigerlich das lebendige Wirken des Geistes, der die Tiefen Gottes erforscht (vgl. 1 Kor 2,10).

Im Folgenden widmen wir uns den Ansätzen der engen Verbindung zwischen dem Geheimnis des Hl. Geistes und dem Ereignis der Kreuzigung des fleischgewordenen Wortes im NT. Im Anschluss daran sollen Wege zum besseren Verständnis dieser Problematik aufgezeigt werden.

1.3.2.1 Der unvergängliche Geist als „Opferfeuer“ der Liebe Gottes

Obwohl Jesus von Nazaret der einzige und wahre Hohepriester des NT ist, ist auch der unvergängliche Geist an diesem Geschehen beteiligt.⁵⁰

Welche Bedeutung hat nun der Ausdruck „ewiger Geist“ bzw. „unvergänglicher Geist“? Pospíšil zitiert die Fachliteratur, die drei verschiedene Interpretationen nennt:

- a) die göttliche Natur Christi,⁵¹
- b) die innere Disposition des sich schenkenden Hohepriesters des NT,⁵²
- c) der Heilige Geist.⁵³

Die meisten Autoren sind für die dritte Interpretation. Es ist das Wirken des Geistes Gottes im Herzen des Opfers Christi selbst.⁵⁴ Die sich offenbarende Aktivität dieses Geistes (vgl. Hebr 3,7; 9,8; 10,15) deutet auf seinen personalen Charakter hin. Die Verknüpfung zwischen Geist und Opfer Christi wird auch dadurch sichtbar: Wenn der Mensch, nachdem er durch das Opfer Christi gerechtfertigt wurde, sündigt, so bedeutet dies, sowohl den Sohn Gottes zu schmähen als auch den Geist der Gnade zu verhöhnen (vgl. Hebr. 10, 29).

Das Attribut „ewig“ oder „unvergänglich“ in Hebr 9,14 stimmt völlig damit überein, dass die Opfergabe Christi unwiderruflich und ein für allemal gültig ist. Es ist gerade der Heilige Geist, der die universale Gültigkeit und Bedeutung der Selbstaufopferung des fleischgewordenen Sohnes Gottes garantiert.⁵⁵ Wenngleich die klassische Soteriologie nach dem Modell *Anselms von Canterbury* sehr treffend ist, vernachlässigt sie die Funktion des

⁵⁰ Hebr 9,13-14: „Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh die Unreinen, die damit besprengt werden, so heiligt, dass sie leiblich rein werden, wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen.“

⁵¹ Diese Interpretation kam zum ersten Mal im 16. Jh. auf; vgl. dazu H. BULLINGER, *In omnes epistolas Pauli*, Zürich 1544, S. 700; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 520.

⁵² Vgl. J. BONSIRVEN, *Saint Paul. Épitre aux Hébreux*, Paris 1943, S. 391; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 520.

⁵³ Vgl. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, S. 314; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 520.

⁵⁴ Vgl. JOHANNES PAULUS II, *Dominum et vivificantem*, Nr. 41; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 520.

⁵⁵ Vgl. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, S. 314; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 520.

Heiligen Geistes.⁵⁶ Das Außer-Acht-Lassen der Rolle des Heiligen Geistes führte leider dazu, dass das Geheimnis des Heils auf dem Hintergrund des Musters „Jesus – Gott“ aufgefasst wurde, und dies durchaus nicht im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit.

Die Verknüpfung der Christologie mit der Pneumatologie hängt nach Pospíšil eng mit der Polarisierung der Christologie zusammen. Es handelt sich um die Spannung zwischen dem, wer Jesus vom ersten Augenblick seiner menschlichen Existenz an wirklich war (vgl. Joh 1,1ff), und dem, was er als der wahre Mensch (vgl. Hebr 4,15) während seines irdischen Lebens tatsächlich geworden ist⁵⁷ (vgl. Apg 2, 36). Es ist der Hl. Geist, der die menschliche Natur Christi auf eine Weise verwandelt, damit sie fähig werde, ihre göttliche Identität zu tragen und ihr im totalen Sich-Schenken am Kreuz Ausdruck zu verleihen (vgl. Mk 1,1; 15,39). Wenn das Wesentliche der Opfergabe in der inneren Haltung des Opferbringenden besteht und die heiligende Kraft der Wille Christi ist, der sich als Gehorsam des Sohnes erfüllt, dann wird es möglich, dies so zu verstehen, dass der dauerhafte Gehorsam des Sohnes, dessen unendliche Tiefe und Majestät sich am Kreuz äußert (vgl. Phil 2,6-8), in Jesus durch den Heiligen Geist inspiriert wird.⁵⁸ Der Heilige Geist ist zugleich jene Kraft, die den Gekreuzigten zum Höhepunkt aller Offenbarung, nämlich dem Sich-Schenken des Dreieinigen macht. Die alte exegetische Tradition verbindet das Wirken des Hl. Geistes in der Selbstdarbringung Christi (beschrieben in Hebr 9,14) mit dem Bild des Opferfeuers. Die Vorstellung des ständig brennenden Opferfeuers auf dem Altar entspricht ganz der Vorstellung, dass Christus sich selbst im Geist geopfert hat, der nie vergeht. Der Hl. Geist ist das ewige Feuer der Gottesliebe, das „verbrennt“, heiligt und zusammen mit der göttlich-persönlichen Identität des Gekreuzigten das Sich-Schenken Christi am Kreuz „vergöttlicht“.⁵⁹ Dieser unvergängliche Geist verleiht dem Sich-Schenken Christi im Körper seine universale, offenbarende und heilbringende Bedeutung. Opferfeuer und Opfergabe lassen sich zwar unterscheiden, beim Opferakt werden die beiden aber eine einzige Wirklichkeit. Es gilt zwar auf ähnliche Weise, den Sohn vom Hl. Geist zu unterscheiden, jedoch hinsichtlich der

⁵⁶ In *Cur Deus homo* von Anselm fällt der pneumatische Aspekt tatsächlich zur Gänze weg. Vgl. H. U. WEISE, „Die Lehre Anselms von Canterbury über den Tod Jesu in der Schrift *Cur Deus homo*“, in: *Wissenschaft und Weisheit 41 e 42*, 1978, 1979, S. 149-179, 34-55, hier S. 47; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 521.

⁵⁷ „Jesus wird durch seine menschliche Freiheit und durch die Kraft des Hl. Geistes zu Einem, der Er schon von Anfang an ist, also zu Gottes Sohn in der Welt.“ F.-X. DURWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Roma 1985, S. 51; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 521.

⁵⁸ „Der Gehorsam Christi betrifft eindeutig nur seinen menschlichen Willen. In der immanenten Dreifaltigkeit verbirgt sich ein einziger gemeinsamer Wille der drei Willenden und daher kann dort nicht von der Unterordnung des einen Willens dem anderen Willen gegenüber, also vom Gehorsam, die Rede sein. Gerade das Wirken auf den menschlichen Willen Christi lässt sich dem Hl. Geist zuschreiben.“ Zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 521-522.

⁵⁹ Vgl. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 522.

Tatsache, dass das Kreuzesopfer ein für allemal wirksam ist, kann der Eine nicht vom Andern getrennt werden.

1.3.2.2 Der Geist, den und in dem sich Jesus schenkt

Aus der Perspektive der Christologie des *Johannes* kann Pospíšil Jesus als das „Ich bin es“ denken, also als den, der dem Vater gleich ist (Joh 8,58; 18, 5.8.; 10,30; 14,9). Daraus folgt, dass er der ist, der zusammen mit dem Vater den Geist an die Jünger weitergibt (Joh 3,34; 6,63; 15,26; 20,22), und nicht der, der in seinem Handeln durch den Geist bedingt ist.⁶⁰ Der Hl. Geist hingegen ist vielmehr der, der von Jesus Zeugnis ablegt (Joh 1,32-34; Joh 15,26), der die Jünger zum vollen Bekenntnis des Glaubens an den Sohn Gottes führt und Jesus dadurch in ihnen verherrlicht (Joh 16, 13-15).

Joh 19, 33-36: „Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus. Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt. Denn das ist geschehen, damit sich das Schriftwort erfülle: Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen.“

Wenngleich die moderne Wissenschaft das gleichzeitige Fließen von Blut und Wasser erklären kann,⁶¹ steht für Pospíšil fest, dass Johannes auf die besondere symbolische Bedeutung dieses Umstandes hinweisen wollte. Die nicht gebrochenen Knochen verweisen auf Christus als das wahre Osterlamm (vgl. Joh 1,36; Ex 12,46) und damit auf die erlösende Bedeutung des Todes Christi. Was für eine Bedeutung aber haben Blut und Wasser? Das Blut ist der Saft des Lebens und das Vergießen des Blutes symbolisiert die Versöhnung (Lev 17,11.14), sodass das Herausfließen des Blutes aus der Seite des Gekreuzigten den heilbringenden Aspekt seines Todes versinnbildlicht.

Der Strom des Wassers, der aus dem Herzen des gekreuzigten Christus fließt, verweist deutlich auf den Text bei Joh 7,37-39, wo von den Strömen des Wassers die Rede ist, die aus dem Innern kommen, und wo der Evangelist ausdrücklich anmerkt, dass dieses Symbol sich auf den Geist bezieht, der im Zusammenhang mit der Verherrlichung Jesu gespendet wird. Auch Zach 12,10 spricht sowohl vom Blick auf den Durchbohrten als auch davon, dass der durchbohrte Herr den „Geist der Gnade“ ausgießen wird. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die

⁶⁰ „Johannes spricht von keinem Wunder, welches in der Kraft des Hl. Geistes getan wurde, (...) betreffs der Betonung der Christologie, ist es primär Jesus selbst, der handelt.“ G. CROCETTI, *Il Vangelo dello Spirito Santo*, Torino 1994, S. 224; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 522.

⁶¹ Vgl. K.-J. SCHULTE, „Der Tod Jesu in der Sicht der modernen Medizin“, *Berliner Medizin* 14, 1963, S. 177-186; 210-220; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 523.

Ströme des Wassers den Geist meinen, den Jesus schenkt, jene Herrlichkeit, mit welcher der Sohn den Vater und der Vater den Sohn verherrlicht (vgl. Joh 17,1-5), jenen Geist der Wahrheit, der von Jesus Zeugnis abzulegen beginnt (vgl. Joh 14,26; 15,26) und zugleich seine endgültige Verherrlichung ist (vgl. Joh 16,14).⁶² Man muss sich dessen bewusst werden, dass die Offenbarung nicht nur eine Angelegenheit der objektiven Realität ist, welche die Funktion des Zeichens hat, sondern auch eine Sache des Verstehens und der Assimilierung, wie sie sich in den Herzen der Adressaten ereignet. Es scheint nach Johannes so zu sein, dass der objektive Aspekt der Offenbarung primär dem fleischgewordenen Sohn zufällt, während der hermeneutische und assimilatorische Teil des gesamten kommunikativen Prozesses im gläubigen Menschen vorwiegend die Tätigkeit des Hl. Geistes ist, des Geistes der Wahrheit, der von Jesus Zeugnis ablegt.⁶³ Das Blut Christi offenbart den Charakter und den großen Wert der Gabe des Geistes am besten, weil einzig das menschlich realisierte Sich-Schenken Jesu Denjenigen vermitteln kann, der in der Trinität das ewige und bedingungslose Sich-Schenken des Vaters dem Sohn gegenüber und des Sohnes dem Vater gegenüber bedeutet und weil aus diesem gegenseitigen Sich-Schenken der Hl. Geist als der von den beiden andern göttlichen Personen gemeinsam Geliebte hervorgeht. Damit ist der Hl. Geist über die Jünger ausgegossen und befähigt sie zum bedingungslosen Sich-Schenken. Das Wirken des gekreuzigten und verherrlichten Christus ist vom Wirken des Hl. Geistes zu unterscheiden, dennoch darf das Wirken des Einen nicht vom Wirken des Andern getrennt oder durch das Wirken des Andern ersetzt werden.

In diesem Zusammenhang erwähnt Pospíšil die Analogie des *Athanasius*: Der Vater ist wie die Quelle, der Sohn wie das Flussbett und der Hl. Geist wie das Wasser, das aus der Quelle sprudelt, durch das Flussbett strömt und uns trinkt.⁶⁴ Als ein weiterer Hinweis auf die geheimnisvolle Gegenwart des Geistes in der Stunde des Kreuzes kann die Wortverbindung „und gab seinen Geist auf“ aus Joh 19,30 angesehen werden. Der letzte Atemzug Jesu bedeutet sein Sterben und im übertragenen Sinn gibt der sterbende Jesus seinen Jüngern den

⁶² Die Reihe der früheren Interpreten des Johannes-Evangeliums nimmt diese Interpretation an und bevorzugt sie vor dem klassischen Symbolismus: Blut-Eucharistie, Wasser-Taufe. Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium III*, Leipzig 1977, S. 345; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 523.

⁶³ „Die christliche Wahrheit ist also nicht nur eine objektive Angabe der Offenbarung Jesu, sondern es handelt sich zugleich um die Assimilation und die Aktualisierung dieser Wahrheit in der Kirche und das alles geschieht unter dem Einfluss des Geistes.“ I. DE LA POTTERIE, „Cristo centro della forma della rivelazione secondo S. Giovanni“, in: Ders., *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, 3. Auflage, S. 261-278, hier S. 278; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 524.

⁶⁴ „Wenn ferner der Vater Quelle ist, der Sohn aber Fluss genannt wird, so heißt es auch, dass wir den Geist trinken; denn es steht geschrieben, ‚dass wir mit einem Geiste getränkt sind‘ (1 Kor 12,13). Indem wir aber mit dem Geiste getränkt werden, trinken wir Christus; denn ‚sie tranken aus dem sie begleitenden Felsen, der Fels aber war Christus‘ (1 Kor 10,4)“. Bibliothek der Kirchenväter, ATHANASIUS, I. Bd., *Erster Brief an Serapion 19*, Kempten – München 1913, S. 429; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 524.

Geist. Der hl. Johannes spricht relativ oft gleichzeitig auf zwei Ebenen. Die eine betrifft die sichtbare Wirklichkeit, die zweite Ebene kontempliert und meint die unsichtbare Tiefe des Geheimnisses. Während also Jesus auf der sichtbaren Ebene stirbt, ist er auf der unsichtbaren Ebene der Spender des Geistes und der Fülle des Lebens (vgl. Joh 10,10).⁶⁵ Die Tätigkeit Jesu gipfelt im Öffnen des Raumes für das Wirken des Heiligen Geistes, der die Jünger mit dem Vater und untereinander mit derselben Liebe einigt, mit welcher der Vater ewig den Sohn und der Sohn ewig den Vater liebt (vgl. Joh 11,52; 12,32f; 17,21).

1.3.2.3 Der Geist der Vollbringung und Versöhnung

Das Ereignis des Kreuzes bildet gemäß den Büchern des NT den Höhepunkt, zu dem das ganze Leben Jesu hinführt (vgl. Joh 19,30). Wenn wir uns bewusst werden, dass der Hauptaspekt sowohl beim Akt der Fleischwerdung als auch beim Opfer des Kreuzes das Sich-Schenken ist, werden wir in beiden Ereignissen der Heilsgeschichte keine Schwierigkeiten mit dem Enthüllen der Aufgabe des Geistes haben. Im Akt der Fleischwerdung wird – so Pospíšil – der Sohn vom Vater geschenkt und schenkt zugleich sich selbst. Damit beginnt Er im Schoß Mariens als konkretes menschliches Wesen zu existieren, welches das fleischgewordene Wort ist. In der Stunde des Kreuzes schenkt sich Jesus großmütig, bedingungslos und völlig menschlich dem Vater und der gesamten Menschheit als Höhepunkt der Offenbarung, als höchster Ausdruck des vollkommenen Gottesbildes. Wenn der Geist als Person das bedingungslose Sich-Schenken ist, die ewige Gabe, in der jede andere Gabe geschenkt wird,⁶⁶ dann wird das Sich-Schenken Gottes dem Menschen gegenüber im Akt der Fleischwerdung und das Sich-Schenken des fleischgewordenen Sohnes dem Vater und den Brüdern gegenüber in der Stunde des Kreuzes von Dem getragen,⁶⁷ der das ewige Sich-Schenken des Vaters dem Sohn gegenüber und des Sohnes dem Vater gegenüber in der immanenten Trinität ist, also durch das Wirken des Heiligen Geistes. Der Hauch, mittels dessen der Vater Sein Wort ausspricht, ist niemand anders als der Hl. Geist.⁶⁸ Daher

⁶⁵ „Der Ausdruck ‚παρέδωκεν τὸ πνεῦμα‘ (gab seinen Geist auf) wurde weder in der griechischen noch in der lateinischen Literatur als Wendung für den menschlichen Hingang belegt. Für diese Angelegenheit existierten aber andere geläufige Ausdrücke. Johannes erfand für die Beschreibung des Todes Jesu eine ganz neue Wortverbindung.“ I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesu secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988, S. 143; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 525.

⁶⁶ Vgl. Johannes Paulus II, *Dominum et vivificantem*, Nr. 10; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 525.

⁶⁷ „Der Heilige Geist ist im Opfer des Menschensohnes gegenwärtig und handelt dort so, wie er bei seiner Empfängnis gehandelt hat, bei seinem Kommen in diese Welt, in seinem verborgenen Leben und seinem öffentlichen Wirken.“ JOHANNES PAULUS II, *Dominum et vivificantem*, Nr. 40; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 526.

⁶⁸ „In der Tiefe der Ewigkeit spricht der Vater das Wort, und der Hauch, das Pneuma, dieser göttliche Atem, der in ihm und einem Worte schwingt, trägt es hinab zu den Menschen.“ A. LÖHR, *Das Herrenjahr* (1940), S. 84.

symbolisiert auch das letzte Aushauchen des fleischgewordenen Wortes den Hl. Geist. Bis zu diesem Punkt war der Geist sozusagen hinter dem Wort verborgen und nun ist das ganze Wort im Geist anwesend. Die Erfüllung der Menschwerdung, der ewigen Sohnschaft im Leib, ist nach Pospíšil zugleich die Erfüllung des Sinnes der gesamten Schöpfung, welche im Gekreuzigten und Verherrlichten ihre höchste eschatologische Form erreicht, weil sie ganz von dem Geist durchgedrungen ist, der die gegenwärtige Zukunft und die gegenwärtige Erfüllung ist. Deswegen ist Jesus der eschatologische Prophet. Es handelt sich um die Triebkraft für die menschliche Geschichte, die immerzu in die Heilsgeschichte gewandelt wird, in die Vergöttlichung, die „theosis“, was den Aufenthalt des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes im jeweils Anderen und in der Trinität bedeutet. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Weg zu dieser Fülle dem Menschen in einem bestimmten Sinn des Wortes verbaut ist, nämlich durch die Sünde. Im Kreuz vollendet sich der Prozess der Erneuerung der Gemeinschaft zwischen der Dreifaltigkeit und der Menschheit, der Prozess der Versöhnung (vgl. 2 Kor. 5, 18-21; Kol 1,20). Im Geheimnis der Wiederherstellung der Gemeinschaft wird nach der Meinung von Pospíšil nicht ein bestimmter „erzürnter Gott“ befriedigt, sondern der Vater führt die zerstrittene und entfremdete Menschheit im Sohn und im Hl. Geist zu sich und schenkt ihr somit die verlorene Einheit, den messianischen Frieden.⁶⁹ Gott vergibt nicht nur, sondern er setzt sich in Seinem Sohn an unsere Stelle und führt das aus, wozu der durch Sünde geschädigte Mensch nicht fähig ist, weil die Versöhnung als die Wiederherstellung der Gemeinschaft neben der Leistung des Geschädigten, die Vergebung heißt, zugleich eine tiefe innere Wandlung des Schädigers, einen echten Gesinnungswandel erfordert. Die Wiederherstellung der Gemeinschaft erweist sich darin, dass der Schädiger, also der Mensch, den Schmerz des Geschädigten, also den Schmerz Gottes, als seinen eigenen zu empfinden beginnt. Der Gekreuzigte vereinigt in sich sowohl den Schmerz des Geschädigten, weil Er das fleischgewordene Wort ist, als auch den des Schädigers, weil er unser Bruder ist. Gerade in diesem Sinne wurde der Gekreuzigte „zur Sünde gemacht“, als er ihre Folgen trug (vgl. 2 Kor 5,21). Der Gekreuzigte ist der Weg der Versöhnung, der aus dem Abgrund der Sünde zurück zum Vater führt, er ist das vollkommene Paradigma der Überwindung der Sünde im menschlichen Leib (Röm 8,3). Im Prozess der Vergöttlichung und Versöhnung ist Gott Vater die Wirkursache, der souveräne Vergebende, Gott Sohn ist der Mittler dieser Vergebung als die Modellursache der Vergöttlichung des Menschen, Versöhnungstifter genannt, und Gott

⁶⁹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, S.265-266; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 527.

Heiliger Geist ist die Zweckursache, Versöhnung genannt (Joh 20,22) – der Hl. Geist als die Person, die „Frieden, Versöhnung und Antisünde“ verkörpert.

1.3.2.4 Der Heilige Geist als Paradox und Raum

Wenn wir sehen, dass das Kreuz Jesu der höchste Ausdruck der Überwindung verschiedener Formen von Trennung, Feindschaft, Verwesung und Tod ist, dann erweist sich die Person „Versöhnung“, der Hl. Geist, als Paradox der Einheit in der Vielheit. Es darf nicht vergessen werden, dass in der Trinität nicht nur das Prinzip der Einheit vorherrscht, sondern auch das Prinzip der maximalen, ja sogar unendlichen Differenz der zwischenpersönlichen Identitäten. Daher ist jede Differenz in der Schöpfung unweigerlich kleiner als diese unendliche Differenz in der Trinität. Im Drama des Kreuzes des fleischgewordenen Sohnes findet sich nach der Meinung von Pospíšil eine ganze Reihe von Kontrastelementen: der ewige Sohn und der sterbliche Mensch; jener, der nicht dem Leiden unterworfen ist, der den Schmerz freiwillig auf sich nimmt usw. Wenn wir dieses Bild mit dem Drama des Karfreitags vergleichen, so hat es den Anschein, als ob der Hl. Geist der Zielpunkt der Perspektive wäre⁷⁰, wo sich alle Linien der dramatischen Widersprüchlichkeit der Darstellung kreuzen. Dieser Punkt liegt oft außerhalb des Bildes, wenngleich es so aussieht, als ob er überall im Werk gegenwärtig wäre – so wie es scheint, als ob der Hl. Geist im Drama des Kreuzes nicht anwesend wäre. Er ist aber der Raum, der eine ganze Reihe von Gegensätzen beinhaltet, z.B. die Erniedrigung Jesu und zugleich seine Verherrlichung. Dieser Raum vereint die Vergangenheit mit der Gegenwart. Durch dieses Wirken des Geistes können wir die Ereignisse um das Kreuz so wahrnehmen, als wären wir Zeitgenossen Christi. Die Universalität des Werkes des Gekreuzigten ist nicht die Universalität der Ideen, sondern des alltäglichen, alles umfassenden und lebendigen Wirkens des Geistes durch das Wort und des Wortes durch den Geist, dank dessen wir uns dieses Geheimnis durch unser Leben und die liturgische Handlung fortwährend vergegenwärtigen können.

⁷⁰ Vgl.: M. BORDONI, M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, S. 28; vgl. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 528.

1.4 Die Theologie des Kreuzes und seine soteriologische Bedeutung in weiteren Werken von Pospíšil

1.4.1 Der Gehorsam Jesu im Johannes-Evangelium

Das Hauptthema des Evangeliums ist die Vater-Sohn-Beziehung: Der Sohn befindet sich in einer vollkommenen Einheit mit dem Vater (vgl. Joh 5,17ff; 10,15.30.38; 17,21). Damit verbunden ist auch das Thema des Gehorsams des Sohnes, dessen Kernstück darin besteht, dass das wahre Gebot für den Sohn der Vater und sein Handeln ist (vgl. Joh 5,19).⁷¹ Daher bedeutet „Gehorsam“ das „Nachahmen“ dessen, was der Vater tut und das Offenbaren des Vaters (vgl. Joh 14,9). Die Erhöhung Jesu und seine königliche Inthronisation bricht bereits in der Stunde des Kreuzes an (vgl. Joh 3,14; 18,33-37).⁷²

1.4.2 Die Kreuzigung als die größte Prüfung Jesu

Die Kreuzigung stellt den Höhepunkt der messianischen Prüfungen Jesu dar. In den Schmähungen, den höhnischen Bemerkungen und den Aufforderungen der Vorübergehenden, der Hohenpriester und Schächer kulminiert die Versuchung, der Jesus während der ganzen Zeit seiner Tätigkeit ausgesetzt war (Mk 15, 29-32). Die größte und letzte Prüfung aber ist das Schweigen des Vaters. Jesus offenbart in der totalen Ergebnisheit seines Gehorsams als Sohn bis zum Tod die Tiefe seiner Sohn-Identität (Mk 15, 39), und mit diesem Gehorsam verherrlicht er nicht nur den Vater, sondern offenbart auch seine Liebe zum Menschen und gleichzeitig seine Intention, diesen trotz der Sünde zu erlösen. Ohne die durch die Auferstehung realisierte Verherrlichung würde der Karfreitag allerdings eine Frage ohne Antwort bleiben.

1.4.3 Die soteriologische Bedeutung des Kreuzes Jesu und seine beiden Hauptdimensionen

Wenn wir uns vorstellen, dass im Kreuz die gesamte soteriologische Bedeutung⁷³ des irdischen Lebens Christi zusammengefasst würde⁷⁴ und dass seine Auferstehung und die Sendung des Geistes durch das Kreuz bedingt sind (vgl. Lk 24,26; Joh 7, 37-39), dann muss

⁷¹ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, S. 78-79.

⁷² „Im vierten Evangelium wird das Leiden Jesu aus dem Blickpunkt der Glorie Christi dargestellt: es geht um die Verherrlichung Jesu in der Stunde des Todes.“ A. LOISY, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, S. 820; zit. n. Pospíšil, *Ježíš*, S. 79.

⁷³ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, S. 323-327.

⁷⁴ Vgl. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1976, S. 142; vgl. Pospíšil, *Ježíš*, S. 324.

die Soteriologie ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die eine Frage konzentrieren: Auf welche Weise bewirken das Leiden Christi und sein Tod am Kreuz unser Heil?⁷⁵ Damit will Pospíšil jedoch keinesfalls die Erlösungsbedeutung des Aktes der Fleischwerdung und seines ganzen verborgenen und öffentlichen Lebens (vgl. Joh 10,10) verleugnen.⁷⁶ Ideal wäre natürlich, wenn sich beide Aspekte vereinen ließen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass das Drama seinen vollen Sinn erst dank des Höhepunktes der Kreuzigung erlangt. Jesus selbst gab den Karfreitagsereignissen des Leidens, diesem Gipfelpunkt seines irdischen Lebens, klar die Bedeutung des Preises für den Loskauf im Sinne des Dieners Gottes von Deuterocesaja (vgl. Mk 10,45), der Opfergabe des Neuen Bundes (vgl. 1 Kor 11,23-26; Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22, 14-20) und offensichtlich auch des Höhepunktes der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (vgl. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Lk 9, 28-36; Joh 17, 1-5). Somit gibt Jesus selbst die zwei Hauptlinien⁷⁷ der theologischen Suche nach der Bedeutung des Kreuzes vor: einerseits für uns und unser Heil, andererseits für unsere Erkenntnis Gottes, dessen „Gesicht“ im Geheimnis des Kreuzes offenbar wird. Das Kreuz bedeutet also nicht nur Erlösung, sondern auch Offenbarung.⁷⁸ Die Geschichte hat gezeigt, dass die soteriologische Bedeutung des Kreuzes Jesu eine breite und komplexe Problematik darstellt, und selbst das Lehramt der Kirche nutzt in seinen Aussagen verschiedene soteriologische Kategorien, wie z. B. Rechtfertigung, Opfer, Sühnetod oder Genugtuung.⁷⁹ Pospíšil analysiert eine Reihe von soteriologischen Funktionen des Kreuzes Christi, die sich gegenseitig ergänzen. Der gemeinsame Nenner der meisten Erläuterungen können auch verschiedene Stadien des geistlichen Lebens eines Jüngers Jesu sein.⁸⁰ Die Anerkennung der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes Christi bringt ebenso die Aufwertung des menschlichen Anteils bei der Verwirklichung der gesamten Erlösungstat mit sich; sie bringt die wahre menschliche Würde vor dem Herrn zum Ausdruck. Sie

⁷⁵ Vgl. Commissione Teologica Internazionale, *Quaestiones selectae de Deo Redemptore*, I.C.40.; EV 14, 1870; vgl. Pospíšil *Ježiš* S.324

⁷⁶ Bonaventura und Thomas von Aquin einigen sich in der Behauptung, dass Jesus Christus für uns das ewige Heil seit dem ersten Augenblick seiner menschlichen Existenz „verdiente“. Vgl. BONAVENTURA, *Sent. III*, d.XVIII, a.I,q.I,resp.; *Op. Om. III*, 380b-382b; THOMAS von Aquin, *Summa theologiae*, III, q.48, a. I, resp. 2. – „Das ganze Leben Christi ist Erlösungsgeheimnis. Die Erlösung wird uns vor allem durch das am Kreuz vergossene Blut zuteil [Vgl. Eph 1,7; Kol 1, 13-14; 1 Petr 1,18-19.], aber dieses Mysterium ist im ganzen Leben Jesu am Werk“ *KKK* 517; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 323.

⁷⁷ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježiš z Nazareta*, S. 109-111.

⁷⁸ Vgl. BONAVENTURA, *De triplici via*, c.III, par.III, n.4-5; *Op. Om. VIII*, 13a-14a.; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 326.

⁷⁹ Vgl. DSH 1529, 3339, 3438, 3891; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 326.

⁸⁰ Bonaventura harmonisiert z. B. aufgrund der Anthropologie die einzigen Aspekte der erlösenden Bedeutung Christi. Die erlösende Funktion des Kreuzes hängt davon ab, auf welcher Stufe des spirituellen Lebens sich der Mensch befindet. Das Kreuz bewirkt die Reinigung von den Sünden und zum Schluss kommt es dank des Kreuzesgeheimnisses zur höchsten Vereinigung mit Christus. Vgl. C. V. POSPÍŠIL, „L'architettura della soteriologia bonaventuriana“, *Antoniano* 73 (1998) 695-712; zit. n. Pospíšil, *Jako v nebi*, S. 327.

verkörpert die aufsteigende Linie, während die Fleischwerdung für die absteigende Linie steht, für den Weg Gottes zum Menschen, der immer primär ist.⁸¹

1.4.4 Unrichtige bzw. strittige Auffassungen der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes Jesu

1.4.4.1. Jesus zahlt dem Teufel kein Lösegeld

Pospíšil ist überzeugt⁸², dass Jesus über die bösen Mächte gesiegt, mit Seinem Blut dem Teufel aber keinen Tribut gezollt hat.⁸³ Sein Werk besteht im Sieg über die bösen Mächte, über Sünde, Tod und Teufel und in der Befreiung des Menschen.⁸⁴ Der durch Christus erlöste Mensch ist befreit davon, ewig entfernt von Gott zu sein, und der Weg in das Reich Gottes steht ihm offen.

1.4.4.2. Das Kreuz ist nicht die vertretende Strafe!

Pospíšil ist überzeugt, dass Jesus nicht vom Vater, sondern von den Menschen gekreuzigt wurde, die Sein Heilsangebot nicht angenommen haben. Die Liebe und Treue des Herrn zum Bund mit den Menschen ist stärker als der Tod, und der Tod Jesu am Kreuz ist das Sakrament dieser göttlichen Treue und Liebe zu den Menschen. Die Liebe und Treue Gottes besiegten auf Golgota die grässlichste aller Sünden, die Kreuzigung des menschengewordenen Gottessohnes, und damit wurde auch jede andere menschliche Schuld getilgt. Daher gibt es keine Sünde, über welche die göttliche Liebe nicht triumphieren könnte.⁸⁵

⁸¹ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježiš z Nazareta*, S. 328.

⁸² Vgl. ders., ebd., S. 327-337.

⁸³ "I ask to whom was this offered, and for what cause? If to the Evil One, fie upon the outrage! If the robber receives ransom, not only from God, but a ransom which consists of God Himself, and has such an illustrious payment for his tyranny, a payment for whose sake it would have been right for him to have left us alone altogether. But if to the Father, I ask first, how? For it was not by Him that we were being oppressed." GREGOR VON NAZIANZ, *Oratio* 45,22, http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0329-0390_Gregorius_Nazianzenus_Orationes_EN.doc.html (19.02.2009); vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 330; vgl. auch: ANSELM von Canterbury, CDH, I,7.

⁸⁴ „Die traditionelle Lehre vom Kampf Christi gegen die tyrannische Macht des Teufels und von seinem Sieg über den Teufel bleibt immer geltend und darf man nicht übergöhen.“ C. CHOPIN, C., *Il Verbo incarnato e redentore*, Città di Castello, 1968, S. 133; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 329.

⁸⁵ Vgl. Commissione Teologica Internazionale, *Quaestiones selectae de Deo Redemptore* II.10; EV 14, 1881; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 331.

1.4.4.3. Erlebte Jesus im Angesicht des Todes die Höllenqual?

Noch eine Frage will Pospíšil klären. Jesus zeigt bis zum Schluss ein unverbrüchliches Vertrauen in den Vater. Also kann man nicht von Hoffnungslosigkeit sprechen. Das Heil hängt nicht primär von der Größe des Leidens Jesu ab, sondern von Seinem Gehorsam und Seiner Liebe. Wenn das Lehramt der Kirche die Lehre ablehnt, dass Jesus mit seinem Hinabsteigen in das Reich des Todes die Gerechten und Ungerechten gerettet und so der Verdammnis ein Ende gesetzt hat⁸⁶, dann sollte nach der Regel vom geraden Verhältnis zwischen dem, was Gott auf sich genommen und dem, was die Erlösung gebracht hat, logischerweise gelten, dass Jesus nicht die Qual derer erlebte, die sich definitiv von Gott entfernt haben. Der Tod als die größte Entfernung von Gott ist nunmehr durch den Tod Christi mit der Gegenwart Gottes erfüllt und somit innerlich verwandelt. Dadurch wird er zu einem Ort der Begegnung mit Gott durch Christus.⁸⁷

1.4.5 Die Grundkategorien für die theologische Interpretation der soteriologischen Bedeutung des Kreuzes Jesu

1.4.5.1. Das Kreuz Christi als Genugtuung

Der Begriff „satisfactio“ entstammt dem römischen Recht, worunter man die Tilgung von Schulden verstand.⁸⁸ Der Begriff findet sich im NT nicht.⁸⁹ Später gehörte er in der Kirche zur Terminologie des Versöhnungssakraments. In Anselms *Cur Deus homo* wird er eher im rechtlich-theozentrischen Sinn gebraucht (Erneuerung der Ehre Gottes), während er für Bonaventura⁹⁰ und Thomas⁹¹ anthropologisch-therapeutische Bedeutung hat, also im Sinne der Genesung des durch die Sünde innerlich geschädigten Menschen. Die zweite der beiden Bedeutungen ist in der Hl. Schrift (vgl. Jes 53,5; 1 Petr 2,24) und in der Tradition verankert, die Christus als „Arzt“ präsentieren.⁹² Gott entschied sich, den Menschen durch das Kreuz zu

⁸⁶ Vgl. DSH 587, 1011, 1077; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 332.

⁸⁷ Vgl. J. GALOT, *Gesù liberatore*, Firenze 1983, S. 352-353; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 332.

⁸⁸ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježiš z Nazareta*, S. 338-345.

⁸⁹ Die neue Vulgata übersetzt ἀπολύτρωσις mit dem Wort „redemptionem“, also Erlösung – Hebr 9,15.

⁹⁰ „Wie wunderbar ist die Güte des Schöpfers, der seinen Sohn hingab, damit er den Diener erlöse und uns so ein leuchtendes Beispiel der Liebe hinterlasse, wie es auch der Erste Brief des Johannes im dritten Kapitel beschreibt. *Daran haben wir die Liebe erkannt, dass Er sein Leben für uns hingegeben hat.* 1 Joh 3,16; und Er tat es nicht so sehr für die Ehre Gottes, sondern vielmehr für die Rettung des Nächsten.“ BONAVENTURA, *Opera Omnia* IX, 296b, resp. *Opera Omnia* II, 851a; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 338.

⁹¹ THOMAS von Aquin, *Summa theologiae* III, q.46, a. 3.; vgl. Pospíšil *Ježiš* S.338

⁹² „Einer ist der Arzt (...) Jesus Christus unser Herr.“ Vgl. IGNATIUS von Antiochien, *An die Epheser* VII, 2:

erlösen, weil es das beste „Medikament“ gegen die Krankheit der Sünde ist.⁹³ Die Sünde verletzt vor allem den Menschen, Gott berührt sie nur insofern, als er in seiner großen Liebe zu seinem kranken Kind mitleidet. „Satisfactio“ beinhaltet ohnehin die „Wiedergutmachung“ der Sünde, ist aber nicht etwas, das der Vergebung vorausgeht und sie bedingen würde, sondern etwas, das nach der Vergebung kommt. Der Wunsch, Genugtuung zu geben, wird durch die reumütige Liebe geboren.⁹⁴ Das Ereignis des Kreuzes bedeutet in erster Linie die Offenbarung der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit zum Menschen, die Offenbarung ihres Erbarmens mit der sündigen Menschheit; es ist Ausdruck ihrer Fürsorge um das Heil des Menschen und seine wahre Würde. Während die absteigende Linie der Barmherzigkeit entspricht, kann die aufsteigende Linie als die Erfüllung der Gerechtigkeit aufgefasst werden. Die Liebe inspiriert und vergöttlicht in gewissem Maße die Antwort des Menschen auf die unendliche Großzügigkeit und barmherzige Vergebung Gottes.⁹⁵ Die Barmherzigkeit Gottes ist die Grundnorm seiner Gerechtigkeit, weil nur derjenige, der vergibt und barmherzig ist, dem wunderbar barmherzigen Vater ähnlich wird und so der Gerechtigkeit zu ihrer Erfüllung verhilft. Wir dürfen nicht vergessen, dass Jesus Christus ohne Erbsünde und ohne individuelle Sünde war. Aus diesem Grund kann kein Mensch einerseits das Vergeben Gottes besser zum Ausdruck bringen, andererseits dem verzeihenden Gott vollkommener antworten als er.⁹⁶ Jegliche subjektive Buße unsererseits hat ihren Sinn und ihre Kraft deshalb, weil sie Anteil am Erneuerungswerk Christi hat.⁹⁷

„Wir bitten Dich, Herr, Du mögest unser „Helfer und Beistand“ sein. Unsere Bedrängten errette, mit den Bedrückten habe Erbarmen, die Gefallenen richte auf, den Betenden zeige Dich, die Kranken heile (...)“ – Vgl. KLEMENS von Rom, *Erster Brief des Klemens an die Korinther* 59,4; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 339.

⁹³ Bonaventura macht die Regel der zeitgemäßen Medizin geltend, die besagt, dass die Krankheit damit geheilt wird, was in Widerspruch zu ihr steht. Christus heilt durch die Schmach des Todes den menschlichen Hochmut, die blanke Wollusthascherei heilt er durch Sein bitteres Leiden am Kreuz. Weil durch die Sünde der ganze Mensch in Mitleidenschaft gezogen ist, betrifft das Leiden das ganze menschliche Wesen Christi. Vgl. BONAVENTURA, *Breviloquium*, p. IV, c.9; in *Op. Om. V*, 249b-250b.; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 338.

⁹⁴ Y. MONTECHEUIL de, *Leçon sur le Christ*, Paris 1949, S. 133-134; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 339.

⁹⁵ „Da unser göttlicher Erlöser – als unser rechtmäßiger und vollkommener Mittler – in seiner glühenden Liebe zu uns die Pflichten und Schulden des Menschengeschlechtes mit den göttlichen Rechten ganz in Ausgleich brachte, ist es ihm zu verdanken, dass jene wunderbare Übereinstimmung der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit stattfand, die das alles übersteigende Geheimnis unseres Heiles ausmacht.“ PIUS XII., *Haurietis aquas* II, 1; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 338.

⁹⁶ DSH 1690; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 339.

⁹⁷ „Diese Genugtuung, die wir für unsere Sünden ableisten, ist aber auch nicht so die unsrige, dass sie nicht durch Christus Jesus wäre; denn wir, die wir aus uns als aus uns allein nichts vermögen, vermögen mit der Mitwirkung dessen, der uns stärkt, alles (vgl. Phil 4,13). So hat der Mensch nichts, dessen er sich rühmen könnte; vielmehr ist unser ganzes Rühmen (vgl. 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17; Gal 6,14) in Christus, in dem wir leben (vgl. Apg 17,28), in dem wir uns Verdienste erwerben, in dem wir Genugtuung leisten, indem wir würdige Früchte der Buße bringen (vgl. Lk 3,8; Mt 3,8), die aus ihm ihre Kraft haben, von ihm dem Vater dargebracht werden und durch ihn vom Vater angenommen werden (Kan 13f).“ Das Konzil von Trient, *Doctrina de sacramento poenitentiae* 8; DSH 1691; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 339.

1.4.5.2 Die Grundlagen für die soteriologische Bedeutung finden sich im AT

In seiner Analyse greift Pospíšil auf alttestamentliche Schriften zurück.

„Ich bin der HERR; ich werde euch herausführen unter den Lastarbeiten der Ägypter hinweg, euch aus ihrer Arbeit erretten und euch erlösen mit ausgestrecktem Arm und durch große Gerichte. Und ich will euch mir zum Volk annehmen und will euer Gott sein. Und ihr sollt erkennen, dass ich der HERR, euer Gott, bin, der euch herausführt unter den Lastarbeiten der Ägypter hinweg“ (Ex 6,6-7). Die Erlösung als *Loskauf* bedeutete ursprünglich, den Sklaven oder Gefangenen zu kaufen und ihm anschließend die Freiheit zu schenken. Die Erlösung als *Befreiung* ist eine Bedingung, ohne die eine echte Gottesverehrung nicht möglich ist (vgl. Ex 5,1), ohne die man nicht in Richtung des verheißenen Landes pilgern kann. In der Schrift gibt es keine neutrale Freiheit. Die Befreiung von „etwas“ ist zugleich die Befreiung für „den Herrn“. Entweder dient der Mensch Gott oder er ist ein Sklave fremder Mächte und falscher Götzen. Die Verwandten hatten im AT die moralische Pflicht, ihre Blutsverwandten loszukaufen.⁹⁸ Wenn der Herr als לְנֶפֶשׁ (Erlöser), gā'al Izraels, bezeichnet wird, so heißt das, dass Gott sich wie ein naher Verwandter des Volkes Israel verhielt und ihm Barmherzigkeit erwies.

Im NT definiert Jesus von Nazaret seinen Tod als Lösegeld für viele.⁹⁹ Die Erlösung durch den Gekreuzigten bedeutet Reinigung und Befreiung von Schuld, von der Sklaverei der Sünde (Röm 6,16f), und ist ein Übergang vom Götzendienst zur neuen Freiheit „für den Herrn“ (1 Thess 1,9). Der Kernpunkt ist, dass Vater und inkarnierter Sohn sich als לְנֶפֶשׁ (Erlöser), gā'al, erweisen. Gott, unser Vater, und der inkarnierte Sohn, unser Bruder, kalkulieren nicht, wenn es um unsere Rettung geht; und sie bezahlen nicht nur das unbedingt Nötige, sondern werfen alles, was sie haben, in die Waagschale. Der übermäßige Preis unseres Heils offenbart die unendliche Liebe zum Menschen (Joh 3,16; Rom 5,8).¹⁰⁰ Diese Tatsache unterbindet jede menschliche Kalkulation, die sich nur in der rechtlichen Auffassung der Erlösung begründet. Es ist die Logik der Liebe, die Weisheit, die gegenüber der Weisheit der Welt wie eine Torheit erscheint (1 Kor 1,18). Das Heil, das am Holz des Kreuzes realisiert wurde, ist das

⁹⁸ Lev 25,25: „Wenn dein Bruder verarmt und etwas von seinem Eigentum verkauft, dann soll als sein Löser sein nächster Verwandter kommen und das Verkaufte seines Bruders einlösen.“

⁹⁹ Mk 10,45: „Denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele.“

¹⁰⁰ „Am Altar des Kreuzes hat er, unschuldig geopfert, nicht etwa nur einen Tropfen Blut – das hätte wegen der Vereinigung mit dem (göttlichen) Wort zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechts genügt –, sondern im Übermaß gleichsam Ströme dieses Blutes vergossen, so dass von der Fußsohle bis zum Scheitel des Hauptes nichts Heiles mehr an ihm gefunden wurde (Jes 1,6).“ KLEMENS VI., *Unigenitus Dei Filius* (1342); DSH 1025; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 343.

Höchste, das man sich denken kann. Es verkörpert den hohen Rang der Offenbarung Gottes und zugleich die Erhabenheit und Würde des erlösten Menschen.¹⁰¹

1.4.5.3. Das Kreuz des Auferstandenen als Opfer

Mit der Terminologie der Opfergabe eng verbunden ist nach Pospíšils Überzeugung die Theologie des Priestertums Christi, ebenso wie die Theologie des NT und selbst die Liturgie. Das NT beschreibt das Opfer Jesu in den meisten Fällen in einer ganz bestimmten Weise, z. B. als Opfer des Bundes (Mk 14,24; Mt 26,28), Opfer des Osterlammes (Joh 1,29; Offb 5,6), Opfer der Versöhnung (im gesamten Hebräerbrief; 2 Kor 5, 18-21), als Brandopfer (Eph 5,2), als Opfer des Dieners von JHWH (alle Texte, in deren Hintergrund Jes 53,12 steht; vgl. auch 1 Petr 2,22ff). All diese Begriffe, die das NT für die Interpretation des Todes Christi benutzt, finden sich im AT.

1.4.6 Alttestamentliche Auffassung des Opfers

1.4.6.1. Das Opfer des Bundes (Ex 24)

Das Opfer des Bundes zwischen Gott und seinem Volk in Ex 24 sollte von dauerhafter Gültigkeit sein und fand daher im AT¹⁰² nur einmal statt. Andere Opfer-Arten dienten lediglich der Vergegenwärtigung dieses einen Opfers. Das Wesentliche dabei ist die ehrliche Antwort des Volkes auf das Angebot des Bundes von Seiten Gottes. Es geht mit Sicherheit nicht darum, dass der Mensch sich Gott mit seinem Opfer geneigt machen oder seinen Ratschluss nach eigenen Interessen ändern wollte. Die Schließung des Bundes in Form des Opfers gipfelte im Festmahl, das die volle Gemeinschaft des Volkes mit dem Herrn zum Ausdruck brachte (Ex 24, 9-11).

1.4.6.2 Das Opfer des Lammes (Ex 12)

Gott rettete die erstgeborenen Israeliten gerade wegen des Lammbutes, das die gehorsame Antwort des Menschen auf die Anordnung Gottes symbolisierte (vgl. Gen 12,1f). Die Wiederholung des Ritus mit dem Lamm galt der Erinnerung an die Befreiung des Volkes aus

¹⁰¹ Von diesem Blickpunkt aus sollte man die Kritik verstehen, die Hans Urs von Balthasar hinsichtlich der Aussage von der Zulänglichkeit eines Tropfens des Blutes Christi für die Erlösung der Menschen erhebt. Vgl. J. FEINER / M. LÖHRER., *Mysterium salutis*, S. 223; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 344.

¹⁰² Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježiš z Nazareta*, S. 345-349.

der ägyptischen Unterjochung (Ex 12,24). Die Teilnehmer an der Feier wurden sich dank der symbolischen Handlung bewusst, dass ihr ganzes Leben auf dem wunderbaren Eingriff Gottes und auf dem Gehorsam gegenüber Gottes Anordnungen beruhte, die stets im Interesse des Menschen und um seines Heiles willen geschehen. Die Erinnerung kommt praktisch einer Danksagung gleich. Die aufsteigende vermittelnde Rolle ist immer und ganz durch die absteigende bedingt.

1.4.6.3 Das Opfer der Versöhnung (Lev 16, 1-33)

Das Ziel dieses Opfers ist die Erneuerung des Bundes, den der Mensch gebrochen hat, die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Es war sicherlich nicht ein Opfer, das den Zorn Gottes besänftigen¹⁰³ oder eine bestimmte Art von Bestrafung darstellen sollte. Der Versöhnungstag war nicht ein Tag der Strafe, sondern ein Tag der großen Reinigung und eben der Versöhnung, die der barmherzige und gnädige Gott schenkt und die der Mensch dank der reuevollen Öffnung seines Herzens annimmt. Das Blut, mit dem die Deckplatte, der Altar, besprengt wurde, war ein Symbol dafür, dass Gott die Sünde gegen den Bund ausmerzt; und das Blut, mit dem das Volk besprengt wurde, war ein Zeichen für die Wiederkunft Gottes, des Lebensspenders, inmitten seines Volkes und auch für das Angebot des Lebens von Seiten des Menschen.¹⁰⁴ Das Opfer der Versöhnung verkörpert eher das Sich-zur-Verfügung-Stellen des Menschen für den Empfang des unaussprechlichen Geschenks der Vergebung, die von Gott ausgeht.

1.4.6.4 Das Brandopfer

Beim Brandopfer wurde das ganze Opfertier verbrannt. Die Totalität der Opfergabe symbolisiert die Totalität der Hingabe des Menschen an Gott.¹⁰⁵

¹⁰³ „(...) es handelt sich nicht um ein magisches Ritual, das zum Ziel hätte, das Denken Gottes zu verändern, sondern es geht um den offenen Ausdruck des menschlichen Willens, mit Gott in Gemeinschaft zu leben. (...)“ M. SERENTHA, *Gesu Cristo, ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Torino 1998, S. 352; zit. n. Pospíšil, *Ježíš*, S. 346.

¹⁰⁴ SERENTHA, M., *Gesu Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia*, Torino 1998, S. 353; vgl. Pospíšil *Ježíš* S.347

¹⁰⁵ „Zwar hat im Verhältnis des Menschen zu Gott die im Opfer dargebotene Gabe eine sich selbst überschreitende Sinnfülle: sie ist Ausdruck der Ganzhingabe des Menschen in Anerkennung der unendlichen Herrschaft Gottes, dessen Eigentum der Mensch ist und sein will.“ O. SEMMELROTH, „Opfer“, in: K. RAHNER (Hg.), *Sacramentum Mundi. Bd. 4. Qumran bis Zukunft*, Freiburg [u. a.], 1969; zit. n. Pospíšil, *Ježíš*, S. 347.

1.4.6.5 Das Opfer des Dieners JHWHs

Christus wurde für uns zur Sünde gemacht, als er die Konsequenzen freiwillig auf sich nahm (vgl. 2 Kor 5, 18-21). In seiner schweren Prüfung setzt er sich für die Sünder ein (vgl. Jes 53,5). Die Vollkommenheit dieses nicht-kultischen, persönlichen Opfers beruht auf der Überschneidung des Gehorsams des Herzens mit dem Faktum, dass der Diener aus sich selbst eine Opfergabe macht, und zwar bei der Erfüllung des göttlichen Willens. Das Wesentliche des äußeren Vollzugs ist also die innere Stellungnahme und die Gesinnung des Menschen, der den Bund mit Gott im Gehorsam des Sohnes erfüllen möchte (Ez 4, 22).¹⁰⁶

„Also nicht die Opfer machen den Menschen heilig, denn keines Opfers bedarf Gott, sondern das Gewissen des Opfernden heiligt das Opfer, wenn ersteres rein ist, und bewirkt, daß es Gott wie von einem Freunde annimmt“ (IRENÄUS, *Gegen die Häresien* IV, 18,3).

Das AT zeigt eine sehr vornehme Auffassung des Opfers. Der Schwerpunkt dieser Auffassung ist die Herzensdisposition, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, der Gehorsam dem Gesetz gegenüber. Der Kern des Opfers Jesu Christi ist gerade im Bereich seines Innersten, seines Herzens, zu suchen.

1.4.7 Das Opfer Jesu von Nazaret im NT

Die Thematik des Opfers Christi¹⁰⁷ ist nach Pospíšil eng mit der Frage nach seinem Bewusstsein und Wissen verbunden. Jesus zeigt ein sehr klares Bewusstsein, was die nachfolgenden Ereignisse anbelangt; er ist gekommen, um zu dienen und sein Leben für viele hinzugeben (Mk 10, 45). Die „Für-Existenz“ Jesu (*für* die anderen, *für* den Vater, *für* jeden von uns), seine innere Disposition eines gehorsamen und liebenden inkarnierten Sohnes übersteigt sämtliche Interpretationsmodelle des AT. Sein ganzes Leben war von Gehorsam und Liebe durchdrungen, die ihn bis zum Tod auf Golgatha begleiteten (vgl. Hebr 10, 5-10)¹⁰⁸. Der höchste Ausdruck dieser Lebenshaltung ist die Stunde des Kreuzes. Das Blut Christi reinigt von aller Sünde (1 Joh 1,7), aber auch Gott selbst reinigt wegen Seiner Treue und Gerechtigkeit (1 Joh 1,9). Das Sich-Ergeben Jesu ist vor allem ein Sakrament der Liebe Gottes zu den Menschen. Die Befreier des Menschen sind gleichermaßen Gott Vater wie

¹⁰⁶ „Das sichtbare Opfer ist also das Sakrament, d. i. das heilige Zeichen eines unsichtbaren Opfers.“ AUGUSTIN, *De civitate Dei* X, 5; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 348.

¹⁰⁷ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Ježiš z Nazareta*, S. 349-370.

¹⁰⁸ „Wenn Jesus die Eucharistie einsetzt, so sagt er dabei, welchen Sinn er seinem Tod gibt. Mit dem Teilen von Brot und Wein bezeugt er seine Absicht, sein Leben für jene zu geben, die er liebt. Er gibt sich selbst hin und sein Tod vollendet und beschließt das Opfer seiner ganzen Existenz.“ B. SESBOÛE, *Gesu Cristo l'unico mediatore* (1), Milano 1991, S. 301; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 350.

Jesus von Nazaret. Im heilsgeschichtlichen Geschehen überschneidet sich die absteigende Linie der Barmherzigkeit Gottes mit der aufsteigenden Linie der Antwort des Menschen, die der inkarnierte Sohn Gottes als Repräsentant der Menschheit realisiert – als der, der der Weg ist, welcher zum Vater führt.

Das Opfer Christi war nicht ritueller, sondern personaler Natur; es war nicht das Geben von etwas, sondern das totale Sich-Ergeben. Der Opferbringende und die Opfergabe fließen hier in Einem zusammen. Der Gekreuzigte ist nach Paulus der heiligste Ort der Offenbarung (Erscheinung) Gottes, ein Ort der Begegnung Gottes mit Christus, das wahre Allerheiligste der Christen. Christus ging nämlich mit seinem eigenen Blut in das Allerheiligste hinein (Hebr 9,11-12,24), und nach Johannes ist der wahre Tempel eben der Leib Jesu (Joh 2, 21). Christus ist so ein echter und vollkommener Hohepriester des NT (Hebr 7, 26-28; 8,6). Das Opfer Christi ist damit zu einem Kriterium für jede echte Verehrung Gottes geworden.¹⁰⁹ Christus – durch seinen vollkommenen Gehorsam – enthüllt den wahren Sinn des Opfers. Das einzige Geheimnis des Heils hat drei eng miteinander verknüpfte und sich gegenseitig bedingende Dimensionen. Die Länge des Geheimnisses Jesu ist sein existenzieller Charakter (Sohnesgehorsam, Sich-Schenken); die imaginäre Breite desselben Geheimnisses stellt seine funktionelle Bedeutung für unser Heil dar (Versöhnung, Reinigung, Heiligung); die Höhe bzw. Tiefe desselben Mysteriums ist die göttliche und personale Identität des Gekreuzigten, welche die ontologische Seite der Christologie beinhaltet (vgl. Eph 3, 14-19). Das menschliche Leben Jesu ist somit nicht nur die Offenbarung des Vaters, sondern auch ein beispielhafter Weg für die Vergöttlichung des Menschen – der Weg, der zum Vater führt. Daher gilt, dass es – insofern wir vom Kreuzesopfer sprechen – in erster Linie um das Bild Gottes geht, der sich in diesem Geschehen offenbart, und in zweiter Linie um das Geheimnis des Menschen, der sich Gott angleicht. Am Kreuz gipfelt die Wortwerdung der menschlichen Natur Christi, die „Humanisierung“ des Wortes, als die absteigende Linie. Diese wird mit der Vergöttlichung der menschlichen Natur unweigerlich von der aufsteigenden Linie durchdrungen.

1.4.7.1 Wem opferte sich Jesus eigentlich?

Pospíšil ist überzeugt, dass der Vater nur an der Treue des Sohnes, an dessen Gehorsam und Liebe, keinesfalls an dessen Leiden und Sterben sein Wohlgefallen finden konnte. Wir

¹⁰⁹ „Nur im Licht des Opfers Christi, das die Offenbarung und Norm der Wahrhaftigkeit von allen anderen Opfern ist, können wir die Werte und Irrtümer erfassen und unterscheiden, die anderen Opfern inhärent sind.“ B. SESBOÛE, *Gesu Cristo l'unico mediatore* (1), Milano 1991, S. 327; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 355.

wissen, dass der Wille Gottes das Heil der Menschen ist.¹¹⁰ Jesus war diesem Willen insofern ergeben, als er ihm auch im Angesicht der menschlichen Ablehnung treu blieb, die durch die Verurteilung und den schmachvollen Tod am Kreuz furchtbare Gestalt annahm.¹¹¹

„Folglich ist ein wahres Opfer jegliches Werk, wodurch bewirkt wird, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen, mit andern Worten jedes Werk, das in Beziehung gesetzt ist zu jenem Zielgut, das imstande ist, uns wahrhaft zu beseligen.“¹¹²

Die höchste Ähnlichkeit des Menschen mit Gott äußert sich vor allem im Akt des großzügigen Sich-Schenkens, den wir in der immanenten Dreifaltigkeit vorfinden. Die Quelle dieser Großzügigkeit liegt in der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Gnade befähigt den Menschen zu diesem Sich-Schenken. Die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit Gottes besteht darin, dass der Mensch, der nicht alles gibt, nicht zur vollen Ähnlichkeit mit Christus und durch Ihn mit dem dreieinigen Gott gelangt, weshalb er nur schwer in das Königreich Gottes eingehen kann (vgl. Mt 19,23-24). Für uns ist diese absolute Großzügigkeit auf unserer menschlichen Pilgerschaft ein nicht erreichbares Ziel. Was uns aber zunächst fehlt, wird durch den Gekreuzigten ergänzt, an dessen vollkommener Antwort wir Anteil haben dürfen.¹¹³

1.4.7.2 Das Kreuz des Auferstandenen als Vergebung und Versöhnung (2 Kor 5, 17-21)

Die erste grundsätzliche Gegebenheit ist, dass die Versöhnung nicht eine Aktion des sündigen Menschen ist. Das Subjekt dieser Aktion ist allein Gott, der uns in Christus mit sich versöhnt.¹¹⁴ Die Versöhnung impliziert den Wandel von der Verärgerung zum Frieden. Dies betrifft jedoch nicht Gott, sondern die innere Wandlung des Menschen. Sich von der Vergebung durchdringen und wandeln zu lassen, sich versöhnen zu lassen – das ist die

¹¹⁰ Vgl. ANSELM v. Canterbury, *CDH* 1,9; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 356.

¹¹¹ Vgl. Commissione Teologica Internazionale, *Quaestiones selectae de Deo Redemptore* II. 10; EV 14, 1881; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 356.

¹¹² „Folglich ist ein wahres Opfer jegliches Werk, wodurch bewirkt wird, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen, mit andern Worten jedes Werk, das in Beziehung gesetzt ist zu jenem Zielgut, das imstande ist, uns wahrhaft zu beseligen“: AUGUSTIN, *De civitate Dei* X, 6; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 357.

¹¹³ Ähnlich spricht Franz von Assisi: „Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum.“ (Deshalb behaltet nichts von euch für euch, damit euch als Ganzes der annehmen kann, der sich euch als Ganzes gibt.) FRANCISCUS de Assisi, *Epistola toti Ordini* 29; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 358.

¹¹⁴ „Hier stehen wir vor einer Wende, die das Christentum in die Religionsgeschichte getragen hat: Das Neue Testament sagt nicht, dass die Menschen Gott versöhnen, wie wir es eigentlich erwarten müssten, da ja sie gefehlt haben, nicht Gott. Es sagt vielmehr, dass ‚Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat‘ (2 Kor 5,19). (...) Demgemäß erscheint im Neuen Testament das Kreuz primär als eine Bewegung von oben nach unten. Es steht nicht da als die Versöhnungsleistung, die die Menschheit dem zürnenden Gott anbietet, sondern als Ausdruck jener törichten Liebe Gottes, die sich weggibt, in die Erniedrigung hinein, um so den Menschen zu retten; es ist sein Zugehen auf uns, nicht umgekehrt.“ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, S. 265-266; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 359.

Tätigkeit seitens der Menschen. Die Vergebung repräsentiert die absteigende Linie der Heilsvermittlung und die Annahme dieses Geschenks, im Bewusstsein der eigenen Schuld, stellt die aufsteigende Linie der menschlichen Antwort dar, kraft der die Erneuerung der Gemeinschaft vollendet wird. Die Quelle der Vergebung ist also Gott. Wenn der Mensch von Herzen vergibt, kann er sicher sein, dass in seinem Herzen Gott wohnt und auch ihm die Sünden vergeben werden. Die durch den Gekreuzigten realisierte Versöhnung umfasst die ganze Schöpfung und ist nicht nur eine Versöhnung zwischen Gott und Mensch, sondern auch eine Versöhnung der Menschen untereinander¹¹⁵, mit sich selbst und mit der Schöpfung.

Zu den einzelnen Elementen der Versöhnung: Die Versöhnung mit sich selbst kommt im Schnittpunkt der Balken zum Ausdruck; die Versöhnung mit Gott symbolisiert jener Teil des vertikalen Balkens, der zum Himmel gerichtet ist; der horizontale Balken repräsentiert die Versöhnung mit den anderen Menschen; der untere, in die Erde versenkte, Teil des vertikalen Balkens weist auf die Versöhnung mit der Schöpfung hin.

1.4.7.3 Gottes Herz

Aus dem Leben Jesu und auch aus unserem eigenen Leben wissen wir, dass den Menschen zu lieben bedeutet, verletzbar zu werden. Den durch die Sünde betroffenen Menschen zu lieben, bringt ein gewisses Mitleiden an seiner untröstlichen Lage mit sich. Die körperlichen Wunden des Gekreuzigten sind also nicht nur von außen durch den sündigen Menschen verursacht, sondern bringen zugleich den vorangegangenen inneren Schmerz des Mitleidens mit dem Sünder zum Ausdruck. Diese Verwundung des Herzens geht den sichtbaren, körperlichen Wunden der Kreuzigung zeitlich voraus.¹¹⁶ Die Sünde betrifft nämlich in erster Linie den Sünder selbst und Gott nur insofern, als es der Allmächtige in seiner unendlichen Freiheit aus der Liebe zulässt. Die Quelle dieses Mitleidens mit dem Menschen sprudelt nicht nur aus dem menschlichen Inneren Christi, sondern aus dem Herzen Gottes selbst, das sich dem Menschen im Kreuz des inkarnierten Sohnes definitiv offenbart und erschließt.¹¹⁷

¹¹⁵ Der Blick auf das Geheimnis von Golgota muss uns immer an jene „vertikale“ Dimension der Trennung und Wiederversöhnung im Verhältnis des Menschen zu Gott erinnern, die aus der Sicht des Glaubens die „horizontale“ Dimension immer übersteigt, das heißt die Wirklichkeit von Spaltung und die notwendige Wiederversöhnung unter den Menschen. JOHANNES PAUL II, *Reconciliatio et paenitentia* 7; zit. n. Pospíšil, *Ježiš*, S. 360-361.

¹¹⁶ Vgl. BONAVENTURA, *Sent. III*, d. XVI, a. II, q. III, resp.; *Op. Om.* III, 358b.; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 367.

¹¹⁷ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit – Eine Theologische Ästhetik II – Klerikale Stile*, Einsiedeln 1969, S. 356; vgl. Pospíšil, *Ježiš*, S. 367.

1.4.8 Das Geheimnis der Dreifaltigkeit als das Urbild der Empathie aufgrund der Liebe

1.4.8.1 Die Treue

Die Grundbestimmung des Menschen sieht Pospíšil darin, dass Gott ihn als sein Abbild schuf (vgl. Gen 1, 26). Und jeder Mensch trägt in sich eine thematisierte oder nicht thematisierte Sehnsucht, wie Gott zu sein.¹¹⁸ Die Vorstellung von Gott oder das Bild von Gott, das sich der Mensch in seiner Gesinnung konstruiert, ist die grundbestimmende Charakteristik seines spirituellen Lebens im positiven oder im negativen Sinn, wenn seine Vorstellung von Gott inkorrekt ist. Aus dem, wie der Mensch handelt und wen oder was er an die erste Stelle setzt, können wir auch ableiten, wer oder was sein Gott oder Götze ist.¹¹⁹ Im dreieinigen Gott Person zu sein, ist nämlich vom Sein in der Beziehung mit den anderen und vom Leben für die anderen nicht zu trennen. In Gott sind die innergöttlichen Beziehungen nicht akzidentell, sondern substanzial. Die innergöttlichen Relationen sind frei und notwendig zugleich. Gott ist so, wie Er sein will, und will zugleich so sein, wie Er ist. Die Verflechtung dieser Freiheit und Verbindlichkeit ist für uns sehr wichtig. Wir sind Gott nicht nur ähnlich, wenn unsere Beziehungen der Liebe und des Sich-Schenkens anderen gegenüber absolut spontan sind, sondern auch dann, wenn sie uns als Pflichterfüllung vorkommen. Eine solche Dimension hat oft die Treue, die nichts anders ist, als die in die Zeit projizierte Ewigkeit. Sich dem Dreieinigen anzunähern, ist sicherlich keine einfache Angelegenheit und kann dies auch nicht sein.¹²⁰

1.4.8.2 Kann das mitleidende Leid größer sein als das Leid allein?

Oft ist es der Fall, dass der Schmerz des Geliebten für den Liebenden noch unerträglicher ist als der eigene Schmerz. Pospíšil nennt ein Beispiel: Welche Mutter würde nicht lieber anstatt ihres Kindes sterben, wenn es nur möglich wäre? Oder der Vater anstatt seines Sohnes? Wenn uns also Gott Vater seinen inkarnierten Sohn geschenkt hat, hat er uns eigentlich mehr als sich selbst geschenkt (vgl. Joh 3,16; Röm 8,32). All unser Mitleiden mit dem Anderen, jede Empathie oder jedes tiefe Verständnis dem Andern gegenüber, die Annahme des Andern,

¹¹⁸ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Teologie služby* (2002), S. 154-197.

¹¹⁹ „Das Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit ist das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens und Lebens. Es ist das Mysterium des inneren Lebens Gottes, der Ufgrund aller anderen Glaubensmysterien und das Licht, das diese erhellt.“ *KKK 234*.

¹²⁰ Vgl. C. V. POSPÍŠIL, *Rodina, manželstvo a tajomstvo Trojice, Teologické texty 12*, 2001, S. 194-196; vgl. Pospíšil, *Teologie*, S. 166.

Toleranz – all das hat seinen letzten Grund im dreieinigen Gott. Deshalb wird auch der, der so handelt und liebt, Gott ähnlich, er erlebt Ihn und erkennt Ihn.¹²¹

1.4.8.3 Das Heil

Generell gilt, so Pospíšil, dass das Heil eine Befreiung von allem Übel ist.¹²² Der Begriff des Heils steht also in engem Zusammenhang mit dem Übel oder Unheil, von dem es befreit.

Das Unheil ist kein eindeutiger Begriff, weil es verschiedene Formen davon gibt: physisches, ökonomisches, ethisches, religiöses Unheil. Diese Vieldeutigkeit von Unheil bringt notwendigerweise auch eine Vieldeutigkeit des Heilsbegriffs mit sich. Die öffentliche Tätigkeit des Jesus von Nazaret ist ein klassisches Beispiel für diesen Konflikt zwischen unterschiedlichen Heilsauffassungen und verschiedenen Vorstellungen vom Heiland. Das Heil als die Befreiung von Unheil hat in der Regel zwei Stufen, die zwar eng miteinander verbunden, aber dennoch voneinander zu unterscheiden sind:

Die erste Stufe der Befreiung ist eine innerweltliche und entspricht voll und ganz den menschlichen Sehnsüchten. Wir können diesen Weg als den „Heilsweg nach den Menschen“ bezeichnen.

Die zweite Stufe betrifft die Befreiung von der Sünde, von der Übermacht des bösen Geistes, und schließt zugleich den gesamten Prozess der Vergöttlichung mit ein. Hier werden die Umkehr des Herzens, das Sich-Überwinden und der Verzicht auf die innerweltliche Logik von Besitz und Macht gefordert (vgl. Mt 5, 1-12; 19, 23-25), weiters auch das absolute Vertrauen, weil das Bild im Menschen nur Gott allein erneuern kann. Daher können wir diesen Weg als den „Heilsweg nach Gott“ bezeichnen.

Nur die auf den „Heilsweg des Menschen“ reduzierte Soteriologie, die eine transzendente Dimension nicht respektiert, steht immer in einem Naheverhältnis zu einer Ideologie. Dies endet zumeist in einem Totalitarismus und in der Versklavung des Menschen.

1.4.8.4 Der leidende Mensch als Ikone des Gekreuzigten

Christus nachzufolgen bedeutet für Pospíšil den Verzicht auf Macht, das Hinabsteigen mit Ihm in die Tiefen des menschlichen Leidens und das Werden zu einem Sakrament der Gottesliebe und des Mitleidens Gottes mit den Menschen. Wenn wir dem Leidenden begegnen, dürfen wir nicht vergessen, dass von der Tiefe des Schmerzes nur derjenige

¹²¹ 1 Joh 4,7-8: „Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe.“

¹²² Vgl. Paul VI., *Evangelii nuntiandi*; vgl. Pospíšil, *Teologie*, S. 176.

wahrhaft weiß, der ihn erlebt. Die schale Theoretisierung und Moralisierung, Vorwürfe und unanständige Belehrung – das alles ist für den Leidenden demütigend und verletzend, weil ihn eine solche Haltung herabsetzt und die Einmaligkeit seiner Situation sowie das Geheimnis, das in ihm anwesend ist, nicht respektiert. Mitleiden und Empathie bedeuten, dass sich unser Herz auf der Grundlage verstehenden Lauschens in einer ähnlichen Angst aufschaukelt und innerlich etwas von dem Schmerz fühlt, den der Leidende am eigenen Körper und in seinem Innern erlebt. Der Mensch, der einer solch geheimnisvollen Prüfung ausgesetzt ist, ist dazu berechtigt, dem auch mit Worten Ausdruck zu verleihen, die Ärger erregen können. In seinem Suchen hat er das volle Recht auf Vorwürfe gegenüber Gott und auf Fragen voller Zweifel, die unüblich sind.¹²³ Unsere wirkliche Teilnahme, unser Mitleiden, unser aufmerksames und lauschendes Schweigen – all das entspricht im Grunde dem Verhalten und der Haltung von Gott Vater in der Stunde des Kreuzes. Wenn das Kreuz Christi die höchste Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte darstellt, dann gilt für das individuelle menschliche Leben, dass das höchste Erkennen Gottes sich im Schmelzofen von Leiden und Sterben abspielt.¹²⁴

¹²³ Vgl. Job 3,1-26.

¹²⁴ Es ist beachtenswert, dass das Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht in der Hl. Schrift viel mit dem Tod zu tun hat. Vgl. Gen 32,31; Ex 33,20; Ri 13,22; zit. n. Pospíšil, *Teologie*, S. 195.

2 Profil von Prof. Dr. Gisbert Greshake

2.1 Leben und Werk

2.1.1 Biographisches¹²⁵

- Geb. am 10. Oktober 1933 in Recklinghausen (Westfalen).
- 1954–1961 Studium der Philosophie (Lic. phil.) und Theologie (Lic. theol.) in Münster/Westf. und an der Gregoriana in Rom; nebenbei auch Studium der Kirchenmusik.
- 1960 Priesterweihe.
- 1961–1969 seelsorglicher Dienst in der Diözese Münster; während der letzten zwei Jahre Promotion zum Dr. theol. bei Prof. Walter Kasper in Münster. Anschließend dort wiss. Assistent. Von 1970–1974 wiss. Assistent, Habilitation und apl. Professor in Tübingen.
- 1974–1985 Prof. für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.
- Ab 1985 Prof. für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.; ab 1999 im Ruhestand.
- Gastprofessuren in Innsbruck, Jerusalem und Rom (1999–2006 an der Gregoriana); weiterhin Gastdozent am Priesterseminar Lantershofen.

2.1.2 Hauptwerke¹²⁶

- *Historie wird Geschichte: Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*. Essen: Ludgerus, 1963.
- *Auferstehung der Toten: Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*. Essen: Ludgerus, 1969 (Diss.).
- *Gnade als konkrete Freiheit: eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz: Matthias-Grünwald. 1972 (Habil.).

¹²⁵ <http://www.theolprojekte.uni-freiburg.de/person/greshake.htm> (25.04.2009); siehe auch <http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/doi/greshake> (25.04.2009)

¹²⁶ http://de.wikipedia.org/wiki/Gisbert_Greshake; siehe auch: <http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/doi/greshake/pub-greshake>, <http://www.theolprojekte.uni-freiburg.de/person/greshake.htm> (alle 25.04.2009).

- mit Gerhard Lohfink: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1975.
- *Geschenkte Freiheit: Einführung in die Gnadenlehre*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1977 (Neuausg. 1992).
- *Die Wüste bestehen: Erlebnis und geistliche Erfahrung*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1979.
- *Priestersein: zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1982 (vielfach überarb. und neu aufgelegt, z.B.: *Priester sein in dieser Zeit: Theologie – pastorale Praxis – Spiritualität*. Würzburg: Echter, 2005).
- *Gottes Heil – Glück des Menschen: theologische Perspektiven*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1983.
- *Resurrectio mortuorum: zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt: WBG, 1986 (zus. m. Jacob Kremer).
- *Erlöst in einer unerlösten Welt?* Mainz: Matthias-Grünwald, 1987.
- *Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung; der Streit der Hoffnungen*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1988.
- *Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1997.
- *An den drei-einen Gott glauben: ein Schlüssel zum Verstehen*. Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1998.
- *Selig, die nach Gerechtigkeit dürsten: Hildegard Burjan: Leben – Werk – Spiritualität*. Innsbruck: Tyrolia, 2008.

2.2 „Der dreieine Gott“ – Die Trinitätstheologie von Gisbert Greshake

2.2.1 Hinführung zum Werk und die Relevanz des Gegenstands

Die Relevanz seines Buches begründet Greshake gleich am Anfang seiner Studie. Die Trinitätstheologie zentriert er, genauso wie Pospíšil, ins Herz der christlichen Theologie.¹²⁷ Diese Gesinnung ist konzentriert in der Aussage von Origenes, mit der er sich behilft: „Der

¹²⁷ Vgl. GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott* (1997), S. 15.

Glaube an den trinitarischen Gott ist das „dreifache, unzerreißbare Seil, an dem die ganze Kirche hängt und von dem sie getragen wird“.¹²⁸

2.2.1.1 Einpersonaler oder dreipersonaler Gott?

Zugleich aber stellt er sich und den Lesern die provokante Frage, die sicher viele von uns Christen, aber auch die Nichtgläubigen oder auch die Anhänger anderer Religionen beschäftigt. Es geht um ein leichteres Verständnis von Religion und Gott. Die Hauptidee dabei ist der einpersonale Gott. Der gute und gerechte Vater, der allmächtige Schöpfer, der über Allem steht und herrscht. Warum reicht dieser nicht aus? Warum brauchen wir den dreipersonalen Gott? Woher ist diese Erkenntnis eigentlich gekommen?¹²⁹

„Genügt es nicht – so eine Tendenz des westlich ‚bürgerlichen Christentums‘ – an die Liebe eines allmächtigen Gottes zu glauben, der eine gute Lebensordnung garantiert, für ein versöhntes, harmonisches Leben zuständig ist, mit seiner liebenden Vorsehung und seinem orientierenden Wort alles begleitet, der gerechtes Gericht und ein Leben nach dem Tod verheißt, im Übrigen aber als ‚gütiger Vater über dem Sternenzelt‘ den Menschen ‚in Ruhe lässt?‘“¹³⁰

Greshake entfaltet diese Gedanken und zitiert dabei *Immanuel Kant*: „Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man innewird, dass sie gar alle unsere Begriffe übersteigt.“¹³¹

Damit soll gesagt werden, dass die Trinitätslehre für das praktische Leben unwichtig ist und keine Bedeutung hat. Es sieht tatsächlich so aus, als gehöre sie rein in den akademischen Bereich, als stelle sie eine Art intellektueller Gymnastik dar und hätte zum realen Leben wenig oder gar keine Beziehung bzw. keinen Einfluss darauf.

„Wie also nach Kant die Trinitätslehre für die Praxis gesehen irrelevant ist, so war sie es auch für viele Theologen.“¹³²

¹²⁸ Ebd., S. 15, s. auch: ORIGENES, hom. In exod. IX, 3 (= GCS 29, 239)

¹²⁹ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 16.

¹³⁰ Ebd.; s. auch: H. BÖLL, Dr. Murkes gesammeltes Schweigen, in: ders., *Nicht nur zur Weihnachtszeit, Satiren*, München 1966, S. 87-112.

¹³¹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 17; s. auch: I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* = WW (Weischedel) IX, Darmstadt 1971, S. 303f.

¹³² G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 18. Nur zwei Beispiele seien genannt: E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik I*, Zürich 1946, S. 214, meint, dass die Trinitätslehre nur „eine theologische Schutzlehre für das biblisch-kirchliche Glaubenszentrum“ sei; „das seit dem 5. und 6. Jahrhundert von der Kirche verkündete und liturgisch wirksam gemachte Trinitätsmysterium ist ein Pseudomysterium, das aus einer Abirring der theologischen Reflexion von der ihr vorgezeichneten biblischen Linie, nicht aber aus der biblischen

Bei einer solchen Auffassung entstehen einige Probleme bezüglich der Gotteslehre und auch in der Wahrnehmung des Menschen und seiner Berufung. Man übersieht die Stärke der Beziehung in den zwischenmenschlichen Relationen und konzentriert sich vorwiegend auf die funktionale Seite des menschlichen Zusammenlebens. Damit wird das Schönste aus dem Leben ausgegrenzt. Man verkennt den Wert der Beziehung und trägt gleichzeitig zur Atomisierung bei. Bei der Vereinfachung des Gottesbildes unterschätzt man die Wichtigkeit desselben für die Gestaltung des menschlichen inneren und äußeren Lebens. Unbestritten sind natürlich die Vorteile im Prozess des interreligiösen Dialogs. Leider aber sind diese nur kurzfristig und nicht wirklich.

„Das galt besonders für die Theologen, die ihre Reflexionen betont im Dialog mit nichtchristlichen Weltdeutungen entfalteten... . Für diesen Dialog schien gerade die Trinitätslehre eher ein Hindernis darzustellen. ... Auch hier herrschte mithin die Überzeugung von einer letzten Irrelevanz dieser Glaubenslehre“¹³³. Hier ist zu bemerken, dass das Bemühen um Einheit manchmal in eine falsche Richtung führen kann. Man glaubt, dass durch Tilgung der Unterschiede Einheit hergestellt werde. Leider ist diese Einheit illusionär und führt zum Totalitarismus. Gerade in der Bewahrung der Unterschiede und der individuellen Besonderheiten liegt das Potential für eine langfristige Einheit. Es erfordert gegenseitigen Respekt und die Möglichkeit der freien Entscheidung. Wirkliche Einheit ist nur dort möglich, wo die Freiheit des Geistes herrscht. Sonst wäre die Einheit nur aufgezwungen, und gleichzeitig käme es zu einem Verlust der eigenen Identität. Eine solche Einheit bedeutet aber nur Uniformität ohne Herz.

2.2.1.2 *Communio*

Greshake bemerkt, dass seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der Stellung der Trinitätslehre ein Wandel eingetreten ist. Gemeinschaft (*communio*) wurde zum Leitwort und dieses wiederum wurde zur Leitlinie für den späteren Gedankengang und die Forschung. Je mehr man sich damit beschäftigt, desto näher kommt man zum Ursprung und zur Quelle dieses Phänomens. Und alle Pfade der *communio* führen dem christlichen Denken nach zu Gott, der in sich Gemeinschaft ist und als solcher ein Urbild jeder Gemeinschaft. Dadurch dass Gott in sich Gemeinschaft hat und zugleich Gemeinschaft ist, macht Er alle eventuellen Gemeinschaften in der Schöpfung erst möglich. Noch mehr: Greshake erkennt, dass Gott

Lehre selbst entsprang“ (S. 230). Und noch 1974 charakterisiert E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*, Freiburg i. Br. 1974, S. 593, die Trinitätslehre als eine „Theologie dritten Grades“; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 18.

¹³³ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 18.

nicht nur eine Möglichkeit für jede Gemeinschaft ist, sondern dass Er selbst die Gemeinschaft mit den Menschen und der Schöpfung möchte.¹³⁴

„Gott ist der, der mit seiner Schöpfung radikale Gemeinschaft eingeht und die Menschen zur Gemeinschaft mit sich und untereinander zusammenführen will. Dieses Bild eines ‚gemeinschaftlichen Gottes‘ entspricht zugleich dem Verlangen des heutigen Menschen nach Einheit, Ganzheit und Vernetzung.“¹³⁵

Diese Aussage ist aktuell, besonders wenn wir uns die heutigen Vernetzungsmöglichkeiten vor Augen führen. Vor allem das Internet wurde zu einem Imperium von Kommunikation, Vernetzung, Einheit und Ganzheit. Über die Qualität dieser virtuellen Kommunikation möchte ich nicht polemisieren; natürlich ist sie nicht vollkommen, sie hat ihre Schwächen und Risiken. Dennoch sehe ich ein riesiges Potential und viele positive Möglichkeiten auf diesem Feld.

Es wurde aufs Neue richtig erkannt, dass die Trinitätstheologie lebensnahe ist. Es ist nicht nur eine Lehre, sondern eine Realität, nach der die ganze Schöpfung entstand und von ihr durchdrungen ist. Was das christliche Leben betrifft, so fasst *Eberhard Jüngel* die neuen Ansätze in der Trinitätstheologie zusammen: „Der Glaube an den dreieinen Gott müsste die ganze christliche Existenz kennzeichnen, müsste im christlichen Gottesdienst, in der christlichen Frömmigkeit, in der christlichen Sittlichkeit und ebenso in der die christliche Wahrheit verantwortenden Theologie durchgehend bestimmend sein“.¹³⁶ Man verabschiedet sich langsam von der skeptischen Äußerung, dass das trinitarische Gottesbild nicht in eine lebendige und praktische Glaubenserfahrung übersetzbar sei.

Im folgenden Teil werden jene Fragen gestellt, mit denen sich das Buch auseinandersetzt und wodurch auch die Problematik entsteht.

2.2.2 Zielsetzung der Studie

Greshake ist es ein Anliegen, eine neue Studie über die Trinität zu verfassen, und zwar in einer Weise, in der die vorhin dargelegte Situation berücksichtigt und die Realitätsbezogenheit des Trinitätsglaubens so gut als möglich beleuchtet wird. Das Ziel der Arbeit betrifft unmittelbar die Erfahrung: „Die Studie möchte die Relevanz, d.h. die

¹³⁴ Ders., ebd., S. 18-22.

¹³⁵ Ders., ebd., S. 18.

¹³⁶ Ders., ebd., S. 19, s. auch: E. JÜNGEL, *Entsprechungen*, München 1980, S. 265f. – Ganz ähnlich nannte auch Papst Johannes Paul II., in seiner Rede am 18.11.1980 die „Konzentration auf den dreifaltigen Gott als Ursprung und bleibenden Grund unseres Lebens und der ganzen Welt die vordringlichste Aufgabe der heutigen Theologie“: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles*, Nr. 25, Bonn 1980, S. 169 (Hervorhbg. von G. G.), zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 19.

theoretische Bedeutung und praktische Konsequenz, man könnte auch sagen: die Leuchtkraft des Glaubens herausstellen, die sich für das christliche Glaubensverständnis und für die vielfältigsten Wirklichkeitsbereiche ergeben, wenn und wo man damit Ernst macht, dass der christliche Glaube nicht ‚irgendwie‘ an Gott glaubt, sondern dass er an einen dreipersönlichen Gott glaubt. Das scheinbar – aber wirklich nur scheinbar! - Abstrakte, so Ferne und Lebensfremde wie der Blick auf Leben und Wirken des dreifaltigen Gottes als solchen soll gerade als das Allerkonkreteste und das die Wirklichkeit am meisten und besten Treffende verdeutlicht werden.“¹³⁷ Die Studie möchte zeigen, dass die Trinität nicht nur Gegenstand von Bekenntnis und Lobpreis ist, sondern auch der Schlüssel zum Verstehen der ganzen Wirklichkeit. Es geht um eine Gesamtsicht der Wirklichkeit aus trinitätstheologischer Perspektive.¹³⁸ Ich würde sagen, es ist ein ziemlich mutiges Unternehmen, weil es bis zu den allgemeinen Prinzipien, nach denen die ganze Welt und der Kosmos „funktionieren“, vordringen will. Dieses Ziel haben auch Physik und Mathematik, wenngleich von einem anderen Blickwinkel aus. Ihnen ist es noch nicht gelungen, die alles erklärende Theorie aufzustellen. Daher, meine ich, wird dies auch für Greshake nicht so leicht sein, und es bleibt bezüglich der Erklärbarkeit der Welt durch die Trinitätsformel lediglich bei einigen Annäherungen. Trotzdem sollten wir zufrieden sein, weil das Wichtigste nicht die Erkenntnis ist, sondern die Liebe, die wir zum Erkannten haben. Und in der vorliegenden Studie gibt es wirklich Möglichkeiten genug, Gott besser kennen zu lernen und dadurch Ihn und die Welt umso mehr zu lieben.

2.2.3 Struktur und kurze Darstellung des Werkes

Was Greshakes Studie betrifft, so ist diese in drei Teile gegliedert. Jeder hat ein eigenes Ziel und eine eigene Problemstellung. Dennoch hängen sie zusammen und erhellen einander.

2.2.3.1 Erster Teil

Im ersten Teil wurde der Trinitätsbegriff entsprechend erarbeitet. Er gleicht dem herkömmlichen Trinitätstraktat. Zu erwähnen ist die Entwicklung des trinitarischen Glaubens. Weiters versucht Greshake das Problem der Einheit und Vielheit zu lösen, vor allem, wenn man diese mit dem menschlichen Denken entsprechend zusammenlegen möchte. Das Entscheidende ist dabei das Personverständnis, das zugleich der Hauptgegenstand des ersten Teils ist. Es wird dargelegt, wie man „Person“ in der Frühen Kirche, im Mittelalter und in der

¹³⁷ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 23.

¹³⁸ Vgl. ders., ebd., S. 24-25.

Neuzeit verstanden hat bzw. versteht. Durch einzelne hervorragende Persönlichkeiten der Geschichte und dank ihrer Ausführungen wird man in das Personverständnis der einzelnen Jahrhunderte eingeweiht. Dieses wird dann in Zusammenhang mit dem trinitarischen Glauben und den innergöttlichen Relationen der Drei göttlichen Personen gebracht. Am Ende des ersten Teils stößt man auf *communio* als Wort und Phänomen, als Vermittlung und Beinhaltung von Einheit und Vielfalt zugleich.¹³⁹

2.2.3.2 Zweiter Teil

Im zweiten Teil geht es dem Autor darum, die Bedeutung des Glaubens an den dreieinen Gott in der Gesamtheit des christlichen Glaubens herauszustellen. Es sollte nicht überraschen, dass die Trinität der Quellpunkt eines ganzen theologischen wissenschaftlichen Systems ist. Würde man sie aus diesem System herausnehmen, würde das gesamte Gebäude der Theologie in sich zusammenfallen. Die inneren Zusammenhänge des Glaubens, die Fragen, aber auch die Aporien sollen im Blick auf den trinitarischen Gott offengelegt und beleuchtet werden. Das Auffallende am zweiten Teil ist die Heilsgeschichte im Licht des trinitarischen Glaubens – ausgehend von der Schöpfung der Welt und des Menschen aus Liebe und auf die Liebe hin, über den Sündenfall und das Erlösungsgeschehen bis hin zur Kirche als Bild der Trinität. Die gesamte Geschichte und Schöpfung kommt aus dem Dreifaltigen Gott und ist auf ihn ausgerichtet. Mehr noch: der ganze „Kosmoswurf“ ist trinitarisch, und alles ist aus diesem trinitarischen „Wurf“ gewoben¹⁴⁰ – die Welt, der Mensch und auch die Kirche. Greshake erklärt, warum das Werk der Erlösung geschah. Die Menschen sollten die *Communio* des trinitarischen Gottes auf angemessene Weise abbilden und die Befähigung erlangen, in das Leben des communialen Gottes einzugehen. Das Drama aber ist, dass der Mensch in Wirklichkeit der Vereinzelung und dem gegenseitigen rücksichtslosen Sich-durchsetzen-Wollen ohne Versöhnungsbereitschaft verfällt. Erlösung geschieht somit in der Wiederherstellung der wahren *Communio*. Greshake sieht in der Kirche die ursprünglich gewollte und nun durch das Erlösungshandeln des dreieinigen Gottes neu und endgültig erwirkte Gemeinschaft.¹⁴¹

¹³⁹ Vgl. ders., ebd., S. 45-216.

¹⁴⁰ Vgl. ders., ebd., S. 227, dazu noch: „Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig ..., um über die Schöpfung richtig zu denken“, bemerkt Thomas von Aquin kurz und bündig (STh I, 32, 1 ad 3); zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 227.

¹⁴¹ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 23-24, 217-438.

2.2.3.3 Dritter Teil

Im dritten Teil fragt Greshake: „Was gibt der Glaube an den dreifaltigen Gott gewissermaßen ‚her‘, um Probleme des Menschen- und Weltverständnisses zu beleuchten und in der Wirklichkeit Orientierung zu finden? ... Was bedeutet es für das Selbstverständnis und für die Selbstfindung des Menschen, dass der wahre Gott der dreipersönliche ist? Welche Konsequenzen hat es für die Grundgestalt menschlicher Vergesellschaftung, wenn die gesellschaftsbegründende Sinndimension absoluter Geltung (Peter Berger) selbst ‚Communio‘ ist? ... Was bringt die Trinitätslehre für den Dialog mit dem Atheismus und den nichtchristlichen Weltreligionen? ... Es geht darum, das Bekenntnis zum trinitarischen Gott auf die christliche Glaubenserfahrung und auf menschliche Erfahrung zu beziehen ...“¹⁴²

Selbst die menschliche Gesellschaft als solche zeichnet sich durch viele Unterschiedlichkeiten aus. Man denke nur an die Vielheit der Nationen und Religionen. Trotz solcher riesigen Unterschiede bemühen sich die Menschen um ein friedliches Zusammenleben. Man sucht Wege, um das Ziel – den Frieden – zu erreichen. Auffällig sind die Analogien zwischen Vielheit und Einheit in der Welt und der Gesellschaft und zwischen Vielheit und Einheit in der heiligen Dreifaltigkeit. Greshake verweist darauf im dritten Teil und sucht in der Dreifaltigkeit neue Inspirationen für ein gelungenes Leben in der Welt, ohne die Unterschiedlichkeiten tilgen zu müssen.¹⁴³

2.2.4 Methodisches und Hermeneutisches

Als methodologischer Anfang gilt der in der kirchlichen Tradition überlieferte Glaube, dass Gott in sich selbst dreifaltig, d.h. Vater, Sohn und Hl. Geist ist. Für Greshake ist dies zunächst die Grundvoraussetzung. In weiterer Folge verbindet er Erfahrung, Offenbarung und den daraus resultierenden Glauben. Die Verbindung zwischen diesen ist tief, weil der Glaube nicht nur durch die Offenbarung bedingt ist, sondern vor allem durch die Erfahrung. Der Glaube bewährt sich in der Erfahrung, er findet hier letztlich sogar seine Vollendung.¹⁴⁴ „Würde man dies leugnen, so hätte dies einen unvermittelten Bruch zwischen (vorgläubiger) Erfahrung und Glaube zur Folge.“¹⁴⁵

¹⁴² Ders., ebd., S. 24.

¹⁴³ Vgl. ders., ebd., S. 439-557.

¹⁴⁴ Vgl. ders., ebd., S. 28-31.

¹⁴⁵ Ders., ebd., S. 30.

In der Erfahrung mit der Welt, mit den Mitmenschen und mit uns selbst begegnen uns ganz widersprüchliche Wirklichkeiten. Um die Welt und sich selbst besser zu verstehen, wäre es wünschenswert, wenn wir die so unterschiedlichen Erfahrungen einigermaßen in die Ganzheit integrieren könnten.¹⁴⁶ „Konkret auf die Trinitätslehre gewendet, bedeutet dies, dass auch sie darauf hin befragt werden kann (und soll), ob und wie sie Wirklichkeit erschließt, ob und wie sie eine neue ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘ bringt, ob und welche Konsequenzen sie für das Umgehen mit Mensch und Welt mit sich bringt.“¹⁴⁷

2.2.4.1 Trinitätsglaube und Erfahrung

Greshake fragt nicht nur nach der Beziehung zwischen Glauben und Erfahrung, sondern nach der Beziehung zwischen dem dreifaltigen Gott und der Erfahrung. Gibt es in der Schöpfung unübersehbare Spuren des dreifaltigen Gottes? Gibt es Wirklichkeiten, die unseren Glauben an die Trinität bezeugen? Diese Fragen löst er nicht allein, sondern blickt wiederum in die Geschichte zurück. *Origenes* betont die unterschiedlichen Wirkbereiche der drei göttlichen Personen in der Schöpfung. *Athanasius* und die Kappadozier betonen eher deren Wirkeinheit, die keinen Rückschluss auf das innergöttliche Leben gestattet.¹⁴⁸ *Augustinus* unterscheidet zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden. Nur wer an den trinitarischen Gott glaubt, entdeckt die Spuren der Trinität in der Schöpfungswirklichkeit. Weiters ist bemerkenswert, dass – selbst wenn man solche Spuren entdeckt – diese keinerlei argumentativen Rückschluss erlauben.¹⁴⁹ „So bleibt der trinitarische Gott im eigentlichen Sinn ‚jenseits‘ unserer Erfahrungswelt und ist als solcher nur im Glauben, der sich auf die heilsgeschichtliche Offenbarung stützt, zu erfassen. Diese augustiniische Position wurde in der folgenden Zeit weiter expliziert, reflektiert und in der Formulierung von Prinzipien wie z. B. ‚Opera trinitatis ad extra sunt indivisa‘ zum Allgemeingut der scholastischen Theologie.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ Dazu noch Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 29: Dabei soll keineswegs verkannt werden, dass unter den Bedingungen der (faktisch sündigen) Geschichte der Horizont des Glaubens dem Menschen nicht einfach als ein auf den ersten Blick stimmiges, harmonisch-harmonisierendes Integrationsgebilde erscheint, sondern immer auch als etwas „Fremdes“ und „Befremdliches“, das zu einem Blick- und Perspektivenwechsel provoziert, das – in der Sprache der Heiligen Schrift – zur ständigen Umkehr auffordert und die undurchschaubare Transzendenz des Deus semper maior spüren lässt. Und dennoch bleibt wahr, dass der Mensch in der Annahme des christlichen Glaubens einen integrierenden Erfahrungshorizont empfängt, der ihn seine „vorchristliche“ Erfahrung in einem neuen Licht sehen lässt.

¹⁴⁷ Ders., ebd., S. 31.

¹⁴⁸ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, S. 15-23; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 33.

¹⁴⁹ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 32-33; s. auch: *De Trin.* VI, 10, 12 (= BA 15, 498f).

¹⁵⁰ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 33; s. Auch W. SIMONIS, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern*, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt 1972, S. 117f.

Auf der anderen Seite bleibt immer die Überzeugung von „Spuren der Trinität“ in der Schöpfung. Diese Position wird von den Franziskanertheologen (Bonaventura, Robert Grossetest) vertreten, teilweise auch von Thomas¹⁵¹, und in den Anfängen der reformatorischen Theologie sagt z. B. Luther: „In allen Creaturen ist und siehet man Anzeigung der heiligen Dreifaltigkeit. Erstlich das Wesen bedeutet die Allmacht Gottes des Vaters; zum andern die Gestalt und Form zeigt an die Weisheit des Sohnes, und zum dritten der Nutz und Kraft ist das Zeichen des Heiligen Geistes; dass also Gott gegenwärtig ist, in allen Creaturen, auch im geringsten Blättlin und Mohnkörnlin.“¹⁵²

2.2.4.2 *Natürlich und übernatürlich*

„Erst in der Neuzeit“, so schreibt Greshake, „verliert die Überzeugung, dass die Trinität in und aus der Schöpfungswirklichkeit erkennbar ist, mehr und mehr an Gewicht.“¹⁵³ Die traditionelle katholische Lehre bemühte sich darum, zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung einen klaren Unterschied herauszustreichen. Der Trinitätsglaube hatte demgemäß seinen Ort in der übernatürlichen Ordnung und war damit aus dem natürlichen Erfahrungsgebiet ausgeschlossen.¹⁵⁴ Greshake ist gegen eine solche Teilung zwischen rein natürlicher und rein übernatürlicher Ordnung. „Das, was Schöpfung ist und heißt, ist faktisch immer schon jene Welt, die aus freier Liebe im Sohn begründet und auf den Sohn und dessen ‚Pleroma‘ (Fülle) hin erschaffen wurde, jene Welt also, in der der Mensch zum Leben mit dem dreifaltigen Gott berufen ist.“¹⁵⁵ Wenn man diesen Gedanken weiterentwickelt, so zeigt sich, dass die Welt einen übernatürlichen Ursprung hat und daher nicht rein natürlich sein kann. Dies umso mehr, wenn sie auch ein Ziel hat, das wiederum nicht rein natürlich ist. Wenn die Welt nicht aus sich selbst stammt und nicht auf sich selbst ausgerichtet ist, sondern aus Gott stammt und auf Ihn ausgerichtet ist, dann steht sie mit Gott in einer Verbindung, und zwar so, dass die Welt durch Gott bedingt ist, nicht aber Gott durch die Welt. Die menschliche Vernunft bleibt dabei nicht ausgenommen. Auch sie ist zutiefst geprägt durch

¹⁵¹ Auch Thomas spricht von „Spuren der Trinität“: vgl. STh I, 45, 7: „In omnibus creaturis invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam“. – Das bedeutet, dass die glaubende Vernunft bei der Suche nach intellektueller Rechtfertigung nicht völlig lichtlos und einem widervernünftigen Fideismus ausgeliefert ist. Zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 34.

¹⁵² G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 35; s. auch WA T I, 395f.

¹⁵³ Ders., ebd., S. 35.

¹⁵⁴ Vgl. ebd.

¹⁵⁵ Ders., ebd., S. 37.

das Wirken des dreieinigen Gottes.¹⁵⁶ Das bringt zum Ausdruck, dass zwischen Trinitätsglauben und Wirklichkeitserfahrung kein Abgrund, sondern ein Zuordnungs-, ein Integrationsverhältnis besteht. Der ausdrückliche trinitarische Glaube setzt eine trinitarische Vernunft-„Grammatik“ voraus.¹⁵⁷ Greshake präsentiert eine kleine Bilanz des bisher Gesagten. Er verweist darauf, dass es in der Vergangenheit der Theologiegeschichte wie auch heute die Auffassung gibt, „dass die trinitarische Selbsterschließung Gottes eine exklusive Größe des Glaubens ist, die in der intimen Gnadenbeziehung zwischen Glaubendem und Gott verbleibt, ohne Konsequenzen für das ‚natürliche‘ Verstehen des Menschen und der übrigen Wirklichkeit. Die Schöpfung wurde demnach gewissermaßen als indifferent gegenüber dem innersten Sein Gottes gesehen, gleich, ob dieser nun ein-, drei-, oder zehnpersonal ist. Das aber führte geradezu zwangsläufig zur Irrelevanz des trinitarischen Glaubens.“¹⁵⁸ Greshake scheint ein Vertreter der „Spuren der Trinität in der Welt“ zu sein. Er wendet sich *Balthasar* zu, der für die Abbildlichkeit des Trinitarischen in der Welt plädiert.¹⁵⁹ Er möchte mit dieser Studie zeigen, dass die Erfahrungen des Menschen mit Gott immer schon (auch in der vorchristlichen Geschichte) Erfahrungen mit dem *trinitarischen* Gott waren, obwohl der Mensch sich dessen nicht explizit bewusst war.

2.2.4.3 Hermeneutik nach Greshake

Greshake sucht, wie oben erwähnt, nach dem Prinzip des geschaffenen Seins. Dieses glaubt er, im Dreifaltigen Gott, der *Communio* (inter)personaler Liebe, zu finden. Dieses Prinzip (*Communio* (inter)personaler Liebe) ist nach Greshake allem geschaffenen Sein und Werden zutiefst eingeschrieben. Er stellt sich die Aufgabe einer trinitarischen Ontologie, Kosmologie, Anthropologie und Soziologie sowie einer trinitarischen Hermeneutik des Alten Testaments und der außerbiblischen Religionsgeschichte. Er möchte damit die „Spuren der Trinität“ als Grundstrukturen und Urdynamismen des Geschaffenen aufdecken. Dabei übersieht er aber

¹⁵⁶ „Die Trinität ist die Idee aller Ideen (Samuel Taylor Coleridge), in gewisser Weise ist sie der Schlüssel für alles Denken und zugleich für alle Wirklichkeit... Was wir aus der Offenbarung erfahren, kann in seiner Entsprechung zu den Strukturen der allgemeinen menschlichen Rationalität aufgewiesen werden.“ In: C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, Edinburgh 1991, S. 211; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 39.

¹⁵⁷ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 39-40.

¹⁵⁸ Ders., ebd., S. 40; dazu noch Schmaus: „Man könnte in dieser Vorstellung von der Versuchung bedroht werden, die Trinität aus dem Glaubensleben weitgehend auszuschalten, ohne dass dabei dem Glaubensvollzug selbst ein Verlust geschehe.“ In: M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, Bd. II, St. Ottilien 1979, S. 211 f.; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 40.

¹⁵⁹ Es muss „im weltlichen Bereich eine Abbildlichkeit des Trinitarischen geben, an die der sich auslegende Logos zu seinem Selbstausdruck wird anknüpfen können und müssen.“ In: H. U. von BALTHASAR, *Theologik* Bd. II, Einsiedeln 1985-1987, S. 33; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 41.

nicht, dass die volle Manifestation der Trinitätsoffenbarung erst im Neuen Testament stattfindet.¹⁶⁰ „Es soll sich ‚die Analogia Trinitatis‘ als ein hermeneutischer Schlüssel für ein besseres rationales Verständnis der empirischen Welt aus dem Glauben und des Glaubens aus der Erfahrung der Welt erweisen.“¹⁶¹

2.3 Das „trinitarische Drama“

In diesem Kapitel¹⁶² versucht Greshake den Kern der Sünde zu entlarven. In Berücksichtigung des Prinzips der *Communio* bedeutet Sünde gerade das Gegenteil, nämlich die Verweigerung von *Communio*; weil sie sich gegen das tiefgreifende und aufbauende Prinzip des Alls richtet, wirkt sie destruiierend. Man entzieht sich selbst den Boden unter den Füßen. Dieser destruiierende Prozess hat aus sich selbst keine Bremskraft und bedarf daher der Hilfe von außen. Dies geschieht im Erlösungsgeschehen durch Jesus Christus. Dieses Erlösungsgeschehen ist die helfende Hand, die angeboten wurde. Es steht einem frei, sie anzunehmen oder abzulehnen. Bedeutend in diesem Kapitel ist die Teilhabe am Erlösungsgeschehen seitens des Menschen. Das geschieht durch das Tun nach dem Beispiel Jesu Christi und durch das innerliche Wollen, bewirkt durch den Heiligen Geist.

2.3.1 Die Sünde – die Verweigerung von *Communio*

2.3.1.1 Die Wirklichkeit der Sünde

„Cor incurvatum in seipsum“¹⁶³ (das in sich gekrümmte Herz): Von diesem kurzen Ausspruch geht Greshake aus und reflektiert die Folgen dieses Verhaltens. Weil der Mensch zum Leben mit dem trinitarischen Gott berufen ist, der die sich selbst verschenkende *Communio* ist und den Menschen zur *Communio* einlädt, bedeutet Sünde das Gegenteil dieser *Communio*. Das göttliche Leben ist ein Mysterium des Lebens und der Fülle der Liebe und des Glücks. Was das Gegen-Mysterium bedeutet, so bedarf es dazu keiner langen Überlegungen. Greshake schreibt, dass das Gegen-Mysterium die Sünde ist, ihrem Wesen nach ein Sich-auf-sich-selbst-Zentrieren und Sich-selbst-Isolieren. Eine solche Tendenz ist

¹⁶⁰ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 42-43.

¹⁶¹ Ders., ebd., S. 43, s. auch: H. BECK, *Analogia Trinitatis*, in: SJPh 25 (1980) S. 99.

¹⁶² Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 326-375.

¹⁶³ Vgl. ders., ebd., S. 326-329.

verbunden mit der Verweigerung der *Communio* mit Gott und den Mitgeschöpfen. Auf diese Weise reißt sich der Mensch in seinen tiefsten Schichten von der Umgebung los. In der Extremform will der Sünder nur sich selbst und sucht auch das Ziel und Zentrum in sich selbst. Die anderen und Gott sind für ihn insofern wichtig, als sie diesem Ziel dienen. Damit werden sie instrumentalisiert und falls sie seiner Ansicht nach sein Begehren hindern, sind sie seine Feinde. Greshake registriert treffenderweise die Bemerkung Pannenberg's, dass der von Gott den Menschen geschenkte Selbststand faktisch in die Verselbständigung gegenüber Gott pervertiert wird.¹⁶⁴ Diese Äußerung, glaube ich, ist sehr wertvoll, weil sie den Selbststand und die Individualität des Menschen auffängt, ohne die wahre *Communio* nicht denkbar ist. Jene Dimension sollte jedoch nicht als Ziel betrachtet werden. Falls sie zum Ziel wird, verfehlt man gerade das richtige Ziel. Dieses Verhalten bleibt nicht ohne Konsequenzen. Greshake nennt als Erstes die Angst. Angst ist verbunden mit Unsicherheit. Der Mensch kann sich nicht selbst Sicherheit gewähren, er ist ständig in Angst, weil ihm jederzeit die Vergänglichkeit seiner Existenz droht. Als Zweites nennt Greshake die Sinnlosigkeit, die zugleich mit dem Tod verbunden ist. Der Sünder richtet alle Sehnsüchte und Bemühungen auf sich selbst. Diese „Investition“ endet mit dem Tod. Dabei entsteht das Gefühl der Sinnlosigkeit, der Leere und der unüberwindbaren Grenze, die so schmerzhaft drückt und weitere Möglichkeiten radikal abschneidet. „Weil der Sünder darauf aus ist, sich selbst Leben zu verschaffen, stellt er, wie verhext, exklusiv das eigene Ich in den Mittelpunkt seiner Existenz. Er krümmt gleichsam sein Herz in sich zusammen, er verschließt und erstickt es.“¹⁶⁵ Greshake beschreibt die schlimmsten Folgen in voller Härte. Wer nur um sich kreist, wird ersticken. Ich erlaube mir dazu einen kurzen Kommentar: Eine wirkliche Beziehung zu Gott und zu den Menschen stellt das Atmen dar. Ein Verweigern der wahren Beziehung heißt, den Atem in den eigenen Lungen zu behalten. Lange kann man das nicht aushalten. Entweder man atmet wieder oder man erstickt (sich). In die Beziehung einzutreten bedeutet, sich auf Gott und die Menschen einzulassen. Das erfordert Vertrauen und ebenso ein Sich-selbst-aus-der-Hand-Geben. In dieser Weise disponiert sich der Mensch für den Empfang des Lebens aus der Relation mit Gott und den Menschen. Er ist nicht mehr selbst Quelle und Ziel des Lebens, sondern die Beziehung, vor allem mit Gott, ist die Quelle und das Ziel seines Lebens. Das alles geschieht nach dem Vorbild der Trinität, wo jede der göttlichen Personen ihr Leben in und aus der Beziehung zu den anderen empfängt. Weiters merkt Greshake an, dass das Haupthindernis für

¹⁶⁴ Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I, S. 454; vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 326.

¹⁶⁵ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 326-327.

eine wahre Beziehung das Misstrauen ist. Misstrauen ist eine Folge von Angst, dass der Mensch zu kurz kommt. „Er argwöhnt, dass Gott sein Rivale ist, der ihn und seinen Lebensdurst einschränkt. Aus der ängstlichen Sorge, nicht alles zu erhalten, ‚ein unersetzliches Stück Selbstverwirklichung für ewig ungenutzt zu lassen‘, kündigt er das Vertrauen und damit die Beziehung zu Gott. Und all das, weil er lieber Sicherheit in sich selbst sucht, statt sich in das Geben und Empfangen des communialen Beziehungsnetzes hineinfallen zu lassen.“¹⁶⁶ Ich würde hier ergänzen, dass der Mensch sich selbst und alles unter Kontrolle haben will, und sofern dies möglich ist, möchte er die Dinge auch selber bestimmen. Bis zu einem gewissen Grad ist das erwünscht und sogar notwendig. Wenn aber bestimmte Grenzen überschritten werden, wirkt sich das schädlich aus. Sobald er auf einen freien Menschen oder auf Gott trifft, kann er nicht mehr alles kontrollieren und bestimmen. Auch im eigenen Leben ist das nicht möglich. Nicht einmal seinen Geburtstag, die Farbe seiner Augen, seine Körpergröße oder seine Intelligenz kann er bestimmen. Die Sehnsucht, alles zu kontrollieren und zu bestimmen, überschreitet die menschlichen Möglichkeiten. Der Mensch lädt sich zu viel auf seine Schultern und diese Verantwortung kann er nicht tragen. Vor allem nicht, wenn ihm die Dinge „aus der Hand gleiten“. Die Tatsache und die Empfindung, dass es noch jemanden gibt, der „Alles“ und auch mich selbst hält, und zwar nicht deshalb, weil er mich einschränken oder manipulieren will, sondern, weil er mich schützen, mir helfen und mich beschenken will, wirkt befreiend. Und man schont seine Nerven. Gott gab den Menschen bestimmte Kompetenzen. Falls sie diese Kompetenzen überschreiten oder ungenutzt lassen, pervertieren sie sich selbst. Mit der Verkehrung des Menschenbildes geht die Pervertierung des Gottesbildes Hand in Hand. Je verzerrter das Menschenbild ist, desto verstellter ist auch das Gottesbild. Der Mensch, der in sich selbst gekrümmt ist, will sich selbst auch Glück und Selbstverwirklichung, Befriedigung und Identität verschaffen. Doch lassen sich diese nicht finden, weil er darauf angelegt und dazu berufen ist, nur in der Beziehung zu Gott und zur Mitkreatur das wahre Leben zu finden und die eigene Identität zu entdecken. Sünde bedeutet immer einen Anschlag auf das eigene Leben. Greshake sieht den Ursprung der Sünde in der Lüge. Was endlich und sterblich ist, wird in der Sünde zum Unendlichen und Ewigen ernannt. Die tiefen und unendlichen Wünsche des menschlichen Herzens wird man dabei mit dem Endlichen zu befriedigen suchen. Das ist aber nie möglich. Greshake bestätigt eine gewisse Hinordnung des

¹⁶⁶ Ders., ebd., S. 327; dazu noch ders.: *Superbia und concupiscentia, die beide sind Zeichen jeder Eigenmacht, die das eigene selbstbezogene Ich und nicht das Liebesgeschehen der Communio zum Prinzip der Wirklichkeit machen. Monarchisch- beziehungslos.*

menschlichen Herzens. Falls man sie ignoriert, zerstört man das eigene Glück und die Lebensmöglichkeiten. So schreibt er: „Denn lieben kann man mit ganzem Herzen, sündigen nicht, da die Sünde immer ein Zwiespalt ist.“¹⁶⁷ Es ist eine Dissonanz im Herzen, die unruhig macht und ein Zwiespalt, der bluten lässt. Ein solches Bluten kann bis zum Ausbluten führen. Ausbluten führt zum Tod. Die Sünde zerstört, wie schon erwähnt, die eigenen Lebensmöglichkeiten und Hoffnungen, wodurch man in Sinn- und Hoffnungslosigkeit, in Leere und Nichtigkeit versinkt, was im Sinn der Heiligen Schrift den Tod bedeutet. „Der Sünder, der „sich selbst lebt“ (vgl. 2 Kor 5,15) und sein Leben nicht als Gabe und Aufgabe von Gott her empfangen will, ist sich selbst und seinen eigenen Möglichkeiten überlassen, die sich von ihrem Ende, dem leiblichen Tod her, als nichtige Möglichkeiten erweisen. Das Leben, das meint, über sich selbst verfügen zu können, verläuft ins Leere.“¹⁶⁸

Nachdem Greshake die „Auf-sich-Bezogenheit“ des Sünders und die Folgen dieser Verhältnisse vorwiegend individuell ausgestaltet hat, wendet er sich nunmehr der zwischenmenschlichen und sozialen Wirkung der Sünde zu. Er betont, dass die Sünde keine Privatangelegenheit des Einzelnen ist und beruft sich dabei auf die Vernetzung aller Wirklichkeit im Guten wie im Schlechten. Es gibt keine Sünde, auch nicht die kleinste, die sich nicht auf die Ganzheit der Welt auswirken würde. Mit jeder Sünde wird das wahre Gesicht der Welt und der ganzen Schöpfung mehr oder weniger geschädigt. Greshake hebt auch den Zusammenhang zwischen der Sünde und der mitmenschlichen Gemeinschaft sowie zwischen der Sünde und Gott hervor. Jede Sünde gegen die Schöpfung ist zugleich eine Sünde gegen Gott selbst und umgekehrt. Jede Sünde, mag sie auch verborgen sein, verleibt sich zwangsläufig auf irgendeine Weise im Menschen – in seinem sozialen Verhalten. Das Zusammenleben der Menschen wird von ihr mit betroffen. Ganz konkret nennt Greshake einzelne Fehlverhalten in zwischenmenschlichen Relationen, die anfangs üblicherweise unsichtbar im Herzen entstehen, später langsam hervortreten und am Ende augenfällig werden. Es sind dies: Verleumdung, Verrat, Untreue, Intrigen, Ausbeutung, Konkurrenzkämpfe, das Sich-Durchboxen auf Kosten anderer. Durch Häufung oder Zuspitzung solcher negativer Verhältnisse und Institutionen wird das menschliche Zusammenleben vergiftet, ja tödlich verwundet. Nicht zu vergleichen ist Gutes und Schlechtes, doch kann man in diesem Fall sagen: So wie das Gute verschiedene Gesichter hat und als ein Strom des lebendigen Wassers die verschiedensten Blumen wachsen lässt, so

¹⁶⁷ Ders., ebd., S. 328.

¹⁶⁸ Ders., ebd., S. 329.

erzeugt Sünde Dissoziationen aller Art, die destruiierend wirken.¹⁶⁹ Die Erbsünde¹⁷⁰ reicht bis zum Anfang der Menschheit und zur ersten Sünde zurück. Die erste Sünde hinterlässt Spuren in der Gesamtverfassung des Menschen. Jedes Denken und Handeln verbleibt als unauslöschliche Spur der menschlichen Potentialität des Handelns für die Zukunft. Hat der Mensch die Sünde einmal begangen, so bleibt diese Spur für allezeit in die menschliche Struktur und den Gefügebau eingeschrieben. Im Grunde erscheint mir die Erbsünde als eine „Erweiterung“ der freien Wahlmöglichkeiten des Menschen um solche Möglichkeiten, die zur Unfreiheit führen. Denn gerade diese scheinbar neuen Möglichkeiten führen zu einer Einschränkung der Wahlmöglichkeiten und vielleicht sogar zu der *einen* Möglichkeit, die gar keine Möglichkeit ist, weil sie eben nur *eine* ist und als solche als Voraussetzung zur Versklavung bezeichnet werden kann. Der Mensch, der Herr seiner Handlungen sein sollte, wird im schlimmsten Fall zum Sklaven derselben.

Kehren wir nun zu Greshake zurück. Seine Auffassung der Erbsünde verweist darauf, „dass die geschöpfliche Freiheit sich schon an ihrem historischen Ursprung zum Nein gegenüber ihrer communalen Wesensprägung neigte.“¹⁷¹ In das ursprüngliche Beziehungsgefüge des Menschseins, das für die *Communio* der Liebe disponiert war, treten jetzt Selbstbezogenheit und Vereinzelung als Beginn der Beziehungstörung ein. Diese Situation hat eine aufsteigende Tendenz. Jeder, der in die Welt hineingeboren wird, kommt in Verhältnisse, die von Sünde gekennzeichnet sind, und er selbst ist durch sie geprägt. Das Böse ist derart in der Welt und manifestiert sich in dem einen oder anderen Menschen in besonderer Deutlichkeit.¹⁷² Es ist nur eine Darstellung der inneren gesellschaftlichen Situation. Die unheile Situation der Erbsünde in der Welt wird deutlich erkennbar, wenn man sie durch das Erlösungsgeschehen und durch dessen positives Bild betrachtet. Schon Jesaja 7,15 schreibt: „Er wird Butter und Honig essen bis zu der Zeit, in der er versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen.“ „Von dieser faktischen Wiederherstellung (Erlösung) aus blickt der Glaubende auf

¹⁶⁹ Vgl. ders., ebd., S. 329-330.

¹⁷⁰ Die neuere Literatur zur Erbsünde ist Legion. Besonders wichtig: W. PANNENBERG, *SystTh. II*, S. 266-314. An Überblicksartikeln sind hilfreich: M. SEYBOLD, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, in: A. Ziegenaus u. a. (Hg.), *Veritati Catholicae*, FS L. Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, S. 265-280; S. WIEDENHOFER, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie*, in: *ThRv* 83 (1987) S. 353-370; ders., *Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie*, in: *IKaZ* 20 (1991) S. 315-328; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 330.

¹⁷¹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 330.

¹⁷² Vgl. W. PANNENBERG, *SystTh. II*, S. 273. – Deshalb ist, wie Pannenberg weiter ausführt, jeder Moralismus, „der entweder das Böse nur bei den andern sucht oder, durch nach innen gewendete Aggression, selbstzerstörerische Schuldgefühle produziert“, ausgeschlossen (274); zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 331.

die sog. Erbsünde als dunkle, dissoziierende Macht zurück, um in diesem Rückblick zu ermessen, was es heißt, erneut in das trinitarische Lebensgefüge aufgenommen zu sein.¹⁷³

2.3.1.2 Trinitarische Voraussetzungen und Folgen der Sünde

In diesem kurzen Abschnitt befasst sich Greshake mit dem Gedanken, wie Sünde überhaupt möglich ist, wo die ganze Schöpfung im Leben des dreieinigen Gottes ihren Ort hat und wie das Sündigen möglich ist, ohne gleich zu sterben. Darauf antwortet er mit *Hans Urs v. Balthasar*. Für diesen ist „die ‚Andersheit‘ von Vater und Sohn so groß, so ‚absolut‘, so ‚unendlich‘, sie reißt einen solch ungeheuren Abstand auf, dass innerhalb seiner alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind“¹⁷⁴. „Insofern der Sohn vom Vater ‚als das unendlich Andere seiner Selbst‘ gezeugt ist, entsteht eine Differenz, die ewige Voraussetzung und Überholung all dessen sein [kann], was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihr sein wird.“¹⁷⁵ An dieser Stelle möchte ich wieder meinen Kommentar anfügen. *Hans Urs v. Balthasar* sieht die Voraussetzung für jede Trennung, auch die sündhafte Trennung, in dem unendlichen Anderssein von Gott Vater und Sohn. Ich würde sagen, dass schon die kleinste Andersheit auch bereits unendlich ist, weil schon der kleinste Unterschied, z. B. zwischen zwei Blumen verschiedener Arten, so groß ist, dass man ihn nicht einfach übergehen kann. Unterschied bleibt Unterschied, falls er tatsächlich Unterschied ist. Er gibt den einzelnen Wesen ihre Identität. Den Unterschied zwischen den göttlichen Personen würde ich aber nicht als Voraussetzung bzw. Ermöglichung und schon gar nicht als Überbietung von sündhafter Trennung und Entfremdung sehen. Der Mensch, der sündigt, fällt meiner Meinung nach ins Nichts, obwohl er körperlich noch lebt – innerlich kann er schon tot sein. Geistig tot. Das bedeutet, dass man – wenn man Gott bewusst ablehnt, d. h. das Gute ablehnt – in den Bereich der Gottlosigkeit fällt. Obwohl Gott alles geschaffen hat, und, wie man sagt, allgegenwärtig ist, glaube ich, dass es der Ort ist, wo Gott unter bestimmten Umständen tatsächlich nicht ist. Diesen Ort nenne ich das menschliche Herz, das wollen oder nicht wollen kann. Ein heiliger Ort auch für Gott. Er hat ihn geschaffen, und Er (Gott) wird ihn nicht durchschreiten, wenn Ihn der Mensch nicht dazu einlädt, Ihn dort nicht will oder Ihn verbannt. Gewiss gibt es mehrere Arten der Anwesenheit Gottes. Auch die bloße Existenz ist eine bestimmte Stufe der

¹⁷³ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 331.

¹⁷⁴ H. U. V. BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III, Einsiedeln 1973-1983, S. 300; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 332.

¹⁷⁵ Ders., ebd., S. 302; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 332.

göttlichen Anwesenheit. Wenn ich dieses Phänomen nun klarer beschreiben möchte, so fehlen mir die Worte. Daher benutze ich ein Beispiel aus dem Film „Fluch der Karibik“. Dort gibt es eine Situation, in der ein Pirat sagt: „Ich bin weder lebendig noch bin ich tot. Ich kann nicht leben, ich kann nicht sterben. Ich kann essen, und immer bin ich hungrig, ich trinke und ständig bin ich durstig. Alles habe ich und ständig fühle ich die Leere.“¹⁷⁶ Von Gott die Existenz haben und Ihn doch ablehnen, das ist meiner Meinung nach eine sündhafte Trennung, die es in Gott nicht gibt. Deswegen würde ich die Unterschiedlichkeit zwischen Gott Vater und Sohn nicht als Voraussetzung für eine sündhafte Trennung sehen. Eine sündhafte Trennung ist „das Produkt“ des vom Teufel beeinflussten menschlichen Herzens. In Greshakes Denken sehe ich die Anklänge der Apokatastasislehre, die wir bei *Origenes* finden. Ich glaube nämlich, dass Gott die Freiheit, die Er gegeben hat, wirklich respektiert, und jene, die mit Ihm nichts zu tun haben wollen, wird Er nicht zwingen, Ihn anzunehmen. Gott ist sicher der Urheber der Entscheidungsmöglichkeit des Menschen als solcher, nicht aber gleichsam das Vorbild oder Muster sündhafter Trennung. Nicht die Unterschiedlichkeit und die Andersheit im Dreifaltigen Gott würde ich als Voraussetzung und Ermöglichung für eine sündhafte Trennung sehen, sondern eher die Möglichkeit der freien Entscheidung, die Gott den Menschen gewährt. Verschiedenheit und Unterschiedlichkeit in der Dreifaltigkeit ist jener Raum, wo man den Anderen wollen kann und sich dem Anderen schenken kann. Es ist nicht der Ort des Nicht-Wollens des Anderen, sondern des Wollens des Anderen. Es gibt im Dreieinigen Gott kein „Gott-nicht-Wollen“, wie dies bei sündhafter Trennung und Entfremdung der Fall ist. Falls Trennung und Entfremdung geschehen können, ohne gleich zu sterben, so ist das möglich, weil Gott dem Menschen die Existenz ein für allemal gewährt. Die Weise und Verwirklichung der Existenz aber hängt vom Menschen selbst ab. Das Teuflische daran ist, dass der Sünder nicht nur Gott hasst, sondern auch sich selbst, denn alles, was er hat, stammt von Gott. Also stammt auch er selbst von Gott. Er hasst die Wurzel, auf der er steht, und hasst daher auch sich selbst.

¹⁷⁶ Vgl. Dialog zwischen Elizabeth Swann und Captain Hector Barbossa in *Fluch der Karibik (Pirates of the Caribbean: The Curse of the Black Pearl)*, USA 2003. siehe auch [http://subtitles.images.o2.cz/d/171783/Fluch+der+Karibik+\(Pirates+of+the+Caribbean\)+DVD.html](http://subtitles.images.o2.cz/d/171783/Fluch+der+Karibik+(Pirates+of+the+Caribbean)+DVD.html) (24.09.2009).

2.3.1.3 Sünde und Gott

In diesem kurzen Abschnitt erörtert Greshake, wie und inwieweit die Sünde Gott trifft. Er prüft, welcher Art die Beziehung zwischen Gott und der Welt ist, und wie weit sich Gott auf die Welt einlässt. Empfindet Gott mit der Welt oder ist er unvoreingenommen? Fügt die Sünde Gott selbst etwas zu, tut sie ihm etwas an? Tut sie ihm weh? Ist Gott verletzbar durch die Sünde der Menschen? Greshake antwortet: „Nein und ja!

„Nein, insofern Gott durch die Sünde nicht beleidigt wird, wie etwa ein weltlicher Herrscher sich durch Rebellion und Aufkündigung der Gefolgschaft in seinen Rechten betroffen fühlt.“¹⁷⁷ Greshake denkt an die verletzte Ehre des Herrschers, die beleidigt wurde; es ist notwendig, sie wiederherzustellen und den verursachten psychischen und physischen Schaden wiedergutzumachen. In einem solchen Fall leidet der Herrscher vor allem wegen seiner selbst und wegen der Verletzung seiner Selbstliebe. Es wurde ihm abgesprochen, was er erwartete und worauf er Anspruch hatte. Das ist bei Gott nicht der Fall, meint Greshake.

„Ja, insofern Gott persönlich durch die Sünde betroffen ist“. Greshake spricht von einer starken Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. „Die Sünde trifft somit Gott in das Leben seiner trinitarischen Liebe hinein.“¹⁷⁸ Weiters verweist Greshake auf den engen Zusammenhang zwischen dem Sohn Gottes und der Schöpfung. Im Sohn Gottes und auf Ihn hin wurde alles erschaffen. Mithin ist alle Schöpfung in die göttliche Sohnschaft hineingenommen. Daher wurde Gott verwundet, wenn seine Liebe zum „geschaffenen Sohn“ zurückgewiesen wird. „So ist er ganz und gar davon betroffen, dass sein geliebtes Geschöpf sich in der Sünde selbst zerstört.“¹⁷⁹ Greshake beschreibt den Willen Gottes, sich selbst in die Beziehung mit der Schöpfung und vor allem mit den Menschen einzubringen und damit den Geschöpfen das göttliche Leben mitzuteilen. Greshake gibt Gott den Namen „Gott der Menschen“. So ist die Schöpfung in die tiefere „Struktur“ Gottes eingeschrieben. Damit möchte Greshake sagen, dass Gott nicht „unbetroffen“ zur Menschheit und zur Welt steht. Die heilige Schrift spricht von der Eifersucht Gottes. Man kann sie die „heilige Eifersucht“ nennen, weil diese nicht aus Angst um sich selbst quillt, sondern aus Sehnsucht nach dem

¹⁷⁷ G. GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, S. 333.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd.

Jer 31,20: „Ist mir Ephraim ein teurer Sohn oder ein Kind, an dem ich Freude habe? Denn sooft ich auch gegen ihn geredet habe, muss ich *doch* immer wieder an ihn denken. Darum ist mein Innerstes um ihn erregt. Ich muss mich über ihn erbarmen, spricht der HERR.“

Ez 20,44: „Und ihr werdet erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich mit euch handle um meines Namens willen und nicht nach euren bösen Wegen und nach euren verderbenbringenden Taten, Haus Israel, spricht der HERR.“

Jes 49,15: „Vergisst etwa eine Frau ihren Säugling, dass sie sich nicht erbarmt über den Sohn ihres Leibes? Sollten selbst diese vergessen, ich werde dich niemals vergessen.“

Guten für den Anderen. In diesem Fall schützt Gott eifersüchtig die Menschen vor dem Bösen und eifert für ihr Heil. Diese heilige Eifersucht zeigt, dass Ihm die Welt mit den Menschen und ihrem Schicksal nicht gleichgültig ist. Greshake nennt einige Wege, durch die Gott wirkt. Dies sind vor allem die Propheten, die gegen die Götzen kämpfen, gegen Selbstprojektionen und konstruierte Lügen. Das Wichtigste ist, dass Gott selbst unter die Menschen kommt und sich, um Seine Liebe zu zeigen, von der Sünde selbst zermalmen lässt. Gott kämpft um die *Communio* mit den Menschen durch die „Waffen“ der Liebe. Das ist die einzige Kraft, mit der er seine Absichten – die *Communio* mit den Menschen – durchsetzen will.¹⁸⁰ Wenn man von „Beleidigung Gottes“ durch die Sünde der Menschen sprechen will, dann im Sinne, wie es auch *Thomas v. Aquin* versteht: „Gott kann von uns nicht beleidigt werden, es sei denn dadurch, dass wir gegen unser eigenes Wohl handeln.“¹⁸¹ Und weiter *Origenes*: „Weißt du nicht, dass Gott, da er sich mit den Menschen einlässt, menschliches Leiden erleidet? ... Er leidet an der Liebe!“¹⁸² Das geschenkte Angebot der Liebe findet ihren höchsten Ausdruck in Jesus Christus.

Greshake deutet darauf hin, dass die *Communio* mit Gott nie etwas ist, was wir selbst erstellen oder ausarbeiten können. *Communio* mit Gott ist das geschenkte Angebot Gottes. Dieses Angebot ist inhaltlich über alle Maßen mit Liebe gefüllt. Es ist gerade das, was jeder Mensch innerlich am meisten braucht und sucht. Deshalb kann ihn dieses Angebot in der Tiefe treffen, seine Freiheit zur Annahme bewegen, ohne die Freiheit selbst zu verletzen. Glück und Erlösung geschehen immer in *Communio* mit Gott (und untereinander), nie in Form von Selbsterlösung. Die Selbsterlösung hingegen zeigt, dass sie niemanden braucht. In ihr steckt offener oder verborgener Hochmut. Die geschenkte Erlösung ist auf unüberbietbare Weise durch die Menschwerdung des Gottessohnes in Jesus Christus und sein erlösendes Handeln geschehen. Greshake deutet zugleich darauf hin, dass das Eingehen Gottes in die Geschichte der Menschen nicht erst mit der Geburt Jesu Christi beginnt, sondern schon seit Urbeginn der Welt hat Gott Interesse an der Welt, denn die „Welt ist durch Christus und auf ihn hin geschaffen (Kol 1,16)¹⁸³ und die Menschen sind von vornherein dazu berufen und bestimmt, „Söhne Gottes zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen“ (Eph 1,5). Gott hat den Menschen nach dem Sündenfall immer neu in die *Communio* mit sich hineingerufen. Trotz Verweigerung hat Er ihn durch die ganze

¹⁸⁰ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 334.

¹⁸¹ THOMAS von Aquin, ScG III, 122, ; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 334.

¹⁸² ORIGENES, hom. In Ez VI, 8 (=GCS 33, 384f); vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 334.

¹⁸³ Kol 1,16: „Denn in ihm ist alles in den Himmeln und auf der Erde geschaffen worden, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Gewalten oder Mächte: alles ist durch ihn und zu ihm hin geschaffen“

Geschichte begleitet. Deshalb bemerkt Greshake, dass das erlösende Handeln Jesu nicht isoliert dasteht, sondern der höchste Ausdruck dessen ist, was schon immer geschah.¹⁸⁴ Das Engagement Gottes für die Menschen in der Geschichte hat nie aufgehört und wird nie aufhören, weil Gottes Liebe ewig währt und Er treu ist. Der Bund, den Er mit dem Menschen einmal geschlossen hat, ist von seiner Seite gesichert und beständig. Immer wieder ergibt sich dabei die Frage, warum das Erlösungswerk ein leidendes Gesicht hat. Als ob Wunden nur durch Wunden geheilt werden könnten! Es scheint auch tatsächlich so, weil die Wunden der Menschheit durch die Wunden des Gottmenschen geheilt werden. In diesem Licht schreibt Greshake: „Vielleicht konnte es Gott nur deshalb ‚wagen‘, eine Schöpfung, die sich gegen ihn stellen würde, ins Werk zu setzen, weil er von vornherein dazu entschlossen war, durch sein eigenes leidendes Engagement ihre selbstzugefügten Wunden und ihre selbstverschuldete Todesverfallenheit zu heilen; er konnte gewissermaßen Schöpfung nur ‚riskieren‘, da er sozusagen apriori ‚sich selber ins Wagnis mithineinwarf und von sich her einen Weg durch das Weglose öffnete“¹⁸⁵, und zwar durch das – das Böse der Welt „durch“-leidende – Leiden des eigenen Sohnes.¹⁸⁶ So klingt auch hier wieder an, dass das Erlösungswerk auf geheimnisvolle Weise mit dem Leiden verbunden ist.¹⁸⁷ Das Spezifikum dieses erlösenden Leidens werden wir im Folgendem näher beleuchten. Nicht jedes Leiden ist nämlich ein erlösendes.

2.3.2 Endgültige Communio-Stiftung durch Jesus Christus

2.3.2.1 Christus, „perfectus communicator“

In diesem Abschnitt werden die Hauptlinien der Tätigkeit Jesu entworfen. Zusammenfassend kann man sagen, dass Jesus kam, um die Gemeinschaft, die im Dreifaltigen Gott ist, unter die Menschen zu bringen. Dieses Geschehen hat zwei Dimensionen: von Gott her zu den Menschen und von den Menschen her zu Gott. Als Gottmensch kann Jesus beide Dimensionen in rechter Weise verwirklichen. In der Beziehung zu den Menschen stellt Er

¹⁸⁴ Vgl. die Formulierung des 4. Römischen Eucharistischen Hochgebets: „Als er in Ungehorsam deine Freundschaft verlor und der Macht des Todes verfiel, hast du ihn dennoch nicht verlassen, sondern voll Erbarmen allen geholfen, dich zu suchen und zu finden. Immer wieder hast du den Menschen dienen Bund angeboten“

¹⁸⁵ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 335; s. auch in: H. U. von BALTHASAR, *Klarstellungen*, Freiburg i. Br. 1971, S. 44.

¹⁸⁶ Vgl. 1 Petr 1, 18f.

¹⁸⁷ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 334-336.

Gott mit seinen göttlichen Eigenschaften dar, in der Beziehung zu Gott zeigt Er sich als Mensch, der aus dieser Beziehung lebt und alles verwirklicht, was zum voll entwickelten menschlichen Leben gehört. Greshake erkennt, dass das Leben Jesu nicht Distanz und Absonderung, sondern die Nähe zu den Menschen kennzeichnet und die Bemühung um Einheit und wahre Gemeinschaft.¹⁸⁸ Nicht ausschließlich die Gemeinschaft mit Gott steht im Mittelpunkt, sondern auch die Sammlung und Versöhnung der Menschen untereinander gehört untrennbar zur Sendung Jesu, weil eine wahre Gemeinschaft unter den Menschen bereits dem Reich Gottes entspricht. „So steht Jesu ganzes Leben unter dem Vorzeichen, Gemeinschaft zu stiften. Die Einheit von Vater und Sohn soll übergreifen auf die Jüngerschaft und durch sie auf die Menschheit...“¹⁸⁹

Zur Überwindung von Ausgrenzung und Abgrenzung in der Gesellschaft weist Jesus ein großes Potential auf. Er bezieht in seine Gegenwart auch die Sünder, die Abgeschriebenen und andere Randexistenzen ein. Viele Menschen, die außerhalb der normalen Gesellschaft stehen, bringt er durch seine heilende Gegenwart zurück in die Gemeinschaft mit den anderen. Das geschieht durch Heilung von Aussätzigen, Tauben, Blinden und Stummen. Jedes dieser Handicaps schränkt die Menschen ein und treibt sie in eine gewisse Isolation. Oft wird ihnen der Kontakt verweigert oder ganz abgewürgt. Damit sind sie häufig verlassen oder vergessen. Eine weitere Gruppe von Menschen in den oft berichteten Erzählungen des Neuen Testaments stellen die von Dämonen Besessenen dar.¹⁹⁰ Dort besteht ein noch tieferer Abgrund in den zwischenmenschlichen Beziehungen als bei den oben erwähnten Gruppen, weil die Besessenheit die Betroffenen der Kontrolle über ihr Leben und Verhalten beraubt. Während man bei den anderen Gruppen noch mit einem vernünftigen Urteil rechnen kann, werden die Besessenen vom Teufel beherrscht. Die Persönlichkeit solcher Menschen ist völlig darnieder und steht somit in voller oder partieller Isolation zu den anderen, weil zwischen den Betroffenen und ihnen ein Dämon oder mehrere Dämonen stehen. Dämonenaustreibung bedeutet somit Befreiung aus der Isolierung.¹⁹¹

Kehren wir nun kurz zurück zu den beiden Dimensionen von Gott her auf die Welt hin und von der Welt her auf Gott hin. Greshake betont, dass beide gleich wichtig sind.

¹⁸⁸ Joh 17,21-23: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.“

¹⁸⁹ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1997, S.337-338

¹⁹⁰ Die oft berichteten Erzählungen über dämonische Besessenheit bringen „ein allgemeines soziales Problem zum Ausdruck: den Abbruch zwischenmenschlicher Kommunikation, eine tiefe Entfremdung in den sozialen Beziehungen“. THEISSEN, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 247; zit.n. Greshake S.338

¹⁹¹ Vgl. GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1997, S.337-338

1. Die Bewegungsrichtung von Gott her bedeutet die endgültige Bereitschaft Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen. Das Kreuzesgeschehen ist ein starkes Zeichen dafür, dass seine Liebe stärker ist als alles Böse. Als ob der Mensch die Tiefe der Liebe Jesu (Gottes) prüfte! Wann beginnt er zu schimpfen? Wann beginnt er zu fluchen? Wann beginnt er uns zu hassen? Ist er doch nicht wie wir? Man erwartet, dass Gott sich so verhalten wird wie die Menschen. Jesus Christus hat gezeigt, dass Gott im Herzen Güte und Liebe ist. Greshake bemerkt, dass die Bewegung von oben nach unten eine große Demut Gottes darstellt, in der Er sich zugunsten des Menschen und aus Liebe zu ihm sogar erniedrigen kann. „Der unendlich Reiche geht ein in die Armut der Schöpfung, die göttliche Herrlichkeitsgestalt nimmt an die Form äußerster Ohnmacht und Niedrigkeit (vgl. 2 Kor 8,9). In dieser radikalen Bewegung ‚von oben nach unten‘ ist der Gekreuzigte die äußerste und radikalste Offenbarung der Liebe des bundeswilligen Gottes an die verlorene Menschheit.“¹⁹²
2. Beim Kreuzesgeschehen ist genauso die umgekehrte Bewegungsrichtung vertreten: von der Welt her auf Gott hin. Jesus mit seiner eigenen Bewegung auf den Vater zu zieht die Menschen in diese Bewegung hinein. Man kann sich ihr anschließen oder nicht. Hauptsache ist, dass diese Spur und diese Bewegung da sind. Jesus hat den Weg gebahnt. Greshake bezeichnet Jesus als den schlechthin Glaubenden, der auch den Glaubensweg gegangen ist. Er gibt diesen Weg des Glaubens vor, und die Menschen, die ihn gehen wollen, umfängt er mit seiner Hilfe und trägt sie. Jesus lebt die vorbehaltlose, gehorsame Hingabe an Gott Vater, die sich in Lobpreis, Anbetung und Dank zeigt. Von Seiten der Schöpfung lebt er aus der Beziehung zu Gott und gibt Gott Vater die Ehre, die Gott zukommt. „So verwirklicht er das Menschsein, wie es von der Schöpfung her gedacht ist; er lebt in und aus der Beziehung zu Gott und sucht die Menschen in diese seine Beziehung hineinzunehmen. Diese ‚Bewegung‘ von ‚unten‘ nach ‚oben‘, d.h. von der Welt zu Gott, kommt am deutlichsten im Geschehen des Kreuzes zum Ausdruck.“¹⁹³ Es ist das durch Christus als unseren Menschenbruder stellvertretend dargebrachte Sühneopfer der Welt an Gott. Die Bezeichnung „Sühneopfer“ ist teils zutreffend, teils nicht. Jesus lebte die Fülle des menschlichen Lebens. Unter den Bedingungen der Welt, wo es die Sünde gibt, bedeutet es wirklich ein Opfer.¹⁹⁴

¹⁹² G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 340.

¹⁹³ Ders., ebd., S. 339.

¹⁹⁴ Vgl. ders., ebd., S. 339-340.

2.3.2.2 Das Kreuz – Gott im Leiden?

Es wird der Frage nachgegangen, wie tief eigentlich die Betroffenheit Gottes im Leiden und Sterben Jesu Christi geht. Um das zu beantworten, müssen wir zuerst noch überlegen, ob Gott sich in seiner Seligkeit im Himmel überhaupt berühren lässt. Ist Gott leidensfähig oder leidensunfähig? Wie wir im Folgenden sehen werden, sind die Tendenzen bei der Beantwortung unterschiedlich. Greshake vertritt offensichtlich den Gedanken der engen Verbundenheit zwischen Gott und Schöpfung und damit des leidensfähigen Gottes. Für die Stellung Gottes zur Welt verwendet er das Wort „verwickelt“. Die enge Verbundenheit zeigt sich besonders stark durch die Menschwerdung des Gottessohnes in Jesus von Nazaret. Mit ihm ist der trinitarische Gott mit seinem trinitarischen Leben in die Geschichte eingetreten. Seither gibt es keine Trinität mehr „über“ der Geschichte, sondern nur noch „in“ und „mit“ der Geschichte. Gott Sohn geht nicht „auf eigene Faust“ in die Welt, sondern alles geschieht in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist. Die Sendung des Sohnes durch den Vater im Heiligen Geist. Der dreieinige Gott ist in den einzelnen Personen auf verschiedene Weise in das Kreuzesgeschehen einbezogen. Das Leiden des Sohnes, seine Erfahrung des Gewaltaktes, des Verrats, der Folter und des Todes bilden somit die Erfahrung der ganzen Trinität, für jede Person auf eigene Art.¹⁹⁵

Das Thema „Leiden Gottes“ war in den letzten Jahrzehnten ein bevorzugter Gegenstand theologischen Nachdenkens.¹⁹⁶ Greshake schreibt, dass in der gesamten Antike der Grundsatz galt, den bereits *Homer* so formulierte: „Dieses haben die Götter über sterbliches Dasein: Leben in Leid; doch sie sind unbekümmert und leidlos.“¹⁹⁷ Die Leidensunfähigkeit diene als etwas, was die Gottheit von der Menschheit unterscheidet. „Dieses sog. Apathie-Axiom“¹⁹⁸ war – ebenso wie das damit aufs engste verbundene Unveränderlichkeits-Axiom – tief in die kosmologische Denkform der Antike eingeschrieben. Denn – so fasst *E. Zwick* zusammen – nur so „konnte das in mühsamer Auseinandersetzung mit Werden und Vergehen gewonnene Bleibende, Wahre und Beständige bewahrt werden:

¹⁹⁵ Vgl. ders., ebd., S. 340.

¹⁹⁶ Übersichtsartikel dazu: A. SCHMIED, Gotteslehre als trinitarische Kreuzestheologie, in: ThG 16 (1973) 246-251; B. KLAPPERT, Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart, in: EvTh 35 (1975) 189-208, sowie das Kap. Il problema della sofferenza di Dio, in: Salvati, Teologia 151-165. – Im Einzelnen sind hervorzuheben: K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik IV/2, 293-422; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i. Br. 1970, 622-631; K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; A. G. NNAMANI, *The Paradox of a Suffering God*, Frankfurt u. a. 1995; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 341.

¹⁹⁷ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 341; s. auch: HOMER, *Ilias* II, 24, 525f.

¹⁹⁸ Einzelheiten dazu bei H. MÜHLEN, *Veränderlichkeit* (Anm. I, 81); J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, S. 256ff.; R. FABER, *Der Selbsteinsatz Gottes*, Würzburg 1995, S. 219-236; A. G. NNAMANI, *The Paradox of a Suffering God*, Frankfurt u. a. 1995, S. 23-133.

Leidensunfähig, unbeweglich, sich selbst genügend fungiert die göttliche Substanz als das Begründende und Tragende der beweglichen, veränderlichen Welt.“¹⁹⁹ „Dieser Gedankengang wurde auch in die christliche Reflexion über den Gottesbegriff aufgenommen – ‚importiert‘, formuliert von *Balthasar* sogar polemisch.“²⁰⁰ „Und in der Tat: In der nichtpersonalen Seinsordnung ist Leiden (wie auch Veränderlichkeit) ‚eine Unvollkommenheit, die dem vollkommenen Gott abgesprochen werden muss, doch in der Ordnung der Liebe ist es anders: Hier ist Leiden geradezu das Siegel der Vollkommenheit.‘“²⁰¹ „Auf dieser Linie formuliert *Gottfried v. Straßburg*: ‚Wem nie geschah von Liebe Leid, dem geschah auch Lieb von Liebe nie. Liebe und Leid, wann ließen die im Lieben je sich scheiden?‘“²⁰² Die Logik der Liebe lässt nicht los. Wenn schon der liebesfähige Gott, dann auch der leidensfähige. Die Menschheit weiß aus Erfahrung, dass wer liebt, auch leidet. Die Frage aber ist, ob man die Liebe der Menschen auf Gott projizieren kann. Ist Gottes Liebe nicht völlig anders? Greshake denkt, „dass zu jedweder Liebe gehört, sich dem Partner anzugleichen, sein Leben zu teilen, sein Geschick mitzuvollziehen“²⁰³. Das Ergebnis ist, dass wenn Gott die Menschen liebt, Er mit ihnen ihr Geschick teilt, an ihnen Anteil nimmt und leidet, wenn sie leiden. Dieses leidvolle Betroffensein ist die unvermeidliche Konsequenz von Liebe. Greshake unterstreicht, dass die Liebe Gottes dennoch eine besondere ist. Die Liebe Gottes ist so vollkommen, dass sie das Leiden freiwillig auf sich nimmt aus der Liebe zum Geschöpf, während die Menschen das Leiden als etwas Unfreiwilliges und von außen kommendes Widerfahrnis sehen und empfinden.²⁰⁴

„Der Gedanke des liebenden und leidensfähigen Gottes brach sich trotz der Übernahme des antiken Apathie-Axioms auch schon in der frühen christlichen Theologie aufgrund der biblischen Heilsgeschichte Bahn: *Ignatius v. Antiochien* (IgnRöm 6, 3; IgnEpf 1,1), *Justin*²⁰⁵, *Irenäus*²⁰⁶ u. a. sprechen vom Leiden des Logos. Origenes weitete diesen Gedanken aus: Erst recht leidet der ewige Gottessohn, indem er mit dem Vater mitleidet. Denn hätte der Sohn nicht gelitten, wäre er nicht Mensch geworden. ‚Primum passus est, deinde descendit. Quae

¹⁹⁹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 340; s. auch: E. ZWICK, *Geschichte in Gott?*, St. Ottilien 1987, S. 32-40.

²⁰⁰ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 340; s. auch H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. IV, Einsiedeln 1973-1983, S. 194.

²⁰¹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 340, s. auch: F. VARILLON, *La Souffrance de Dieu*, Paris 1975, S. 71.

²⁰² G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 340; s. auch: GOTTFRIED v. STRAßBURG, *Tristan und Isolde*, zit. n. Th. Krenski, *Passio Caritatis*, Einsiedeln 1990, S.187.

²⁰³ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 341-342.

²⁰⁴ Vgl. ders., ebd., S. 341-342.

²⁰⁵ JUSTIN, apol. II, 13, ed. Wartelle 216, vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 342.

²⁰⁶ IRENÄUS, adv. Haer. V, 18,1 (= SC 153, 236), vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 342.

est ista quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio.²⁰⁷ Oder „Si impassibilis Deus, utique et impassibilis.“²⁰⁸ „²⁰⁹ Wenn man die Heilige Schrift liest, ist es nicht schwer, das leidende Herz Gottes zu entdecken. *Origenes* sieht die Situation meiner Meinung nach ganz klar, wenn er sagt: „Primum passus est, deinde descendit.“ Das Materielle zeigt irgendwie immer später das, was es schon auf der nichtmateriellen (geistigen) Ebene gibt. Das Leben und Leiden Jesu ist somit Ausdruck dessen, was sich schon im Herzen des dreieinigen Gottes abspielt. Das Leiden ist ein Bestandteil des Lebens Jesu. Diese Auffassung wurde aber in der nachfolgenden Theologie nicht entwickelt. Man versuchte das Leiden von Gott und dem Göttlichen fernzuhalten. Das Leiden wurde nur der menschlichen Natur Jesu zugeschrieben. Man bewahrt die Distanz zwischen Gott und Mensch. Diese Richtung bleibt in der Folgezeit vorherrschend. Greshake versuchte das zu erklären, indem er die Unfähigkeit des Erkennens des Unterschieds zwischen unfreiwilligem Leiden (Leiden als unfreiwillige Widerfahrnis) und aus Liebe frei auf sich genommenem Leiden als Hauptursache dieser Richtung bezeichnet. Neue Akzente zeigen sich erst in der gegenwärtigen Theologie.²¹⁰

2.3.2.3 Das Ringen um den Menschen bei der Bewahrung seiner Freiheit

Greshake stützt sich immer wieder auf die Hl. Schrift und nimmt deren Gottesbild sehr ernst. So findet er den leidenschaftlichen Gott, der um den Menschen ringt und sich leidenschaftlich für ihn einsetzt. Im Neuen Testament wurde gezeigt, dass der Mensch Gott am Herzen liegt und das Subjekt seiner Liebe ist. Gott möchte mit ihm in eine Partnerschaft, in einen Dialog eintreten, daher schützt er den Menschen und gibt ihm die Freiheit. Er möchte nämlich keine Sklaven haben. Gott gibt dem Menschen das Schönste. Nicht nur Liebe, sondern dazu auch Freiheit. Er zwingt den Menschen nicht dazu, diese Liebe zu erwidern, sondern liebt ihn in der Stille des Herzens. Wenn der Mensch in Sklaverei fällt, streckt Gott seine helfende Hand aus, aber nur so weit, dass der Mensch immer Raum zur freien Entscheidung hat, sie zu ergreifen oder nicht.²¹¹ Ein gutes Beispiel für die Liebe Gottes zu den Menschen ist das Gleichnis vom Verlorenen Sohn. Dazu mehr von *Gerd Neuhaus*.²¹² Wenn Gott die Freiheit

²⁰⁷ ORIGENES, hom. In Ez. VI, 8 (=GCS 33, 384f), vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 342.

²⁰⁸ PHOEBADIUS VON AGEN, *Contra Arianos* 19 (= PL 20,27), vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 343.

²⁰⁹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 342-343.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. ders., ebd., S. 343-345.

²¹² „So zahlt der Vater, der den verlorenen Sohn mit dem ihm freiwillig ausgezahlten Erbe ziehen lässt, mit seinem Schmerz den Preis der Liebe. Dieser Schmerz folgt aus derjenigen freiwilligen Machtbeschränkung, die für einen dialogischen Freiheitsgebrauch wesentlich ist. Denn der Vater hätte auch den Sohn durch die Verweigerung seines Erbteils einstweilen zwingen können daheimzubleiben und hätte damit sich – und in der späteren Phase der Reue auch dem Sohn – den Schmerz der Trennung erspart. Dieser schmerzfreie Umgang mit

gibt, bedeutet das nicht, dass er kein Interesse mehr hat. „Ein solcher dialogischer Freiheitsgebrauch fordert aber auch dazu heraus, alles der eigenen ‚Macht‘ Mögliche zu unternehmen, um die sich pervertierende Freiheit des anderen neu zu gewinnen.“²¹³ „Der Sohn ist das Liebste und Kostbarste, was Gott der Welt schenken kann. Somit ist in der Hingabe des Sohnes durch den Vater nicht nur der Sohn, der in die Welt menschlichen Leidens und Sterbens eintaucht, vom Leiden betroffen, sondern wirklich auch Gottes trinitarisches Sein.“²¹⁴ „Wenn also der Vater selbst mitleidet, ist erst recht die ‚alexandrinische Distinktion‘, dass es beim Leiden des Sohnes nur um das Leiden von dessen menschlicher Natur geht, unzutreffend.“²¹⁵ Hier fällt mir die Frage ein: Warum macht Gott das alles? Er gibt sich selbst im Sohn.²¹⁶ Wegen der Menschen, die heute hier sind und morgen nicht mehr? Die Antwort sehe ich darin, dass der Mensch wirklich einen großen Wert hat. Und es ist alles nicht so einfach, wie es manchmal scheint. Die zweite Antwort ist für mich, dass der Mensch für das ewige Leben bestimmt ist. Falls nicht, so ist es überflüssig, sich um ihn solcher Weise zu kümmern. Im Leiden sehe ich auch die Tiefe der menschlichen Persönlichkeit – sogar mehr, wenn der Mensch leidet, spürt er das Gewicht seines Selbst. Wenn er leidet, sinkt er in die Tiefe seines Seins, ganz zu seinen Wurzeln, und seine Wurzeln sind bei Gott. Soll Gott also leidensunfähig sein, wenn er jede Schwebung der menschlichen Seele verspürt?

2.3.2.4 Der dreifaltige Gott und das Kreuzesgeschehen

„Greshake schreibt, dass der trinitarisch differenzierte Gott auf trinitarisch differenzierte Weise sich mit dem leidenden, gekreuzigten und ermordeten Jesus wirklich vereinigt: im Sohn nimmt der dreifaltige Gott unser Menschenschicksal bis zur Neige als sein eigenes an; im Geist bleiben Vater und Sohn auch in der tödlichen Differenz („Gott, mein Gott warum

der Freiheit des Sohnes hätte freilich auch ihren Preis gehabt: die Erniedrigung des Sohnes zum Objekt väterlichen Wollens und damit den Verlust jener Subjekt-Beziehung, die das Wesen eines dialogischen Freiheitsgebrauchs ausmacht“. G. NEUHAUS, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1993, S. 264f., zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 344.

²¹³ Joh 3,16: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“

²¹⁴ Zu diesem Thema: KD IV/2, 399. – Ähnlich formuliert auch J. RATZINGER: *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, S.49: „Den Sohn leiden zu lassen, ist zugleich die Passion des Vaters“. Schon bei Gregor v. Nazianz findet sich die Aussage, dass zusammen mit dem Sohn, aber auf je spezifisch andere Weise, auch der Vater und der Heilige Geist leiden. Siehe dazu S. BERGMANN, *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors v. Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1995, S.200f.; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 345.

²¹⁵ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 344-345.

²¹⁶ Röm 8,32: „Er, der doch seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat: wie wird er uns mit ihm nicht auch alles schenken.“

hast du mich verlassen!“²¹⁷; „der Vater, der seinen Sohn im Geist mit-leidend dahingibt, definiert sich in diesem Geschehen neu und endgültig als der ‚Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat‘ (und uns die Hoffnung auf solche Auferstehung schenkt). So ist der trinitarische Gott in seinem innersten Sein in das Kreuzesgeschehen „hineinverwickelt“. Es ist ja keineswegs so, dass Gott schlechthin ins Leiden versinkt und uns deshalb nicht mehr zu retten vermag. Vielmehr ist es der Sohn, der als Menschgewordener ganz und gar in unser menschliches Leid verwickelt ist, ja darin geradezu untertaucht, um der Welt die Liebe Gottes als das ‚id, quod maius cogitari nequit‘ zu erweisen; es ist der Geist, der sich mit dem Leiden der Schöpfung vereint, zugleich aber in der äußersten Verlassenheit Jesu am Kreuz die Verbindung mit dem Vater erhält; und es ist der Vater, der am Sohn und mit dem Sohn leidet, aber so, dass er selbst als Nicht-Mensch-Gewordener zwar nicht in unberührter Seligkeit, aber doch in göttlicher Macht den geschichtlichen Wandel trägt und zu einem guten Ende führt. Was uns erlöst hat, ist die Liebe Gottes, die so ‚extrem‘, d. h. bis zum äußersten gehend, ist, dass er sich vom Leiden der Menschheit ins eigene ‚Mark‘ treffen lässt. Gott ist ‚auf göttliche Weise‘ in unsere Leidensgeschichte eingestiegen, er ist ihr nicht unfreiwillig unterworfen. Für die altkirchlichen Theologen gab es nur das unfreiwillige Leiden der Kreatur und die wesentliche Apathie der Gottheit. Es gibt aber ein Drittes, und das ist das freiwillige Leiden der Liebe zum Geliebten und das freiwillige Leiden an ihm, wie Moltmann²¹⁸ hervorhebt.“²¹⁹ „Insofern Gott in sich selbst sich-schenkende Liebe ist, ‚hat Gottes Entäußerung in Menschwerdung und Tod Jesu ... ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung seiner dreipersönlichen Hingabe.“²²⁰ Eine wichtige Rolle in diesem Geschehen spielt der Heilige Geist. Er stellt das „Bindegewebe“ dieses Ereignisses dar. Alles geschieht im Heiligen Geist. Er versichert die totale Kommunikation des Vaters und des Sohnes. Der Sohn hat Anteil an allem, was der Vater hat, erlebt und empfindet, und umgekehrt: Der Vater hat Anteil an allem, was der Sohn hat, erlebt und empfindet. Aus dieser „Struktur“ ist wieder einmal klar, dass der Vater Anteil am Leiden des Sohnes hat, weil er auch Anteil an seiner Menschlichkeit hat. Obwohl sich der Sohn bis zum Äußerstem hingibt und die ganze Menschlichkeit auf sich nimmt, hört er nicht auf, auch Gott zu sein, mit dem Vater verbunden,

²¹⁷ „Der Geist hält während der Passion die innergöttliche Diastase zwischen Vater und Sohn in ihrer ökonomischen Gestalt aufrecht, so dass, ‚was uns als Anzeichen der Trennung von Vater und Sohn erscheint, gerade Anzeichen der höchsten Einigung ist‘“. H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. IV, Einsiedeln 1973-1983, S. 237; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 346.

²¹⁸ Vgl. J. MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, München 1991, S. 171.; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 347.

²¹⁹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 346-347.

²²⁰ H. SCHÜRSMANN, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br. 1972, S. 116; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 347.

und damit der zu sein, der mit dem Vater die ganze Situation trägt und zu einem guten Ende führt. Mit einfachen Worten: Er hat alles unter Kontrolle, im Sinne, dass er alles macht, was er will und nichts davon, was er macht, gegen seinen Willen ist. Von innergöttlichen Beziehungen wurde uns im Kreuzesgeschehen das ewige und völlige Sich-Schenken des Vaters dem Sohn und des Sohnes dem Vater offenbart. Dies gilt auch in der Beziehung zu den Menschen, und zwar durch die Handlung von Jesus Christus. Ein Vorbild für uns. Unsere adäquate Antwort wäre das völlige Sich-Schenken Gott gegenüber und in einem weiteren Schritt den Menschen gegenüber – nach dem Gesetz der Liebe, die uns Jesus gezeigt hat.²²¹

2.3.2.5 *Das Kreuz als Sühneopfer*

Greshake macht darauf aufmerksam, dass der Sühnebegriff oft mit einem missverständlichen Gottesbild verbunden ist. Dieses verstellte Bild ist ein Gott der Rache, der als ein wegen der Sünde Gekränkter sich in seinem Durst nach Rache sogar vom Tod seines eigenen Sohnes nicht aufhalten lässt.²²² Es sieht so aus, als ob der gekränkte Gott warten würde, bis der Mensch zur Versöhnung schreitet. Als er aber sieht, dass dies nicht geschehen wird, schickt er den unter seinem Gehorsam stehenden Sohn, der diese Versöhnung anstelle aller Menschen bewerkstelligen muss. Bei der Kreuzigung und beim Tod des Sohnes ist Gott Vater nicht im Zustand des Leidens oder Mitleidens, sondern der Befriedigung, weil sich sein Zorn beschwichtigen wird. Dieser „Gott“ ist ein Gott des Zorns. Man lebt immer in der Spannung, diesen Gott nicht zu verärgern. Es herrscht eine Atmosphäre der Angst, und man muss auf Zehenspitzen gehen, damit Gott nicht wieder einmal zornig wird. In dieser Situation kommt die Versöhnung nicht von Gott selbst, sondern Er lässt sich von „draußen“ her versöhnen. Greshake merkt an, dass – biblisch gesehen – der Mensch nicht damit beginnt, Gott zu versöhnen, sondern er erbittet Sühne von Gott. „Gott muss Sühne schenken. Die Sühne beginnt also mit einer Tat Gottes, der dem Menschen allererst Sühne ermöglicht, aber Er ermöglicht sie so, dass dieser fähig wird, mithandelndes Subjekt im Versöhnungsgeschehen zu sein. Vom Menschen her besteht das Sühnen-Dürfen darin, dass er die von Gott geschenkte Sühnemöglichkeit ergreift und sich gerade so an der Überwindung des von ihm angerichteten Bösen beteiligt. Allein auf diese Weise ist Erlösung eine ‚communiale‘, bundesgemäße

²²¹ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 346-349.

²²² „Es drängt sich dem Bewusstsein geradezu die Vorstellung auf, der christliche Glaube an das Kreuz stelle sich einen Gott vor, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, das Opfer seines eigenen Sohnes, verlangt habe. Und man wendet sich mit Schrecken von einer Gerechtigkeit ab, deren finsterer Zorn die Botschaft von der Liebe unglaubwürdig macht.“ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1986, S. 231; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 349.

Wirklichkeit.²²³ Eine andere Möglichkeit wäre noch, dass Gott den Menschen verzaubern könnte und die *Communio* damit aufzwingt. In diesem Fall wäre der Mensch nur Objekt seiner Allmacht. Das wäre aber einseitig und keinesfalls ein *communiales* Geschehen. „*Deus vult condiligentes.*“²²⁴ Die *communiale* Beziehung erfordert, dass das Geschöpf erlösend mittätig sein kann und darf.²²⁵ Der menschliche Anteil ist unabdingbar.

2.3.2.6 Konkrete Form der Sühne

Die Sühne ist Folge des angerichteten Bösen. Ohne Sünde braucht man keine Sühne. Im Folgenden deutet Greshake auf die Beziehung zwischen dem Bösen und der Sühne hin. Teilweise beschreibt er die Natur des Bösen und entwirft die Hauptumrisse der Sühne. Auch einzelne Schritte des Sühneprozesses werden angegeben. Greshake denkt, dass es zum Wesen des Bösen gehört, „dass die böse Tat ‚fortzeugend immer Böses muß gebären‘“²²⁶ (Friedrich v. Schiller), dass es aus sich heraus keinen Halt macht, sondern sich unablässig fortsetzt, steigert, mit ungeheurer Dynamik alles zu erfassen sucht.²²⁷ Wenn man überlegt, warum das Böse eine so stark steigende Tendenz hat, fehlen einem die Worte. Trotzdem versuche ich einige meine Überlegungen anzuführen. Ich glaube, dass das Böse sich zuerst immer als das Gute präsentiert, und falls zufällig entdeckt wurde, dass es sich um das Böse handelt, dann zeigt es sich als einzig möglicher Weg für das Tun und als einzig mögliche Lösung in bestimmten Situationen. Das eine wie das andere ist eine Lüge. Weiters denke ich, dass das Böse die Reflexion des Handelns hasst. Deswegen muss es sich beeilen und immer neue Taten und Aktionen unternehmen, damit keine Zeit für schmerzhaft Reflexionen bleibt. Für das Böse ist jede Frage „Warum?“ unbeantwortbar und schmerzlich. Mögliche Antworten sind das Schweigen, das Betrügen oder, falls das Böse schon genug Macht hat, die Liquidation des Fragenden. Die zwei Bewegkräfte des Bösen sind Angst und Hass. Beide bewirken großen äußeren bzw. inneren destruirenden Druck. Dieser manifestiert sich in den Taten. Das Motto könnte sein: „Sei schnell und liquidiere den Anderen, bevor er dich liquidiert!“

²²³ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 350.

²²⁴ Vgl. DUNS SCOTUS, *Op. Ox.* III, 32, nr. 6 = *Op. Om.* (Vives) XV, 433; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 350.

²²⁵ ANSELM v. Canterbury, *Cur Deus Homo* II, 8, hrsg. v. F.S. Schmitt, Darmstadt 1970, (= 100); „Wenn die Menschheit sich nach dem Fall wieder erhebt, sie sich aus sich heraus erheben und aufrichten muss.“; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 351.

²²⁶ F. SCHILLER, *Wallenstein*, Die Piccolomini, V, 1 / Octavio zu Max Piccolomini; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 351.

²²⁷ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 351.

Greshake sieht das Böse als einen immer größer werdenden Kreislauf. Wie kann man es stoppen? Seine Antwort: „Dieser unablässige Kreislauf (des Bösen), der immer auch Mitmensch und Mitwelt mitbetrifft, kann nur dann unterbrochen werden, wenn man der aggressiven Dynamik des Bösen standhält und dessen ‚Fortzeugen‘ unterbricht. Solche Unterbrechung geschieht da, wo man als immanente Folge der individuellen oder kollektiven Sünde zwar Böses und Widriges erfährt, aber dennoch nicht zurückschlägt; wo man die durch die Sünde erwirkte innere Isolierung durchleidet, sich aber nicht nur noch intensiver auf sich zurückzieht, sondern zu neuem Vertrauen und neuer Liebe bereit ist, ... wo also die Sündenfolgen in Liebe und aus Liebe durchlitten werden, ohne neues Leiden zu bereiten.“²²⁸ Diese Auffassung rechnet mit dem Bösen im Leben. So ist der Mensch nicht überrascht, wenn ihm Böses geschieht, und er ist nicht überrascht, wenn das Böse von ihm ausgeht. Er rechnet einfach mit dem Bösen im eigenen Leben und gleichermaßen von außen. Er resigniert nicht in dieser Situation, sondern freut sich über jeden Sieg über das Böse. Er muss sich selbst auf das Leiden im Interesse des Guten vorbereiten, langsam auf alles Böse und seine Folgen verzichten im Glauben, dass es für die Heilung der Menschen zu durchleiden ist, denn die „Liebe wird da, wo man sich dem durch die Sünde angerichteten Bösen stellt, notwendig die Form des Leidens annehmen“. Es ist aktives Verhalten, „da der Verzicht auf ein aggressives Zurückschlagen oder auf ein Weiterführen des Kreislaufs des Bösen ein Höchstmaß an (aktiver) Energie erfordert.“²²⁹ Greshake nennt drei Schritte im Prozess der Sühne:

1. die Anerkennung und das Bekenntnis der Schuld;
2. die Bereitschaft, den Kreislauf des Bösen zu unterbrechen: das getane Böse leidend zu tragen und zu überwinden, ohne neues Böses zu schaffen;²³⁰
3. die erneute Zuwendung zur *Communio*, die Gott in der Stiftung der Sühne angeboten hat.²³¹

Der Sünder macht es so ähnlich wie Gott, wenn er das Böse erleidet und vergibt. Mit der Ausführung der Taten Gottes gleicht der Mensch sich Gott an.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Ders., ebd., S. 352.

²³⁰ Mt 5,38-45: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Widersteht nicht dem Bösen, sondern wenn jemand dich auf deine rechte Backe schlagen wird, dem biete auch die andere dar; und dem, der mit dir vor Gericht gehen und dein Untergewand nehmen will, dem lass auch den Mantel! Und wenn jemand dich zwingen wird, eine Meile zu gehen, mit dem geh zwei! Gib dem, der dich bittet, und weise den nicht ab, der von dir borgen will! Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde, und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters seid, der in den Himmeln ist!“

1 Thess 5,15: „Seht zu, dass niemand einem anderen Böses mit Bösem vergelte, sondern strebt allezeit dem Guten nach gegeneinander und gegen alle!“

²³¹ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 353.

2.3.2.7 Stellvertretende Sühne durch Jesus Christus

Hier wird von Greshake kurz und bündig die stellvertretende Sühne durch Jesus Christus vorgestellt. Die Idee der Stellvertretung ist nur dort möglich, wo es eine communiale Struktur der Schöpfung gibt. Die allgemeine Praxis zeigt in den zwischenmenschlichen Beziehungen häufig das Phänomen der Stellvertretung. Die Stellvertretungsmöglichkeit ist eine der Erlösungsmöglichkeiten durch Jesus Christus. Zweitens wird das sühnende Wirken Jesu auf jeden einzelnen Menschen in der Geschichte, der lebte, lebt oder leben wird, diskutiert. Nur mit Hilfe des Heiligen Geistes kann das sühnende Ereignis über Zeit und Raum hinweg zu jedem Menschen der Geschichte durchdringen. Greshake unterstreicht, dass sich die Stellvertretung Jesu und sein sühnendes Wirken auf das ganze Leben Jesu bezieht, was sein Leben und Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung umfasst. Jesus ging den ganzen Weg des Menschen, zu dem ein jeder eingeladen wurde; doch schaffte es nach dem Sündenfall niemand, ihn ganz zu gehen. So hat Jesus den Weg nicht nur gezeigt, sondern ist ihn auch selbst gegangen, und was wichtig ist: er hat auch uns befähigt, ihn trotz unserer Unvollkommenheit zu gehen.²³² Nach Greshake geht Jesus dorthin, „wo das Böse seine ganze Macht entfaltet und wo an sich der Sünder selbst Sühne, Durchleiden des Bösen, leisten sollte, es aber nicht vermag. In dieser übermächtigen Erfahrung des Gemeinen, Destruktiven und Tödlichen hält er dem Bösen leidend stand, ohne neues Leid und Böses zu schaffen. Gerade so wird der Kreislauf des Bösen von innen her aufgebrochen.“²³³ Jesu Auferweckung ist der Sieg über alles Tödliche, über Sünde und Gottesferne. So hat Er gezeigt, dass die Liebe Gottes auf immer größer ist als alles Böse, als Tod und als jede Sünde und hat uns eine nie endende Zukunft des Lebens in der *Communio* Gottes geöffnet. Greshake betont, dass es die Gottesferne ist, die im Zentrum der Sünde und des Todes steht, und dass diese von Jesus in die Beziehung zwischen Vater und Sohn hineingetragen wurde.²³⁴ „Denn da er alle Konsequenzen der Sünde bis hin zur Erfahrung der Gottesverlassenheit und des Todes auf sich genommen hat, ist er – anschaulich gesagt – bis an das Äußerste aller Wirklichkeit gegangen und umgreift damit buchstäblich alles. Es gibt sozusagen keinen Raum mehr, den er nicht mit seiner Gegenwart und solidarischen Liebe zu uns erfüllt, keine Situation, in der wir ihn nicht antreffen können.“²³⁵

Für mich bleibt die Frage, ob Jesus „nur“ die Kenntnis von der schon in der Welt gegebenen Wirklichkeit der nie endenden Liebe Gottes für die nicht wissenden Menschen

²³² Vgl. ders., ebd., S. 354-357.

²³³ Ders., ebd., S. 355.

²³⁴ Röm 8,39: Jetzt „kann uns nichts mehr scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“.

²³⁵ G. GRESHAKE, S. 356.

augenscheinlich machte oder ob er in die „Struktur“ der Welt eine ganz neue Wirklichkeit bringt, die sie beträchtlich verändert. Damit würde Er „etwas“ Neues bringen, was bislang noch nicht da war, und dadurch ganz neue Möglichkeiten für die Menschen eröffnen. Relevanter erscheint mir Letzteres, nämlich dass die Liebe Gottes, die zwar immer war, in einer ganz konkreten Schöpfungsweise in die Welt gebracht werden musste. Ich glaube, dass sich durch das Leben Jesu Christi die ontologische Struktur der Welt geändert hat.

Die „Aufgabe“ des Heiligen Geistes besteht nicht nur im Einbeziehen der Menschen in das sühnende Tun des Stellvertreters Jesu, sondern auch darin, dass Jesus „sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makellostes Opfer dargebracht hat“ (Hebr 9, 14). Alles was Jesus Christus macht, macht Er im Heiligen Geist; so geschieht auch die Kreuzeshingabe im Hl. Geist. Greshake benutzt die Ausdruckweise, dass der Hl. Geist Jesus zur Hingabe auf dem Kreuz „befähigt“. Am Ende dieses Absatzes stellt Greshake noch einmal klar, dass die Sühne von Seiten des Menschen ein vom dreieinigen Gott durch Jesus Christus bereitetes Mittundürfen des Menschen bedeutet. Keinesfalls ist es das Tun des Menschen, das die Laune Gottes vom zornigen zum gnädigen Gott umstimmt. Es ist das Tun der gott-menschlichen Person Christi, das den Menschen als Erstes die Sühnemöglichkeit schenkt. Jesus zeichnet sich Gott Vater gegenüber durch das unwiderrufliche Ja im Gehorsam des Guten bis zum Tod aus und den Menschen gegenüber in der standhaften Liebe trotz alles Bösen, das ihm angetan wurde.²³⁶

2.3.2.8 Bemerkungen zur Auferweckung Jesu

Greshake bestätigt, dass das Kreuz die äußerste Offenbarung des trinitarischen Gottes ist, dies allerdings nur im Licht der Auferstehung. Als solche muss die Offenbarung vor allem die Stärke der inntertrinitarischen Beziehungen manifestieren. Ohne die Auferstehung würde der Kreuzestod Jesu nur Abbruch und Scheitern der Beziehung bedeuten. „Dem steht das Wirken des Heiligen Geistes entgegen: Das ewige trinitarische Geschehen, in welchem Vater und Sohn sich gegenseitig den Geist schenken und in ihm miteinander verbunden sind, ‚modalisiert‘ sich im Kreuze so, dass im Todesschrei Jesu der von Gott empfangene Geist als Träger des Lebens (von ihm) ... in Gottes Hand zurückgelegt ‚wird‘, diesem vertrauenden Gehorsam aber als ‚Gegen-Gabe‘ des Vaters der Geist der Auferweckung entspricht.“²³⁷ Das Kreuz ohne Auferstehung wäre nur Zeichen der Vergeblichkeit: mehr noch: gemäß Dtn 21,

²³⁶ Vgl. ders., ebd., S. 356-357.

²³⁷ Ders., ebd., S. 357; s. auch: W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1978, S. 435; ebenso: W. PANNENBERG, *SystTh*, I, S. 343f.

23²³⁸ Erweis des göttlichen Fluches. Greshake bringt des Weiteren Argumente, warum der Tod Jesu und seine Auferstehung gleichermaßen wichtig sind. „Ohne den Tod Jesu wäre nicht der Ernst und die unwiderrufliche Entschiedenheit dieser göttlichen Liebe und ohne seine Auferweckung nicht ihre verlässliche Treue und todüberwindende Macht und somit auch nicht Gott selbst als ihr wahrer Ursprung offenbar geworden.“²³⁹ Wenn jemand von etwas wirklich überzeugt ist, dann ist er imstande, für diese Überzeugung auch sein Leben hinzugeben. Das ist die stärkste Möglichkeit, wie jemand zeigen kann, dass er seine Überzeugung ernst meint. Die Auferweckung als Beweis der Treue Gottes bedeutet, dass Gott den Menschen immer und vor allem Übel retten kann. Es gibt keinen Abgrund, aus dem Gott den Menschen nicht retten könnte, falls der Mensch von Herzen ruft. Interessant ist die enge Beziehung zwischen dem Leben Jesu in der Welt und dem Leben in der Herrlichkeit. Greshake sagt, dass es sich hier um die gleiche personale Identität Jesu handelt, die Kontinuität des Lebens und die Wechselbeziehung beider Existenzweisen. „Die Auferstehung macht den *logos tou staurou* nicht rückgängig, sondern bringt ihn zur Geltung.“²⁴⁰ „Der Auferstandene ist in alle Ewigkeit der Gekreuzigte.“²⁴¹ Im Weiteren beschreibt Greshake die Herrlichkeit des Vaters, in die Jesus erhöht wurde als eine mit der Welt verwickelte Realität. Wenn man bedenkt, dass der auferstandene Jesus nicht ohne Wunden ist, dann wird klar, wie tief diese Verbundenheit zwischen der Welt und der Herrlichkeit Gottes reicht. Der dreifaltige Gott trat tief in die Welt hinein und die Welt trat im Symbol der Lanze bis in das Herz Jesu (Gottes) hinein. Milde ausgedrückt: Solange die Welt leidet, leidet auch der dreieinige Gott.²⁴²

2.3.2.9 Trinitarische Interpretation der chalzedonensischen Christologie

In der komplexen Entwicklung der christologischen Lehre entdeckt Greshake, dass im 3.–5. Jahrhundert die Person (Wirklichkeit) Christi mehr oder minder in ihrer ontologischen Konstitution und weniger in ihrem Handeln und Erleiden, d. h. in ihrem geschichtlichen Vollzug, betrachtet wurde. Es betrifft vor allem die Lehre von der hypostatischen Union und

²³⁸ „...dann darf seine Leiche nicht über Nacht an dem Holz bleiben, sondern du sollst ihn unbedingt am selben Tag begraben. Denn ein Aufgehängter ist ein Fluch Gottes. So sollst du dein Land nicht unrein machen, das der HERR, dein Gott, dir als Erbteil gibt.“

²³⁹ Th. PRÖPPER, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: E. Schockenhoff / P. Walter (Hg.), *Dogma und Glaube*, FS Walter Kasper, Mainz 1993, S. 180; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 358.

²⁴⁰ E. JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes*, in: ZThK 65 (1968), S. 112f.; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 359.

²⁴¹ „Wer z. B. die theologische Rede von der Auferweckung des Christus so hört, dass in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht Theologie, sondern Mythologie, nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos.“ J. B. METZ, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), *„Landschaft aus Schreien“*. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, S. 84; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 359.

²⁴² Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 358-359.

der sog. Zwei-Naturen-Lehre, die sich statisch zeigt. Greshake konzentriert sich dagegen mehr auf die Beziehungen und sieht die ganze Welt, wie schon erwähnt, in der communalen Struktur und Bewegung. Dabei hält er sich an den hermeneutischen Schlüssel im Sinne, dass sich die Wirklichkeit besser verstehen lässt, wenn man sie in ihren Beziehungen betrachtet. Dies ist auch ganz natürlich, weil unsere Erkenntnistätigkeit zum Großteil aus Komparation und Gruppierung besteht. Dabei wird berücksichtigt, woher das Etwas ist, wie es in sich ist, wie es zu anderen steht, warum es untergeht. Bei allem was ist, muss man diese Komplexität berücksichtigen.²⁴³ Dieses Verfahren appliziert Greshake auf Jesus Christus und der Weg der Erkenntnistätigkeit Jesu, den er wählt, geht notwendigerweise durch die Relationen Jesu, die ihn – wie er schreibt – konstituieren. Man könnte auch ergänzen, dass Jesus diese Relationen selbst konstituiert. Betrachten wir nun die zwei Relationen nach Greshake:

1. „Er ist einerseits derjenige, der im heiligen Geist ganz und gar in Beziehung zum Vater steht: ganz von ihm her (gesandt und in Dienst genommen) und ganz auf ihn hin (ihm glaubend und ihm gehorsam)“; Diese erste Relation ist innertrinitarisch ausgerichtet. Ich glaube, dass diese erste Relation im Leben Jesu primär ist und im Grunde als die Wurzel der zweiten Relation dient.
2. „Jesus ist andererseits derjenige, der im Heiligen Geist ganz in Beziehung zu uns steht: ganz auf die Welt hin (sie zur Einheit sammelnd, ihre Dissoziationen heilend, ihr in proexistentem Dasein dienend) und ganz von der Welt her (insofern er als Sohn eines Menschen aus ihr hervorgeht, sein Leben von der Weltgeschichte prägen, sich von ihrer Not in Anspruch nehmen und mit ihrer Sünde beladen lässt).“²⁴⁴

Greshake sagt weiter, dass diese doppelte Relationalität, in der Jesus Christus steht, als die eigentliche Pointe der sog. Zwei-Naturen-Lehre verstanden werden kann: „Er hat ein doppeltes *nasci* (Herkommen), demgemäß auch eine doppelte Seinsverfasstheit (*natura*) und konsequenterweise – da *natura* nicht nur Herkunfts-, sondern auch Handlungs- und Zielprinzip ist – ein doppeltes tätiges Hingeordnetsein. Die beiden Jesus Christus charakterisierenden Beziehungen stehen nun nicht etwa parataktisch nebeneinander, vielmehr es ist ‚ein und derselbe‘ – ‚heis kai autos‘ (seit Ignatius v. Antiochien), der durch diese beiden Relationen konstituiert wird.“²⁴⁵ Daher kann man Jesus als den Mittler im wahrsten Sinne des Wortes bezeichnen. Er stellt zwei Bewegungsrichtungen dar: von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott. Er ist einerseits Gottes Sohn, der uns die Gottesliebe bringt und seine Haltung

²⁴³ Vgl. ders., ebd., S. 359-361.

²⁴⁴ Ders., ebd., S. 360-361.

²⁴⁵ Ders., ebd., S. 361.

zu uns zeigt, andererseits unser Menschenbruder, der uns den Weg und die richtige Haltung des Menschen zu Gott nahebringt, durch den wir den Zugang zu Gott finden.

Nachdem wir mit Greshake das Leben Jesu und dessen Sinn näher betrachtet haben, weist er darauf hin, dass das Erlösungswerk mit dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu noch nicht abgeschlossen ist. Das ist daran sichtbar, dass die Sünde und der Tod in der Welt immer anwesend sind. Greshake stellt sich die Frage, die er in einem weiteren Teil beantworten möchte: Wie ist das Erlösungsgeschehen genauer zu verstehen, wenn es noch immer Leiden der Menschheit, Zerrissenheit und Feindschaft, Hass und Krieg gibt?²⁴⁶

2.3.3 Realisierung des Erlösungsgeschehens

2.3.3.1 „Ergänzen, was noch fehlt“ (Kol 1, 24)

Wenn das Erlösungswerk noch nicht abgeschlossen ist, dann ist klar, dass noch etwas zu machen ist. Wenn also etwas fehlt, ist es dann so zu verstehen, dass das Erlösungswerk Jesu nicht vollkommen ist? Hat er seine „Arbeit“ nicht vollendet? Greshake setzt sich mit diesen Fragen auseinander. Vor allem verteidigt er das menschliche Tun und des Menschen Einsatz im Erlösungsgeschehen. Keinesfalls ist Jesus Christus ein Ersatzmann in dem Sinne, dass der Mensch nichts tun kann oder muss bzw. Gott ihn nichts tun lässt, damit er nicht zufällig wieder etwas zerstört. Versöhnung fordert immer zwei oder mehrere Seiten heraus, die sich gegenüberstehen. Keine von beiden bleibt passiv. So wird der Mensch auch im Erlösungsgeschehen zur Aktivität aufgefordert. Einerseits ist die Erlösung schon geschehen und die Macht der Sünde und des Todes ist gebrochen. Greshake charakterisiert dies treffend, indem er sagt, dass Jesus alle Möglichkeiten für das volle Leben in der Communion mit Gott eröffnet hat. Auf der anderen Seite müssen diese „Potenzen“ und „Implikationen“, die im stellvertretenden Tun Christi liegen, durch Menschen realisiert werden, und zwar solange, bis das Ziel erreicht ist. Nach Greshake liegt das Ziel in der realen Überwindung alles Bösen und Tödlichen der Schöpfung in uns und durch uns und in der endgültigen Communion der Menschen mit Gott und untereinander. Der Mensch ist zur aktiven Realisierung dieses Ziels befähigt. Das Ziel realisiert sich durch das Nach- und Mitvollziehen der Missio des Gottessohnes in der Welt. Einfach gesagt, der Mensch soll das tun, was Jesus getan hat. Nicht

²⁴⁶ Vgl. ders., ebd., S. 362; s. auch D. WIEDERKEHR, Entwurf einer systematischen Christologie, in: MySal III/1, S. 502ff.

in dem Sinne, dass er jede Tat nachahmt, sondern in seiner Einstellung zu Gott und den Menschen. Greshake erinnert daran, dass es die *Missio* des äußersten Abstiegs ist, in der der Glaubende dorthin geht, wo auch Jesus (der Stellvertreter) war, als er für ihn gehandelt hat: auf den letzten Platz.²⁴⁷ „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt.“ (Kol 1,24) „Ergänzen, was noch fehlt“, bedeutet, ein Leben lang dem von Christus gebahnten Weg zu folgen, „in seine Fußstapfen zu treten“ (1 Petr 2,21)

Welche „Funktion“ hat der Heilige Geist im Erlösungswerk? Greshake beobachtet die Tätigkeit des Heiligen Geistes in den Menschen. Gott Vater und Sohn schenken den Menschen den Heiligen Geist als Gabe. Dieser bewirkt, dass der Mensch die Worte und Taten Jesu als solche wahrnimmt, als von Gott stammend, die zugleich wahr und daher maßgeblich sind. Er bewirkt, dass das Beispiel Christi nicht nur im Sinne einer äußeren Norm oder Lehre über die wahre Situation des Menschen zu sehen ist, sondern dass sich der Mensch diesen „Stil“ des Lebens zu eigen macht und im Hl. Geist zum Beteiligten dieses Erlösungsgeschehens wird.²⁴⁸ Weiters führt Greshake ein Beispiel an, um das Erlösungsgeschehen zu veranschaulichen. Es handelt sich um das akustische Phänomen der Resonanz: „Ein Gegenstand beginnt mitzuschwingen, wo ihn ein Ton seiner Wellenlänge erreicht. So wird auch das menschliche Herz zum Mitschwingen veranlasst, wenn es von jener Liebe erreicht wird, auf die es von Natur her ab-,gestimmt“ ist; es wird befähigt, sich ihrem Angebot zu öffnen und sich aus dieser Zuwendung der Liebe in der Antwort der Gegenliebe, die sich in Glaube und Nachfolge manifestiert, neu zu bestimmen.“²⁴⁹ Das klingt sicherlich schön. Greshake allerdings schreibt, dass dieser Prozess nicht so einfach ist. Es gibt viele Hindernisse und Verhüllungen, die verhindern, dass zwischen der Offenbarungsgestalt Jesu Christi und dem angesprochenen Menschen „von selbst“ jenes „Resonanzgeschehen“ stattfindet. Man könnte sagen, dass – obwohl wir die Fähigkeit besitzen, zu hören und zu sehen – unsere Augen und Ohren verschlossen sind. Der Heilige Geist hilft dahingehend, dass Er Augen und Ohren öffnet und damit das Herz bewegt. „Er ermächtigt von Innen her den Menschen zur Entgegennahme der befreienden Liebe Gottes“ (die sich in Jesus Christus offenbart), „und befähigt ihn zur persönlich-einmaligen erlösten Praxis von Glaube und Nachfolge.“²⁵⁰

²⁴⁷ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 363-364.

²⁴⁸ Vgl. ders., ebd., S. 365.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ders., ebd., S. 366.

Greshake behauptet, dass das Heilsgeschehen das Werk eines dreipersonlichen Gottes ist, „der auf dreifach spezifische Weise dem Menschen Anteil an jener Gemeinschaft des Lebens gibt, die er selbst ist: Der Vater ist Ursprung, Grund und Ziel aller *Communio*, er sendet den Sohn und den Heiligen Geist, um den verlorenen Menschen aufs Neue in sein Leben einzubeziehen. Jesus Christus knüpft als Mittler die Menschen unlösbar zur Einheit mit Gott (und untereinander) zusammen und richtet das definitive Leitbild für wahrhaft gelingendes Menschsein auf. Der Heilige Geist erwirkt durch seine Gegenwart in der Welt jene innere Entsprechung und Befähigung (das ‚neue Herz‘), welche die ‚äußere‘ Gestalt Christi und seine ‚äußere‘ Einladung zur *Communio* zur inneren Lebensform macht. Er drängt dazu, sich durch Glauben und Nachfolge den Weg Jesu persönlich und selbsttätig zu eigen zu machen sowie auch unter Anfechtungen und Bedrängnissen in Geduld und Hoffnung die Vollendung der Erlösung zu erwarten.“²⁵¹ Weiters gleicht Greshake das Wirken Christi der äußeren Gestalt und das Wirken des Heiligen Geistes dem inneren Leben dieser Gestalt an. Damit möchte er hervorheben, dass beide untrennbar verbunden sind, weil die Gestalt ohne Leben tot wäre und Leben ohne Gestalt leerer Rausch. Zügig und prägnant stellt Greshake dar, dass das Leben des Hl. Geistes in der Prägung durch Christus Gestalt annimmt. So ist klar, dass der Heilige Geist immer auf Jesus Christus deutet, von ihm Zeugnis ablegt und zu ihm führt.²⁵²

„Guter Lehrer, was soll ich tun, damit ich ewiges Leben erbe?“ (Mk 10,17): Nachdem Greshake erläutert hat, dass das Erlösungsgeschehen nur dann zur Fülle kommt, wenn sich auch der Mensch beteiligt und aktiv ist, bleibt noch zu erklären, was der Mensch konkret machen kann und worauf er sich konzentrieren soll. Dabei erwähnt Greshake, dass „eine grundlegende Form solcher Realisierung darin besteht, dass der selbst vom Erlösungsgeschehen Ergriffene seinerseits zum Stellvertreter für seine Brüder und Schwestern wird, indem er mit dem gekreuzigten Sohn ‚an der Stelle‘ der Sünde seinen Brüdern und Schwestern Sohnschaft ermöglicht.“²⁵³ Greshake geht von der Idee des „mystischen“ Leibes Christi aus. In diesem ist alles miteinander verbunden und beeinflusst sich gegenseitig. Zugespißt benutzt er die Formulierung von *L. Bloy*: „Es gibt eine ‚absolute Notwendigkeit zu wissen, dass jedes Mal, wenn man glücklich ist, es jemanden gibt, der bezahlt, und jedes Mal, wenn man leidet, man selbst für jemanden bezahlt.“²⁵⁴ Das sieht nach einem strengen Mechanismus aus. Greshake versucht dieses mechanistische Denken zu mildern, indem er

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ders., ebd., S. 366-367.

²⁵³ Ders., ebd., S. 367; s. auch: K.-H. MENKE, *Stellvertretung*, Freiburg i. Br. 1991, S. 318f.

²⁵⁴ L. BLOY, *Lettres a Frédéric Brou et a Jean de la Laurencie* (1907-1917), Paris 1927, 132; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 367.

sagt, dass es eher um die Unbedingtheit des Stellvertretungsgedankens geht als um einen Mechanismus, bestätigt in weiterer Folge aber diesen Mechanismus: „Es gibt keine noch so winzige Tat oder kein noch so geringfügiges Erleiden, das nicht Konsequenz von anderen her ist und keine Konsequenzen für andere hat.“²⁵⁵ „Entweder man nimmt, indem man es sich gut gehen lässt und andere dafür mit ihrem Leiden bezahlen, oder man gibt, indem man selbst bereit ist, für andere ‚zu zahlen‘, ihre Last mitzutragen.“²⁵⁶ Und er fügt noch hinzu, dass Sünde und Leiden auf jeden Fall durchgelitten und ausgelitten werden müssen, wenn das Erlösungsgeschehen an sein Ziel kommen soll. Dazu fällt mir das Bild der Waage ein, mit den Sünden in der eine Schale und dem Leiden gleichermaßen in der anderen.

2.3.3.2 „Darstellende Praxis“

In der Folge analysiert Greshake das Mit-Handeln von Seiten der Menschen noch etwas genauer. Er zeigt dabei zwei verschiedene Weisen des Handelns (der Praxis) des Menschen auf: die *herstellende* und die *darstellende*. Natürlich durchdringen sich beide gegenseitig, dennoch ist es notwendig, kurz den Unterschied zu beschreiben.

Bei der herstellenden Praxis, wie G. sagt, richtet sich das Tun auf die effiziente Gestaltung von Objekten, objektiven Strukturen oder Prozessen. Etwas wird hergestellt, produziert, verändert oder gemacht. Der Mensch nimmt die Dinge in die eigene Hand und bemächtigt sich ihrer. Der Akzent liegt auf dem objektiven Ergebnis, auf dem sichtbaren und messbaren Erfolg, auf dem Resultat, das man für sich und seine Interessen nutzbar machen kann. Bei der herstellenden Handlung stellt sich die Frage: „Wozu ist diese Handlung?“

Bei der darstellenden Praxis geht es darum, etwas Vor-Gegebenes zu vollbringen, so dass sich dieses Vor-Gegebene verleiblicht und dadurch die Fülle seines Wesens entfaltet.

Greshake behilft sich mit dem Beispiel des Rosenstraußes, den ein Liebender der Geliebten schenkt. Dieser ist Ausdruck der gegenseitigen Liebe. Die Liebe entfaltet sich dadurch in gewissem Sinn in die Fülle ihres Wesens. In diesem Fall wird weder etwas hergestellt noch umgestellt. Der herstellende Prozess wird aber in der darstellenden Praxis nicht ausgeschlossen und kann wohl in die darstellende Praxis einbegriffen werden, so Greshake. Weiters fügt er an, dass die darstellende Praxis sich als „Verwirklichung“ des Lebens selbst versteht. „Es ist, was es ist!“ In diesem Handeln verwirklicht sich in der Differenz von „Sein“ und „symbolischer Darstellung“ das Leben selbst in der „Fülle seines Wesens.“ Dieses Handeln ist nicht instrumental ausgerichtet.

²⁵⁵ G. GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, S. 367.

²⁵⁶ G. KIESER, *Christus im Armen*, Würzburg 1996, S. 94; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 368.

Greshake schließt zunächst damit, dass die herstellende Praxis nicht die Art und Weise sein kann, wie das Mittun des Menschen mit Gott zu verstehen ist. Denn der Mensch kann nicht die Welt selbst erlösen oder irgendwie Erlösung herstellen. Die Weise, wie das Mittun mit Gott zu verstehen ist, sieht er eher in der darstellenden Praxis. Weiters meint er, dass das Urbild der darstellenden Praxis der Leib sei, als Ausdruck der Seele. Dabei durchschaut er auch die problematische Seite der darstellenden Praxis und sagt, dass diese nicht einfach nur im unkomplizierten „Nach-Außen-Wenden“ eines im „Inneren“ immer schon Vorgegebenen besteht. Er beschreibt den Prozess, in dem sich das Innerste des Menschen zur Darstellung im Körper und in der Welt bringt, als dramatisch. Schon der Körper ist durch naturhafte und geschichtliche Vorgegebenheiten vorgeformt, somit mit positiven Möglichkeiten, aber auch mit Grenzen ausgestattet. In dem Ausdrucksfeld, das die Welt und der Körper darstellen, erfährt die Seele nicht wenige Widerstände. Was möchte ich und was ist mir tatsächlich möglich? Bereits in dieser Frage stecken eine kleinere oder größere Zwietracht und Spannung. Das Spannende und Dramatische besteht in dem lebenslangen mehr oder weniger gelungenen Prozess der Verwirklichung des Innersten des Menschen im Leib und in der Welt.²⁵⁷ Greshake geht noch weiter und erforscht die Quelle des Innersten im Menschen. Diese Quelle sieht er in Gott selbst. Deswegen meint er, dass unsere Werke eine Darstellung dessen sind, was Gott immer schon erwirkt hat²⁵⁸ und was doch auf unsere Darstellung hin offen, ja darauf angewiesen ist. „Solches ‚symbolische‘ Tun ist transparent auf das hin, woraus es entspringt und worin es bleibend gründet: auf die grundlose Liebe Gottes zum Menschen. Solches ‚sakramentale Handeln‘ ist darum verbunden mit dankbarer Erinnerung, Anbetung und Hoffnung, dass – bei allem menschlichen Mittun – Gott selbst es ist, der durch uns Sein Werk vollendet. Wir dürfen es ‚nur‘ zum Ausdruck bringen, ohne es je erschöpfen und an sein endgültiges Ziel führen zu können. Die Praxis der Darstellung ist befreit sowohl von der Resignation als auch von der Hektik des Handelns um jeden Preis, von jenem lächerlichen, sich überstürzenden Aktionismus, der keine Zeit und keine Instanz kennt, da er meint, ihm und ihm allein sei alles zugelastet.“²⁵⁹ Ich würde sagen, dass darin das mystische Leben der

²⁵⁷ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 370-373.

²⁵⁸ Eph 2,10: „Denn wir sind sein Gebilde, in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken, die Gott vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen.“

²⁵⁹ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 372; weiters dazu noch Pröpper: „Solche Praxis schützt vor Selbstanmaßung, totalitärem Hochmut und jeder Verurteilung von Menschen. Von der letzten Sorge des Daseins befreit, wird sie lieber das Eigene einsetzen und die Schutzlosigkeit wählen, als auf die Strategien der Herrschaft und die Mittel des Bestehenden zu setzen und dennoch, da Gott dem einmal Begonnenen treu ist, dem Anschein der Vergeblichkeit widerstehen. Also wird sie tun, was Menschen tun können, und dazu Mut finden in dem Glauben, dass Gott selber tut, was Menschen nicht können: dass er alles Gute und Gelungene bewahrt und sogar das Verlorene und Vergessene rettet.“ Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1985, S. 124; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 372.

Heiligen beruht, weil diese die Kraft für ihr Leben nicht aus sich selbst schöpfen, sondern aus Gott.

2.3.3.3 „Christus liegt in Agonie bis zum Ende der Welt“

In diesem letzten Abschnitt des zweiten Teiles stellt Greshake die Frage: „Wie verhält sich nach dem Erlösungsgeschehen das weitergehende Leiden der Menschen in der Welt zum Leben des dreifaltigen Gottes?“²⁶⁰ Bei seinem Versuch, diese Frage zu beantworten, beruft er sich gleich auf zwei Stellen im Neuen Testament:

Die erste bezieht sich auf das Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25.²⁶¹ Greshake kommentiert diese Stelle in dem Sinne, dass die Worte Jesu in diesem Gleichnis nicht nur als eine figurativ-intentionale Redeweise aufzufassen sind, sondern dass Er in wirklichem Ernst mit den von Ihm genannten Leidenden mitleidet.

Die zweite Stelle findet sich in 1 Kor 12, welche das Bild vom Leib Christi beinhaltet, dessen Haupt er selbst ist und dessen Glieder die Menschen sind. Greshake folgert daraus: Das Haupt kann erst dann ganz vollendet sein, wenn auch alle Glieder vollendet sind. Bis dahin gilt: „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit...“ (1 Kor 12,26), und damit leidet auch das „Haupt“ mit. Er zitiert dabei auch *Maximus Confessor*: „Gott ... leidet mystisch durch seine Liebe bis ans Ende der Zeit, in dem Maße wie jeder Leidende leidet.“²⁶²

Dass Jesus mit uns so tief verbunden ist, auch nach seiner Himmelfahrt, ist das Werk des Heiligen Geistes, so Greshake. Dank dem Wirken des Heiligen Geistes ist der Sohn Gottes nicht nur einmalig während seines irdischen Lebens mit uns verbunden, sondern mit den Menschen aller Zeiten und hat außerdem Anteil an unserem menschlichen Geschick.²⁶³ Das Kreuzesgeschehen realisiert sich in der Erstreckung der Zeit weiter bis zu deren Ende. Der Gottessohn ist auf ewig der „Immanuel“, der Gott, der mit uns ist.²⁶⁴ „Aber auch der Heilige

²⁶⁰ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 373.

²⁶¹ Mt 25,35-36: „Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.“

²⁶² MAXIMUS Conf., *Mystagogie* 24 (PG = 91, 713); dazu auch: AUGUSTINUS, *Sermo* 137, II, 2; vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 374.

²⁶³ Vgl. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, S. 373-375.

²⁶⁴ „So identifiziert sich das Herz des zur Zeit von Pontius Pilatus Gekreuzigten mit allen Gekreuzigten und allen Leidenden in der Geschichte, mit allen Hungrigen und Armen, Gefangenen und um der Gerechtigkeit willen Verfolgten. In ihnen ‚bleibt Er in Agonie bis ans Ende der Zeit‘“. D. I. CIOBOTEA, *Jesus Christus, Das Leben der Welt. Ein Zeugnis orthodoxer Spiritualität*, in: US 37 (1982), S. 244f.; zit. n. Greshake, *Der dreieine Gott*, S. 375.

Geist ist verstrickt in das Leiden der Schöpfung, insofern er „mit unsagbarem Seufzen (Röm 8,26) in uns jammert.“²⁶⁵

Greshakes letzte Frage, bei der wir uns kurz aufhalten, lautet: „Wie ist das aber möglich: Das ‚In-der-Herrlichkeit-des-Vaters‘-Sein und das Mit-uns-Leiden?“²⁶⁶ Bei seinen Überlegungen stützt er sich wiederum auf eine Analogie, diesmal aus der Erfahrung des Menschen. Er beschreibt die Situation, in der es uns persönlich sehr gut geht und wir doch am Schmerz engster Freunde oder Familienangehöriger mitleiden. Und beides findet in unserem Herzen Platz: Freude und Glück sowie Schmerz und Mit-Leiden. Unser Mitleiden mit den Anderen ist im Verhältnis zum Mitleiden Gottes auf Grund seiner unüberbietbaren Solidarität mit uns nur unvollkommen. Greshake geht ohne Kompromiss so weit, dass er schreibt, dass das „fremde Leiden“ für Jesus Christus die gleiche Tiefe hat wie die Erfahrung des eigenen Geschicks.²⁶⁷ Greshake schließt diesen Abschnitt mit der Behauptung, „dass es keinen grundsätzlichen Widerspruch bedeutet: göttliches Leben und (freiwilliges) Leiden, bis einmal die ganze Menschheit und durch sie die ganze Schöpfung ihre Erfüllung erlangt hat.“²⁶⁸

²⁶⁵ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, S. 375.

²⁶⁶ Ders., ebd., S. 375-376.

²⁶⁷ Vgl. ders., ebd., S. 376.

²⁶⁸ Ebd.

3 Synthese von Pospíšil und Greshake

Nachdem wir die Übersicht der Trinitätstheologien von Pospíšil und Greshake bis zu einem gewissen Grad verarbeitet und vor allem das Geheimnis des Kreuzes im Kontext der Trinitätstheologie bei beiden gesondert untersucht haben, wollen wir jetzt deren Gemeinsamkeiten diskutieren. Diese sollen als Hauptlinien bzw. Gesichtszüge des Antlitzes Gottes dienen. Eine der Aufgaben wird es sein, herauszufinden, ob sich diese Gesichtszüge decken oder nicht. Die zweite Aufgabe wird darin bestehen, eine „Formel“ zu finden, die uns helfen kann, das Leiden und seinen Sinn besser zu verstehen.

3.1 Das Sich-Schenken in immanenter Trinität

Wenn wir überdenken, was die Trinität und das Kreuz Jesu miteinander verbindet, begegnen wir unausweichlich der Wirklichkeit des Sich-Schenkens. Sowohl Pospíšil als auch Greshake gebrauchen diesen Begriff an jenen Stellen, wo sie die innertrinitarische Beziehung beschreiben. Pospíšil erwähnt diesen Terminus allerdings öfter, sodass dieser bei ihm die „Tragkonstruktion“ der Dreifaltigkeit zu sein scheint. Er spricht vom „actus purus des Sich-Schenkens“ in der immanenten Trinität. Der Vater schenkt sich dem Sohn und der Sohn dem Vater. Das in der Trinität ewige und bedingungslose Sich-Schenken des Vaters dem Sohn gegenüber und des Sohnes dem Vater gegenüber ist der Heilige Geist. Er geht aus diesem gegenseitigen Sich-Schenken als der von den beiden anderen göttlichen Personen gemeinsam Geliebte hervor. Das Sich-Schenken in der Trinität ist, wie genannt, bedingungslos, d. h. auch vollständig.²⁶⁹ Pospíšil bedingt die Freude durch das Sich-Schenken. Je größer das Sich-Schenken ist, eine umso größere Freude kann man erleben. Vollkommene Freude ist nur möglich, wenn sich jemand zugunsten des Geliebten ganz schenkt.²⁷⁰

Greshake bestätigt diese „erste Hauptlinie“ des Sich-Schenkens, indem er sagt, dass Gott in sich selbst Sich-Schenkende Liebe ist.²⁷¹ Weiters führt er aus, dass dieses Sich-Schenken des Vaters dem Sohn und des Sohnes dem Vater ewig und vollkommen ist. So stimmen diese Aussagen überein. An dieser Stelle möchte ich bemerken, dass Greshake sich mit dem Phänomen des „Sich-Schenkens“ nicht direkt, sondern indirekt beschäftigt. Er spricht zuerst von einer Verweigerung des „Sich-Schenkens“, die er als Sünde und Verweigerung der

²⁶⁹ Vgl. *Diplomarbeit* 1.3.2.2

²⁷⁰ Ebd. 1.3.1.3

²⁷¹ Ebd. 2.3.2.4

Communio bezeichnet. So entsteht ein interessantes Bild, bei dem man den Antagonismus sehen kann: das „Sich-Schenken“ und seine Konsequenzen einerseits und die Verweigerung des „Sich-Schenkens“ bzw. die Auf-sich-Bezogenheit und ihre Konsequenzen andererseits. Wenn man das negative Bild betrachtet, wird es verständlicher, wie wesentlich das „Sich-Schenken“ eigentlich ist.

3.2 Das Sich-Schenken nach Außen

Das „Sich-Schenken“ im inneren Leben der Trinität bedeutet die Fülle des Lebens und der Freude. Der dreifaltige Gott will sich mit dieser Fülle und Freude nach außen mitteilen, nicht weil er muss, sondern weil er will. Er will den anderen die Teilhabe am göttlichen Leben schenken. Pospíšil beschreibt dieses Phänomen des „Sich-Schenkens nach Außen“ als Schöpfungsakt. Er sagt, dass die Welt von Gott Vater, Sohn und Hl. Geist gewollt wurde, weil jeder von ihnen sich in den zwei anderen und die anderen zwei in sich wohnen lassen will und sich selbst für die zwei anderen will. Die Schöpfung ist somit ein Ausgießen dieses Wohnen-Lassen-Wollens in den Anderen und der Anderen in sich selbst, und zwar „nach außen“. Der Schöpfungsakt ist ein Prozess des Herausgehens Gottes aus sich selbst bzw. des Ausgießens der perichoretischen Liebe in die Schöpfung, und der Höhepunkt dieses Ausgießens ist die Inkarnation.²⁷² Dabei bemerkt Pospíšil, dass die Erfüllung der Menschwerdung, der ewigen Sohnschaft im Leib, zugleich die Erfüllung des Sinnes der gesamten Schöpfung ist.²⁷³ Durch die Menschwerdung des Sohnes „wohnt“ Gott völlig in der Schöpfung und zugleich lässt er die Schöpfung in sich wohnen. Dies geschieht vollständig, wenn auch nur in einem „Teil“ der Schöpfung (im Menschen Jesus), und doch gilt es als Öffnung einer bisher verschlossenen Tür und als neue Möglichkeit, in das innertrinitarische Leben für alle einzutreten. Wenn wir dieses Phänomen des „Sich-Schenkens nach Außen“ bei Greshake suchen, finden wir sehr ähnliche Aussagen, obgleich er mehr den Begriff „Beziehung“ benutzt. Er beschreibt den Willen Gottes, sich selbst in die Beziehung mit der Schöpfung und vor allem mit den Menschen einzubringen und damit den Geschöpfen das göttliche Leben mitzuteilen.²⁷⁴ Der Sohn kam in die Welt, um die Gemeinschaft, die im dreifaltigen Gott ist, unter die Menschen zu bringen.²⁷⁵ Außerdem deutet Greshake auf Kol 1,16 hin, wo eher allgemein auf den engen Zusammenhang zwischen dem Sohn Gottes und der Schöpfung verwiesen wird: „Im Sohn

²⁷² Ebd. 1.3.1.2

²⁷³ Ebd. 1.3.2.3

²⁷⁴ Ebd. 2.3.1.3

²⁷⁵ Ebd. 2.3.2.1

Gottes und auf Ihn hin wurde alles erschaffen.“ An dieser Stelle verwendet er die mutige Ausdruckweise, dass die gesamte Schöpfung in die göttliche Sohnschaft hineingenommen ist, und bezeichnet die Schöpfung als „geschaffenen Sohn“. Das „Sich-Schenken nach Außen“ bedeutet die Schöpfung der Welt und zugleich die Inkarnation des Sohnes. Meiner Ansicht nach kann das „Sich-Schenken nach Außen“ als die zweite Hauptlinie des Antlitzes Gottes bezeichnet werden. Wiederum ein Punkt, in dem sich die beiden Autoren treffen.

3.3 Das Sich-Schenken in der Situation der Sünde

In der Zeitspanne zwischen dem anfänglichen Schöpfungsakt und der Inkarnation im Prozess des „Sich-Schenkens nach Außen“ ist eine neue Wirklichkeit in die Welt gekommen, die wir als Sünde bezeichnen. In meiner Arbeit ließ ich vorwiegend Greshake über diese Wirklichkeit der Sünde sprechen. Die Hauptidee der Sünde liegt im Gegenteil des „Sich-Schenkens“, also wie es Greshake ausdrückt, in der Verweigerung von *Communio* und in der „Auf-sich-Bezogenheit“.²⁷⁶ Seit dem geheimnisvollen Eintritt der Sünde in die Welt ist die Wirklichkeit des „Sich-Schenkens“ jedoch nicht verschwunden. Vielmehr sind jetzt beide „im Spiel“. Hier fallen mir die beiden Gleichnisse Jesu vom Weizen und Unkraut²⁷⁷ und vom Sämann²⁷⁸ ein. Die guten Körner des „Sich-Schenkens“ müssen sich, um wachsen zu können, nun gegen vielerlei Widerstände durchsetzen. Kehren wir aber zurück zu unseren zwei Autoren, die sich um eine Antwort bemühen, warum Jesus zu Tode gemartert wurde. Hier scheint mir wichtig zu erwähnen, was Greshake über die Dynamik der Sünde und des Bösen schreibt. Die Dynamik des Bösen ist ihm zufolge ein unablässiger Kreislauf in uns selbst und in der Welt, der unterbrochen werden muss, wenn sich die Wirklichkeit des „Sich-Schenkens“ voll und ganz zeigen soll. Diese Unterbrechung geschieht da, wo man das Böse und Widrige erfährt, aber dennoch nicht zurückschlägt, wo also die Sündenfolgen in Liebe und aus Liebe durchlitten werden, ohne neues Leiden zu bereiten.²⁷⁹ Diese Liebe Gottes, wie Greshake und

²⁷⁶ Ebd. 2.3.1.1

²⁷⁷ Mt 13,24-30: Und Jesus erzählte ihnen noch ein anderes Gleichnis: Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Mann, der guten Samen auf seinen Acker säte. ²⁵ Während nun die Leute schliefen, kam sein Feind, säte Unkraut unter den Weizen und ging wieder weg. ²⁶ Als die Saat aufging und sich die Ähren bildeten, kam auch das Unkraut zum Vorschein. ²⁷ Da gingen die Knechte zu dem Gutsherrn und sagten: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher kommt dann das Unkraut? ²⁸ Er antwortete: Das hat ein Feind von mir getan. Da sagten die Knechte zu ihm: Sollen wir gehen und es ausreißen? ²⁹ Er entgegnete: Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. ³⁰ Laßt beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen; den Weizen aber bringt in meine Scheune.

²⁷⁸ Mt 13,3f.

²⁷⁹ Vgl. Diplomarbeit 2.3.2.6

auch Pospíšil mehrmals betonen, ist freiwillig. Jesu Leben in der Welt war ein Leben des völligen „Sich-Schenkens“, wie es in der Trinität geschieht. Unter den Bedingungen der Welt, wo es die Sünde gibt, bedeutet eine solche Lebensweise Opfer und Leid. In Gottes ewiger Entäußerung der dreipersönlichen Hingabe – so schreibt Greshake – hat diese Entäußerung in der Menschwerdung und im Tod Jesu ihre ontische Möglichkeit.²⁸⁰ Von innergöttlichen Beziehungen wurde uns im Kreuzesgeschehen das ewige und völlige Sich-Schenken des Vaters dem Sohn und des Sohnes dem Vater geoffenbart. Jesus zeichnet sich Gott Vater gegenüber durch das unwiderrufliche Ja im Gehorsam des Guten bis zum Tod aus und den Menschen gegenüber in der standhaften Liebe trotz alles Bösen, das ihm angetan wurde.²⁸¹ Das zeigt den Aspekt der totalen Treue zum Guten, d. h. zu Gott, zu sich selbst und den Menschen. Greshake glaubt, dass das Kreuz Jesu die äußerste Offenbarung des trinitarischen Gottes, also des gegenseitigen „Sich-Schenkens“ ist, aber nur im Lichte der Auferstehung – was auch Pospíšil bestätigt. Als solche zeigt die Offenbarung vor allem die Stärke der innertrinitarischen Beziehungen. Ohne Auferstehung würde der Kreuzestod Jesu Abbruch und Scheitern der Beziehung bedeuten.²⁸²

Pospíšil hat in seinen Ausführungen zu diesem Thema fast dieselben Gedanken wie Greshake. Er sagt, dass zwischen der ewigen Perichorese und dem Ostergeheimnis zwar eine formale Unähnlichkeit besteht, weil der Anteil am Geheimnis der seligen Perichorese dem Menschen wegen der Situation der Sünde und trotz ihr in der Gestalt des Leidens Jesu von Nazaret zukommt. Inhaltlich gesehen bleibt jedoch eine Ähnlichkeit erhalten. Auf diese Art bringt Jesus das göttliche Leben in die Welt. Das Paradox ist laut Pospíšil, dass die menschliche Form dieser totalen Hingabe des fleischgewordenen Sohnes, die Überschreibung jenes „actus purus des Sich-Schenkens“, in der völligen Ohnmacht des ans Kreuz Genagelten verwirklicht wird.²⁸³ Pospíšil betrachtet dieses Verhalten als eine paradoxe Aktivität, keineswegs als Passivität.²⁸⁴ Er stimmt hier wiederum mit Greshake überein, dem zufolge das Durchleiden des angerichteten Bösen und der Verzicht auf ein aggressives Zurückschlagen oder auf ein Weiterführen des Kreislaufs des Bösen ein Höchstmaß an aktiver Energie erfordert.²⁸⁵ Pospíšil meint, dass Jesus sich in der Stunde des Kreuzes großmütig, bedingungslos und völlig menschlich dem Vater und der gesamten Menschheit als Höhepunkt der Offenbarung schenkt, als höchster Ausdruck des vollkommenen Gottesbildes. Der gekreuzigte Jesus lebt

²⁸⁰ Ebd. 2.3.2.4

²⁸¹ Ebd. 2.3.2.7

²⁸² Ebd. 2.3.2.8

²⁸³ Ebd. 1.3.1.2

²⁸⁴ Ebd. 1.3.1.1

²⁸⁵ Ebd. 2.3.2.6

seinen Gehorsam als Sohn bis zum Extrem des Kreuzestodes aus. Damit offenbart und verwirklicht Er in der Schöpfung seine gereifte und ewige Sohnesliebe zum Vater und verherrlicht Ihn so im Leib. Jesus ergibt sich dem Willen des Vaters auch unter schwierigen Bedingungen. Je tiefer aber die Prüfung Jesu reicht, je tiefer und vollständiger der Ausdruck seines Sich-Schenkens ist, desto intensiver wird sich in Ihm die Verherrlichung des Vater zeigen.²⁸⁶ Pospíšil unterstreicht mehrmals die Freiwilligkeit im Handeln Jesu. Der Tod Jesu weist darauf hin, dass das wahre „Sich-Schenken“ in der Stunde ist, auch durch den Schmerz, das Leiden und den Tod zu gehen. Die dritte gemeinsame Hauptlinie, die wir bei Pospíšil und Greshake gleichermaßen beobachten können, zeigt, dass das „Sich-Schenken“ unter den Gegebenheiten der Sünde in der Welt eine Form des Leidens hat und die Stunde des Kreuzes der höchste Ausdruck des vollkommenen Gottesbildes ist.

3.4 (Mit)Leiden und Trinität

Wenn man das Kreuzesgeschehen betrachtet, so entsteht zunächst der Eindruck, dass von der Trinität „nur“ Gott Sohn, also Jesus Christus, gelitten hat. Das ist nicht verwunderlich, ist doch das Kreuz mit dem Corpus Christi ist das meistdargestellte Bild. Eine trinitarische Abbildung, wo der gekreuzigte Jesus mit Gott Vater und dem Heiligen Geist zusammen aufscheint, ist im Vergleich zum allein dargestellten Jesus am Kreuz eher eine Seltenheit. Aus diesem Blick ist es verständlich, warum das Leiden am Kreuz meist nur dem Gottessohn Jesus zugeschrieben wird. Dies kann erhebliche Konsequenzen haben. Der Extremfall ist ein verzerrtes Gottesbild, bei dem Gott Vater zornig erscheint, als der, der nichts ungestraft lässt, während Gott Sohn in Jesus Christus barmherzig ist und mit seinem Leiden und Tod den Zorn des Vaters auf die Menschen beschwichtigt. Aus der trinitarischen Perspektive ist dieses Bild unzulässig. Wie Gott Vater zum Leiden Jesu steht, analysieren sowohl Greshake als auch Pospíšil. Letzterer unterscheidet zwischen zwei Begriffen: Leiden und Mitleiden. Diese beiden Begriffe dienen eher dazu, dass der Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht aufgehoben wird, weil bei einer Tilgung der Unterschiede sich Häresien bilden, wie z. B. Patripassionismus oder Modalismus. Pospíšil sagt, dass am Kreuz ausschließlich Jesus Christus gelitten hat. Im Fall des Vaters spricht man aber nicht von Leiden, sondern vom Schmerz des Mitleidens (*compassio*). Pospíšil konzentriert sich in seiner Beschreibung der Beziehung zwischen Gott Vater und Gott Sohn auf die Interpretation des Schweigens des

²⁸⁶ Ebd. 1.3.1.2

Vaters während des Kreuzesgeschehens und Sterbens Jesu. Diese Interpretation²⁸⁷ ist seiner Meinung nach entscheidend. Bedeutet das Schweigen, dass der Vater zürnt? Oder hat Er seine Wut ausgegossen? Energisch verneint Pospíšil die Theorien vom zornigen Vater, die im Denken der Menschen, in der Geschichte, der Kunst und auch der Theologie häufig auftauchen. Wie soll man aber die Stunde des Kreuzes, der Verlassenheit, in der der Vater nicht nur nicht eingreift, sondern nicht einmal ein einziges sinnfälliges Zeichen seiner Anwesenheit und Vaterliebe setzt, erklären? Wenn das Schweigen des Vaters weder ein Ausdruck von Zorn noch von Antipathie noch von Gleichgültigkeit ist, so Pospíšil, dann ist es Ausdruck einer auf den ersten Blick paradoxen, jedoch liebevollen Teilnahme des Vaters am Leiden des Sohnes. Diese liebevolle Teilnahme bedeutet den Schmerz des Mitleidens (*compassio*). Pospíšil bemerkt, dass das Mitleiden des Vaters allerdings jedes menschliche Mitleid übersteigt. Wie sich Leiden und Mitleiden gegenseitig verhalten bzw. durchdringen, wird bei Pospíšil nur zum Teil erörtert. Greshake zitiert zu dieser Problematik *Phoebadius von Agen*: „Si impassibilis Deus, utique et incompassibilis.“ Hier kommen wir bereits zur Frage der Leidensfähigkeit Gottes, mit der sich eher Greshake beschäftigt und wofür er mehrere Zugänge benutzt.

Der erste Zugang liegt darin, dass Gott Vater etwas gibt, was ihm am kostbarsten ist. Somit ist in der Hingabe des Sohnes durch den Vater nicht nur der Sohn, der in die Welt menschlichen Leidens und Sterbens eintaucht, vom Leiden betroffen, sondern auch Gottes trinitarisches Sein.²⁸⁸ Wir wissen, wie schwer es uns fällt, wenn wir etwas uns Kostbares verschenken sollen oder wenn wir jemand, den wir lieben, verlieren. Greshake schreibt, dass der Vater sich selbst im Sohn gibt. Diese These bestätigt auch Pospíšil und expliziert dabei, dass der Schmerz des Geliebten für den Liebenden noch unerträglicher sein kann als der eigene Schmerz. Er beschreibt die Mutter, die lieber selbst anstatt ihres Kindes sterben würde, wenn es nur möglich wäre. Und er fügt hinzu, dass der Vater, indem Er den Sohn hingibt, mehr gibt als sich selbst. Die Hingabe des Sohnes geschieht also sicher nicht ohne das Mitleiden des Vaters.

Der zweite Zugang bezieht sich auf die Behauptung, dass wahre Liebe immer auch Leiden beinhaltet. Pospíšil deutet dies auf fast poetische Weise, wenn er schreibt, dass die Saite des Schmerzes an der „Gittare“ der Liebe seit Ewigkeit gestimmt ist, damit der allmächtige göttliche „Sänger“ alle Tonarten aus sich „heraussingen konnte“.²⁸⁹ Wahre Liebe ist der

²⁸⁷ Ebd. 1.3.1.2

²⁸⁸ Ebd. 2.3.2.3

²⁸⁹ Ebd. 1.3.1.3

Selbstverleugnung, des Selbstverzichts und jeder Überwindung des Leidens bis über den Tod hinaus fähig. In ähnlicher Weise äußert Greshake, dass in der Ordnung der Liebe das Leiden geradezu das Siegel der Vollkommenheit ist.²⁹⁰ Er entwickelt diesen Gedanken weiter, indem er sagt, dass es zu jedweder Liebe gehört, sich dem Partner anzugleichen, sein Leben zu teilen und sein Geschick mitzuvollziehen. Auf die Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn übertragen bedeutet dies wiederum das tiefe (Mit)Leiden des Vaters mit dem leidenden Sohn. Der dritte Zugang geht noch über die Menschwerdung hinaus. Greshake stützt sich hier auf *Origenes*, welcher sagt, dass – noch bevor der Gottessohn in die Welt gekommen ist – dieser gelitten hat, indem er mit dem Vater mitlitt. Das Kreuzesgeschehen ist Offenbarung dessen in Zeit und Raum, was schon vor der Menschwerdung des Gottessohnes in Gott geschah.²⁹¹ Diesen Faden spinnt Pospíšil noch weiter. Er behauptet, dass die körperlichen Wunden des Gekreuzigten nicht nur von außen, also durch den sündigen Menschen, verursacht sind, sondern zugleich den vorausgegangenen inneren Schmerz des Mitleidens mit dem Sünder zum Ausdruck bringen. Diese Verwundung des Herzens geht den sichtbaren, körperlichen Wunden der Kreuzigung zeitlich voraus.²⁹²

Zuletzt wendet Pospíšil das als stilles Mitleiden interpretierte Schweigen des Vaters auf die Menschen an und denkt, dass die Bedeutung seines Schweigens in der Stunde des Kreuzes auch der Bedeutung seines Schweigens in der Stunde der Prüfung aller seiner Söhne und Töchter entspricht. Doch bedeutet dies nicht das Ende, denn: wie der Sohn den Vater am Karfreitag durch dessen Schweigen endgültig verherrlichen kann, so kann Gott Vater am Karsamstag durch das Schweigen des Wortes den Sohn durch die Auferweckung endgültig verherrlichen. In ähnlicher Weise werden die Menschen nach dem Leiden verherrlicht.²⁹³ Nach dieser längeren Ausführung sehen wir weitere Verknüpfungspunkte zwischen Pospíšil und Greshake und somit eine weitere Hauptlinie des Antlitzes Gottes, die von beiden in prägnanter Weise gezeichnet wird.

3.5 In der Einheit des Heiligen Geistes

In diesem Abschnitt werden wir zusammen mit Pospíšil und Greshake unsere Aufmerksamkeit dem Heiligen Geist widmen. Wie schon die Überschrift zeigt, hat der Heilige Geist eine verbindende Funktion, wie auch Pospíšil treffend bemerkt, wenn er Ihn als

²⁹⁰ Ebd. 2.3.2.2

²⁹¹ Ebd. 2.3.2.2

²⁹² Ebd. 1.4.7.3

²⁹³ Ebd. 1.3.1.2

Paradox der Einheit in der Vielheit bezeichnet. In der Trinität steckt nämlich nicht nur das Prinzip der Einheit, sondern auch der Differenz. Pospíšil bezeichnet den Hl. Geist zudem als Geschenk bzw. als das ewige und bedingungslose Sich-Schenken des Vaters dem Sohn gegenüber und des Sohnes dem Vater gegenüber. Er geht als der von beiden anderen gemeinsam Geliebte hervor. Das verweist auf seinen Unterschied von den beiden Anderen und man kann ihn sich als „Produkt“ der gegenseitigen Interaktion von Vater und Sohn vorstellen. Ich glaube, diese Perspektive ist zu einseitig. Pospíšil selbst ergänzt das Bild, indem er vom „Wohnen-Lassen-Wollen in den zwei Anderen und der zwei Anderen in sich selbst“ spricht.²⁹⁴ Dies verweist auf die Gleichartigkeit der drei göttlichen Personen, weil sich auch der Hl. Geist schenken kann (wie der Vater dem Sohn und der Sohn dem Vater), während er in den beiden Anderen wohnt, und auch die beiden Anderen als Geschenk empfangen kann, während er diesen in sich Raum gewährt. Nach dieser kurzen Beleuchtung des Hl. Geistes in der immanenten Trinität wollen wir seine „ökonomische“ Anwesenheit vor allem (aber nicht nur) im Kreuzesgeschehen verfolgen.

Greshake beschreibt die enge Relation zwischen der Tätigkeit Jesu und dem Hl. Geist. Alles, was Jesus Christus macht, macht Er im Heiligen Geist. So geschieht auch die Kreuzeshingabe im Hl. Geist. Greshake drückt es so aus, dass der Hl. Geist Jesus zur Hingabe am Kreuz befähigt. Pospíšil sieht die Situation auf fast gleiche Weise, wenn er schreibt, dass es der Hl. Geist ist, der die menschliche Natur Christi auf eine Weise verwandelt, damit sie fähig werde, ihre göttliche Identität zu tragen und ihr im totalen Sich-Schenken am Kreuz Ausdruck zu verleihen, und weiter, dass der Hl. Geist zugleich jene Kraft ist, die den Gekreuzigten zum Höhepunkt aller Offenbarung, nämlich dem Sich-Schenken des Dreieinigen, macht. Pospíšil gleicht den Hl. Geist dem Opferfeuer und Jesus der Opfergabe an. Diese lassen sich zwar unterscheiden, beim Opferakt werden die beiden aber eine einzige Wirklichkeit.²⁹⁵ Greshake sieht den Hl. Geist eher als den, der jederzeit die totale Kommunikation von Vater und Sohn versichert. Im Hl. Geist bleiben Vater und Sohn auch in der tödlichen Differenz vereinigt.²⁹⁶ Dazu bemerkt Pospíšil, dass der dauerhafte Gehorsam des Sohnes in Jesus durch den Heiligen Geist inspiriert wird. Beide Autoren, Pospíšil wie Greshake, treffen sich wieder in der Aussage, dass es gerade der Heilige Geist ist, der die universale Gültigkeit und Bedeutung der Selbstaufopferung des fleischgewordenen Sohnes Gottes durch Raum und Zeit garantiert.²⁹⁷ Zu erwähnen ist noch die Tatsache, dass das Blut Christi den Charakter und den großen Wert

²⁹⁴ Ebd. 1.3.1.2

²⁹⁵ Ebd. 1.3.2.1

²⁹⁶ Ebd. 2.3.2.4

²⁹⁷ Ebd. 1.3.2.1

der Gabe des Geistes am besten offenbart, weil einzig das menschlich realisierte Sich-Schenken Jesu den Geist des Sich-Schenkens vermitteln kann, der die Jünger zum bedingungslosen Sich-Schenken befähigt – so Pospíšil. Wichtig aber ist, dass beide darin übereinstimmen, dass das Leben, Wirken, Sterben und die Auferstehung Christi immer in der Einheit des Hl. Geistes geschahen.

3.6 Der Mensch im Erlösungsprozess

Das Ziel, die Zukunft, die eschatologische Fülle, die Erfüllung der Geschichte – mehrere Benennungen für eine Wirklichkeit. Auch mit diesen Fragen befassen sich Pospíšil und Greshake. Die Hauptsache ist, dass die Geschichte der Welt und die gesamte Schöpfung ein bestimmtes Ziel und somit auch Sinn haben. Pospíšil sieht dieses Ziel in der höchsten, perichoretischen Gemeinschaft (Wohnen-Lassen-Wollen) zwischen der Welt und dem Menschen auf der einen und Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist auf der anderen Seite.²⁹⁸ Anders ausgedrückt kann man auch von Vergöttlichung (θεωσις) sprechen. Greshake schreibt auch, dass das Glück, die Erlösung und die Erfüllung der Menschen immer in Communion mit Gott und nicht ohne Ihn geschehen. Diese Zukunft, die eschatologische Erfüllung, hat sichtbar in Jesus Christus begonnen. Die Erfüllung der Menschwerdung, der ewigen Sohnschaft im Leib, ist nach Pospíšil zugleich die Erfüllung des Sinnes der gesamten Schöpfung, welche im Gekreuzigten und Verherrlichten ihre höchste eschatologische Form erreicht, weil sie ganz von dem Geist durchdrungen ist, der die gegenwärtige Zukunft und die gegenwärtige Erfüllung ist. Deswegen ist Jesus der eschatologische Prophet²⁹⁹, der die perichoretische Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch verkörpert. Er zeigt uns, was uns erwartet, wo unser Leben Fortführung und Erfüllung findet. Die Lebensform Jesu war das Sich-Schenken Gott Vater und den Menschen gegenüber. Diese Form des Sich-Schenkens ist paradoxerweise auch die einzig echte Form der Selbstverwirklichung, der wahrste Ausdruck dessen, dass der Mensch tatsächlich ein Ebenbild des lebendigen Gottes ist, sein Antlitz und die Vergegenwärtigung des Paradoxes der Tiefe der trinitarischen Liebe in Raum und Zeit.³⁰⁰ Nur in einer solchen Form des Lebens kann der Mensch die Fülle des Lebens und das Glück erreichen. Greshake ergänzt hier wiederum, dass Jesus mit seiner Bewegung auf den Vater hin die Menschen in diese Bewegung hineinzieht. Die Erlösung liegt darin, so Greshake, dass

²⁹⁸ Ebd. 1.2.1

²⁹⁹ Ebd. 1.3.2.3

³⁰⁰ Ebd. 1.3.1.3

Jesus den Menschen alle Möglichkeiten für das volle Leben in der Communion mit Gott wieder eröffnet hat, nachdem sie sich diese Möglichkeiten durch ihre Sünden verschlossen hatten. Diese „Potenzen“ und „Implikationen“ müssen durch Menschen realisiert werden.³⁰¹ Der Mensch ist dazu befähigt, göttliches Leben zu realisieren. Pospíšil fügt hinzu, dass der Hl. Geist, der als Geschenk von Gott auf die Jünger ausgegossen wird, diese zum bedingungslosen Sich-Schenken befähigt. Auf diese Weise zeigt sich, was für eine „Rolle“ der Mensch im Erlösungsprozess spielt. Er ist dazu berufen, die Taten Gottes auszuführen.³⁰² Greshake und Pospíšil einigen sich darauf, dass dieser Prozess durch vielerlei innere und äußere Widerstände erschwert wird. Pospíšil aber bemerkt, dass die Tiefe der investierten Mühe, Arbeit und Überwindung, des freiwilligen bzw. frei angenommenen Schmerzes zugleich der Maßstab für die Tiefe der wahren Freude und vollkommenen Glückseligkeit ist.³⁰³

Am Schluss betrachten wir noch kurz den Begriff „Versöhnung“ bei beiden Autoren. Pospíšil schreibt, dass der Übergang von der Nicht-Versöhnung zur Versöhnung, den der Erlösungsprozess beinhaltet, sich nicht in der Dreifaltigkeit, sondern im Menschen selbst vollzieht, weil Gott die großherzige Versöhnung schlechthin ist.³⁰⁴ Greshake bezeugt diesen Blick, indem er sagt, dass, biblisch gesehen, der Mensch nicht damit beginnt, Gott zu versöhnen, sondern er erbittet Sühne von Gott. Und keinesfalls ist es das Tun des Menschen, das die Laune Gottes vom zornigen zum gnädigen Gott umstimmt.³⁰⁵ Gott schenkt die Sühnemöglichkeit, die der Mensch in der Nachfolge Jesu durch das eigene Sich-Schenken als adäquate Antwort auf das völlige „Sich-Schenken“ Gottes in Jesus Christus annehmen kann. Im Verstehen des Erlösungs- und Versöhnungsprozesses zeigt sich zwischen beiden Autoren eine Übereinstimmung.

Nachdem ich die sechs ausgewählten Bereiche näher beleuchtet habe, kann ich nunmehr feststellen, dass es zwischen Pospíšil und Greshake tatsächlich Gemeinsamkeiten gibt. Im Grunde decken sich die Gesichtszüge und Hauptlinien des Antlitzes Gottes, die von den beiden Autoren „gezeichnet“ wurden.

³⁰¹ Ebd. 2.3.3.1

³⁰² Ebd. 2.3.3.2

³⁰³ Ebd. 1.3.1.3

³⁰⁴ Ebd. 1.3.1.2

³⁰⁵ Ebd. 2.3.2.5

3.7 Persönlicher „Gewinn“ aus dieser Arbeit

Aus der vorliegenden Arbeit habe ich mehrfach Gewinn gezogen. Einmal konnte ich mich dadurch einem ganz bestimmten Thema widmen und zudem auch andere für mich relevante Dinge entdecken. Ich habe gelernt, dass es nicht notwendig ist, sich mit vielen Dingen gleichzeitig zu beschäftigen, sondern dass es ausreicht, sich mit nur einer Sache auseinanderzusetzen, dafür aber umso gründlicher. Auch ist mir bewusst geworden, dass ich diese Arbeit ohne die Hilfe anderer nicht hätte schaffen können. Einerseits konnte ich mich zweier Autoren bedienen, die bereits auf diesem Gebiet gearbeitet haben, und bei der Auswahl des Themas standen mir nicht zuletzt Freunde beratend zur Seite. Auch bei den Korrekturen durfte ich Hilfe erfahren. Außerdem konnte ich auf die moralische und die Gebetshilfe vieler Personen hoffen, so dass ich zum Erscheinen dieser Arbeit eigentlich nur einen von vielen Schritten beigetragen habe. Dies verweist wiederum auf eine Kette von Beziehungen. Alles ist miteinander verbunden und es bedarf nur wenig, um eine Arbeit scheitern oder eine völlig andere Entwicklung nehmen zu lassen. Nicht zuletzt habe ich erkannt, dass alles seine Zeit und Aufmerksamkeit braucht.

Was die genannten Autoren betrifft, so ist spürbar, dass ihnen das Thema „Trinität“ am Herzen liegt. An einer solchen Begeisterung kann man sich leicht inspirieren. Auch Pospíšil und Greshake haben ihre Trinitätstheologie auf dem Fundament anderer Theologen und Autoren aufgebaut. So ist es wie bei einem Puzzlespiel, wo sich aus verschiedenen Teilen ein konkretes Bild der Trinität mit vielen Licht- und Schattenstellen zusammenfügen lässt. Jedes Stück ist sorgfältig gewählt und mit Liebe und Logik dem richtigen Platz zugeordnet. Inwiefern dies gelungen ist, mögen die Leser selbst beurteilen.

Aus dem Gottesbild, das beide Autoren zeichnen, ist ersichtlich, dass es stark auf dem Muster des Menschlichen aufbaut. Sie gehen von den täglichen Erfahrungen der Menschen aus. Der Vergleich mit der menschlichen Wahrnehmung der Werte kommt ebenso häufig vor. Das beweist die starke anthropologische Tendenz der Autoren. Es ist ihr starker Glaube an die Menschen, der es ihnen erlaubt, in deren Herzen viele göttliche Züge zu entdecken. Der Mensch als Ebenbild Gottes ist etwas, das die Autoren bei der Zusammenstellung ihrer Trinitätstheologie immer vor Augen hatten. Ich konnte ihre zahlreichen Beispiele und Parallelen auch mit meinen eigenen Erfahrungen vergleichen. Das Ergebnis war positiv, weil meine Erfahrungen in Vielem den angeführten Beispielen entsprachen.

Beide Autoren konzentrieren sich, speziell in meinem Ausschnitt der Trinitätstheologie, auf einen „menschlichen“ Gott und schreiben Ihm die guten Eigenschaften des Menschen zu.

womit sie Gott eher „vermenschlichen“, als dass sie Ihn in die Nähe der Transzendenz rücken. Das ist auch verständlich, weil es Jahrhunderte hindurch gedankliche „Bewegungen“ gab, die Gott eher in die Sphäre der Transzendenz verwiesen anstatt in die Nähe des Menschen. In den Arbeiten beider Autoren wird also mehr die menschliche Seite Gottes angesprochen. Pospíšil und Greshake scheuen sich nicht, vom Leiden Gottes zu sprechen, ist dies doch oft der Punkt, an dem sich viele Menschen stoßen, weil ihr Argument lautet: Wenn es Gott gäbe, gäbe es nicht so viel Leid und Ungerechtigkeit! Meiner Meinung nach zeugt es von einem großen Vertrauen Gottes in die Menschen, wenn er die Welt nicht einfach „löscht“ und „neu“ macht, wie es sich einige wünschen würden, sondern sie in ihrer gegenwärtigen Situation weiter bestehen lässt. Gott stört alle Schwarz-Weiß-Vorstellungen von sich und zeigt die unfassbare Tiefe des Geheimnisses der Welt, der Menschen und vor allem Seiner selbst. Gerade das ist das Mystische, das die Menschen völlig in ihren Bann ziehen kann. Die mechanische, flache Realität befriedigt nicht, sondern ermüdet und langweilt. Der Mensch sucht das Mystische, weil sich dahinter das Überraschende, Unbekannte, stets Neue und Unendliche verbirgt. Dies deshalb, weil gerade der menschliche Geist solcher Art ist – frei, geheimnisvoll, unendlich. Wichtig aber ist, dass er die Konturen besitzt, die es ihm erlauben, sich selbst wahrzunehmen, Gott wahrzunehmen, mithin nicht in der Luft zu schweben, sondern sich immer an der Grenze zwischen Wissen und Geheimnis zu bewegen. Das ist die Spannung, die man das Leben nennt. Ich glaube, dass wir auch im Jenseits nicht ohne diese Lebensspannung auskommen werden. Das Schönste daran ist die Tatsache, dass wir auf dieser „Forschungsreise“ nicht allein sind, sondern unsere Erfahrungen mit Gott und untereinander teilen können. Das zeigt sich daran, dass jede Zelle unseres Körpers erkannt und geliebt sein will, und dies deswegen, weil wir nicht nur individuelle Menschen, sondern zugleich auch Bestandteile eines Ganzen sind. So bedeutet das völlige Sich-Schenken im eigentlichen Sinn des Wortes das Gewinnen des Ganzen. Die wahre Erkenntnis liegt nämlich nicht in einer Menge von Fakten und Daten, sondern in der Beziehung des Menschen dazu.

Was den „praktischen Nutzen“ meiner Arbeit betrifft, so konnte ich als Diakon wie als Priester bereits zahlreiche Predigten darauf aufbauen. Sie hat zu meinem besseren Verständnis des Erlösungsgeschehens beigetragen. Und nicht zuletzt habe ich begriffen, dass uns Menschen mit Gott wirklich tiefe und starke Wurzeln verbinden. Wenn man diesen „Baumsaft“ strömen lässt, kann man das göttliche Leben leben. Es ist das Elixier des ewig sprudelnden lebendigen Wassers, das jeder von uns Menschen im Herzen trägt.

Abkürzungen

- adv. Haer.** – IRENÄUS von Lyon, *Adversus haereses*
apol. – A. WARTELE, *Saint Justin. Apologies*, Paris, Études Augustiniennes, 1987
BA – Bibliothéque augustinienne
CDH – ANSELM von Canterbury, *Cur deus homo*, F.S. Schmitt, Darmstadt 1970
De Trin. – AUGUSTINUS, *De Trinitate*
DSH – H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Auflage, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1991
EV – Enchiridion vaticanum
EvTh – *Evangelische Theologie*
GCS – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte
hom. In exod – ORIGENES, *Homilae in Exodum*
hom. In Ez. – ORIGENES, *Homilae in Ezechielem*
IkaZ – *Internationale katholische Zeitschrift*
KD – K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*
KKK – Katechismus der katholischen Kirche, München 1993
MySal – J. FEINER / M. LÖHRER, *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Bd. I-V*, Zürich-Köln 1965-1976
Op. Om. – Opera Omnia
Op. Ox. – DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*
PG – *Patrologiae cursus completus*. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Graeca
PL – *Patrologiae cursus completus*, Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina
SC – Sources Chretiennes
ScG – THOMAS von Aquin, *Summa contra gentiles*
Sent. I-IV – Commentarius in IV libros sententiarum
SJPh – *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*
STh. – THOMAS von Aquin, *Summa theologiae*
SystTh – W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I-III, Göttingen 1988-1993
ThG – *Theologie der Gegenwart*, Leipzig
ThRv – *Theologische Revue*, Münster
US – *Una Sancta*. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnungen.

Vgl. *Diplomarbeit* – J. ZORIČÁK, *Geheimnis des Kreuzes im Kontext der
Trinitätstheologie*, Innsbruck 2009

WA T – M. LUTHER, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Tischreden

ZThK – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Literaturverzeichnis und Internetquellen

Literaturverzeichnis:

- ANSELM von Canterbury, *Cur Deus Homo* II, 8, hrsg. v. F.S. Schmitt, Darmstadt 1970
- BASILIIUS von Cäsarea, *De spiritu sancto. Über den Heiligen Geist*. Fontes Christiani Bd. 12, Freiburg 1993
- BAUER Joachim, *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, 8. Auflage, München 2006
- DENZINGER Heinrich, HÜNERMANN Peter, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Auflage, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1991
- Die Bibel – Einheitsübersetzung, Altes und Neues Testament*, Stuttgart 1980
- Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel –revidierte Fassung*, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 2005
- FEINER Johannes, LÖHRER Magnus, *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik Bd. I-V*, Zürich-Köln 1965-1976
- GRESHAKE Gisbert, *Gottes Heil – Glück der Menschen*, Freiburg 1983
- GRESHAKE Gisbert, *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1997
- KASPER Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Leipzig 1982
- Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993
- LÖHR Aemiliana, *Das Herrenjahr. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche*. Bd. I, Regensburg 1940, S. 83-92
- PANNENBERG Wolfhart, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988-1993
- PODHRADSKY Gerhard, *Lexikon der Liturgie*, Innsbruck-Wien-München 1962
- POSPÍŠIL Ctirad Václav, *Dar Otce i Syna – Základy systematické pneumatologie*, Maticе cyrilometodějská, Olomouc 1999
- POSPÍŠIL Ctirad Václav, *Teologie služby*, Kostelní Vydří 2002
- POSPÍŠIL Ctirad Václav, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004
- POSPÍŠIL Ctirad Václav, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, 3. Auflage, Kostelní Vydří 2006

POSPÍŠIL Ctirad Václav, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha 2007

RATZINGER Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 2000

SCHWERTNER Siegfried M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin 1992

Internetquellen:

Leben und Werk von Prof. Pospíšil auf der Webseite der Karls-Universität Prag
<http://www.ktf.cuni.cz/KTF-77.html> (2009.02.06)

Verfassung des Weltkirchenrates und ihre Basisformel – englisch
<http://www.wcc-coe.org/wcc/who/vilemov-02-e.html> (8..02.2009)

Basisformel des Weltkirchenrates - deutsch
http://www.zeit-fragen.ch/ARCHIV/ZF_55/INDEX.HTM (8.02.2009)

Commissione Teologica Internazionale, *Theologia – Cristologia – Anthropologia*, II.B.3., in:
EV 8, Nr. 453-454
<http://web.genie.it/utenti/i/interface/Tematiche.html> (22.02.2009)

Gregor von Nazianz, *Orationes (Oratio 45, 22)*
http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0329-0390_Gregorius_Nazianzenus_Orationes_EN.doc.html (19.02.2009)

Leben und Werk von Prof. Greshake auf der Webseite der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
<http://www.theolprojekte.uni-freiburg.de/person/greshake.htm> (25.04.2009)
<http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/doe/greshake> (25.04.2009)
<http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/doe/greshake/pub-greshake> (25.04.2009)

Leben und Werk von Prof. Greshake auf der Seite von Wikipedia – die freie Enzyklopädie
http://de.wikipedia.org/wiki/Gisbert_Greshake (25.04.2009)

Johannes Paul II., *Salvifici doloris*, 1984
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_ge.html (25.04.2009)

Johannes Paul II., *Reconciliatio et paenitentia*, 1984
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_ge.html (8.05.2009)

Katechismus der Katholischen Kirche, 1993
<http://www.vatican.va/archive/DEU0035/INDEX.HTM> (15.05.2009)

Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem*, 1986
http://stjosef.at/dokumente/dominum_et_vivificantem.htm (3.06.2009)

Pius XII., *Haurietis aquas*, 1956

http://stjosef.at/dokumente/haurietis_aquas.htm (3.06.2009)

Die deutschen Untertitel für den Film „Fluch der Karibik“

[http://subtitles.images.o2.cz/d/171783/Fluch+der+Karibik+\(Pirates+of+the+Caribbean\)+DV+D.html](http://subtitles.images.o2.cz/d/171783/Fluch+der+Karibik+(Pirates+of+the+Caribbean)+DV+D.html) (24.09.2009)

Anhang:

Struktur der Trinitätstheologie bei Pospíšil (Übers. Ján Zoričák)

1. Teil – Drei Grundsteine der Trinitätstheologie

- I. Jahwe – Gott Vater oder Trinität?
 - I.1. Kann Gott wirklich ewige „Einsamkeit“ sein?
 - I.1.1. Der Beitrag der Philosophie
 - I.1.2. Die Dreieinigkeit und das alttestamentliche Bild Gottes
 - I.1.3. Die Deutung des Schemas und seine wichtigsten theologischen Implikationen
 - I.1.4. Mysterium stricte dictum?
 - I.2. Jahwe als Gott Vater in den Relationen mit dem Sohn und dem Heiligen Geist
- II. Praktische Bedeutung des trinitarischen Gottesbildes
 - II.1. Das Bild Gottes im menschlichen Geist und die Spiritualität
 - II.2. Vernachlässigte und wiederentdeckte Trinität
 - II.2.1. Das westliche Christentum
 - II.2.2. Licht und Schatten der tschechischen Trinitätstheologie
 - II.3. Das Gottesbild und die Gestaltung der menschlichen Gemeinschaft
 - II.3.1. Die Trinitätstheologie und deren Wahrnehmen und Empfinden in der Kirche
 - II.3.2. Verbindung zwischen Trinitätstheologie und natürlichem menschlichen Zusammenleben
 - II.3.2.1. Das Geheimnis des Dreieinigen und die Soziallehre der Kirche
 - II.3.2.2. Religion und Gesellschaft
 - II.3.2.3. Mögliche Konsequenzen des strengen trinitarischen Monotheismus im Leben der Gesellschaft
 - II.3.2.3.1. Potentielle Wagnisse des strengen Monotheismus
 - II.3.2.3.2. Das trinitarische Gottesbild als Grund für die Überwindung von Ethnozentrismus und Partikularismus
 - II.4. Dreifaltigkeit – die Essenz des Evangeliums
 - II.5. Klippen bei der Suche nach der praktischen Bedeutung Gottes
 - III. Ökonomische und immanente Dreifaltigkeit
 - III.1. Immanente und ökonomische Dreifaltigkeit – Identität und Differenz
 - III.2. Die Bedeutung von Schöpfung und Heilsgeschichte für den Dreieinigen
 - III.3. Die heilbringende und die schöpferische Trinität
 - III.4. Grenzen und Möglichkeiten unserer Aussagen über die immanente Trinität
 - III.4.1. Die „Versachlichung Gottes“ und seine paradoxe „Abwesenheit“
 - III.4.2. Ökonomische Dreifaltigkeit als „Gleichnis“ immanenter Dreifaltigkeit

2. Teil – Das Geheimnis des dreieinigen Gottes in der Heiligen Schrift und zur Zeit der Kirchenväter bis zum Ende des 4. Jahrhunderts

- IV. Alttestamentliches Vorspiel der Offenbarung des Dreieinigen
 - IV.1. Die Entwicklung des alttestamentlichen Monotheismus
 - IV.1.1. Gott der Patriarchen
 - IV.1.2. Gott des Mose
 - IV.1.3. Gott der Richter und der Könige

- IV.1.4. Gott in der deuteronomischen Periode, im Exil, nach dem Exil und später
- IV.2. Die Hauptcharakteristiken des Herrn im AT
 - IV.2.1. Die Transzendenz Gottes in der Beziehung zur Welt und zum Menschen
 - IV.2.1.1. Die Heiligkeit Gottes und ihr Erleben seitens der Menschen
 - IV.2.1.2. Die Macht Gottes und seine souveräne Herrschaft über die Schöpfung und die Geschichte
 - IV.2.1.3. Der Humor Gottes
 - IV.2.2. Die Anwesenheit Gottes in der Welt und seine Bezogenheit auf den Menschen
 - IV.2.2.1. Der Gott des Bundes
 - IV.2.2.2. Gott als Vater des Volkes Israel, des Königs, jedes Gerechten
- IV.3. Die unmittelbare Offenbarung der Trinität – Jahwe ist nicht die ewige Einsamkeit
 - IV.3.1. Die personifizierende Weisheit Gottes
 - IV.3.2. Das göttliche Wort voll der Macht und Kraft
 - IV.3.3. Der Geist Gottes im AT
- IV.4. Schluss
- V. Die Vollendung der Offenbarung der Heiligsten Dreifaltigkeit im NT
 - V.1. Personen der Trinität offenbaren sich, preisen sich gegenseitig
 - V.2. Endgültige Offenbarung des Vaters Jesu Christi als einziger Gott der Väter
 - V.3. Die Gottheit des Sohnes
 - V.3.1. Der vorösterliche Ausdruck des Bewusstseins Jesu von seiner eigenen Identität
 - V.3.2. Der Ausdruck des Glaubens der frühen Kirche in der Gottheit Jesu
 - V.4. Der Heilige Geist als eine der drei Personen im NT
 - V.4.1. Die Äußerungen Jesu über den Hl. Geist in den synoptischen Evangelien
 - V.4.2. Die Entwicklung der Pneumatologie und Christologie von Seiten der christlichen Urgemeinschaft
 - V.4.2.1. Das pneumatologische Lesen des vorösterlichen Jesus durch die nachösterliche Gemeinschaft
 - V.4.2.2. Die wichtigsten Charakteristiken der Pneumatologie der Paulus-Briefe
 - V.4.2.3. Pneumatologie des vierten Evangeliums
 - V.5. Neutestamentliche trinitarische Texte
 - V.6. Nichtabschließbarkeit des fünften Kapitels
- VI. Die Geburt der Trinitätstheologie und die Formulierung des trinitarischen Dogmas in den ersten vier Jahrhunderten des christlichen Glaubens
 - VI.1. Der Ausdruck des Glaubens in der Heiligen Dreifaltigkeit in den ersten Jahrhunderten des Christentums
 - VI.1.1. Taufliturgie und eucharistische Liturgie, Doxologie und weitere Nachweise des Glaubens in der Trinität
 - VI.1.2. Die Grundlinie der Symbolentwicklung – Glaubensbekenntnis
 - VI.2. Übersicht über die grundlegenden Häresien bezüglich der Trinität
 - VI.2.1. Markionismus
 - VI.2.2. Verschiedene Formen des Monarchianismus
 - VI.2.2.1. Patripassianismus
 - VI.2.2.2. Sabellius und Sabellianismus
 - VI.2.2.3. Der dynamische oder adoptianische Monarchianismus
 - VI.2.3. Häresien, die der Gotteseinheit widersprechen

- VI.2.3.1. Verschiedene Formen des Subordinationismus
- VI.2.3.2. Tritheismus
- VI.3. Die Entwicklung der trinitarischen Theologie vor der arianischen Krise
 - VI.3.1. Trinitologie im Denken der christlichen Apologeten
 - VI.3.1.1. Justin
 - VI.3.1.2. Tacian
 - VI.3.1.3. Athenagoras
 - VI.3.1.4. Theophil von Antiochien
 - VI.3.1.5. Einzelne Bewertung
 - VI.3.2. Trinitätstheologie am Ende des 2. Jahrhunderts und im 3. Jahrhundert
 - VI.3.2.1. Irenäus von Lyon
 - VI.3.2.2. Tertullian
 - VI.3.2.3. Hippolyt von Rom
 - VI.3.2.4. Klemens von Alexandria
 - VI.3.2.5. Origenes
 - VI.3.2.6. Novatian
 - VI.3.2.7. Der Streit zwischen Papst Dionysius und Bischof Dionysius von Alexandria als Vorzeichen der künftigen Krise
- VI.4. Der Weg zur Definition des Trinitätsdogmas im vierten Jahrhundert
 - VI.4.1. Arius und das Erste Konzil von Nizäa
 - VI.4.1.1. Arius und der Beginn der arianischen Krise
 - VI.4.1.2. Erstes Konzil von Nizäa
 - VI.4.2. Der Zeitraum zwischen den zwei ersten ökumenischen Konzilien
 - VI.4.2.1. Die Streitigkeiten um das Konzil in Nizäa in den Jahren 325–361
 - VI.4.2.1.1. Übersicht über die wichtigsten Ereignisse in den Jahren 325–361
 - VI.4.2.1.2. Die Trinitätstheologie des Athanasius
 - VI.4.2.1.3. Die Trinitätstheologie des Hilarius von Poitiers
 - VI.4.2.2. Allmähliche Überwindung der Krise, der Streit über die Gottheit des Heiligen Geistes
 - VI.4.2.2.1. Übersicht über die Ereignisse in den sechziger und siebziger Jahren des 4. Jahrhunderts
 - VI.4.2.2.2. Die Trinitätstheologie Basilius' des Großen
 - VI.4.2.2.3. Die Trinitätstheologie des Gregor von Nazianz
 - VI.4.2.2.4. Die Trinitätstheologie des Gregor von Nyssa
 - VI.4.3. Schlussakt der Krise in den 70er Jahren und am Beginn der 80er Jahre des 4. Jahrhunderts
 - VI.4.3.1. Die Ereignisse vor der Einberufung des Konzils von 381
 - VI.4.3.2. 1. Konzil von Konstantinopel im Jahre 381
 - VI.4.3.3. Synoden in Konstantinopel und Rom im Jahre 382 und das Ende des Arianismus im gesamten Römischen Reich
 - VI.4.3.4. Epilog: Trinitätsdogma des 2. Konzils von Konstantinopel 553
- VI.5. Versuch einer Bewertung der Entwicklung des Trinitätsdogmas in den ersten vier Jahrhunderten des Christentums

3. Teil – Die folgende Entwicklung der trinitarischen Reflexion

- VII. Das dauerhafte Thema der westlichen Trinitätstheologie
 - VII.1. Die trinitarischen Theorien des Augustinus von Hippo und ihre weitere Entwicklung
 - VII.1.1. Die Grundtendenzen der Trinitätstheologie des Augustinus und der

- östliche Zugang zum Mysterium der Trinität
 - VII.1.2. Augustinus' Schrift „De Trinitate“
 - VII.1.3. Die ersten vier Bücher von „De Trinitate“
 - VII.1.4. Risiken der psychologischen trinitarischen Theorie des Augustinus als ein Schwachpunkt der westlichen Trinitätstheologie: Hegel, Barth, Rahner
 - VII.1.5. Augustinus' Theorie der innergöttlichen Relationen und deren Präzision
 - VII.2. Das „Filioque“ als westlicher Nachtrag zum Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis und das heikle Thema „Ökumene“
 - VII.3. Die dauerhaft gültigen Inspirationen in „De Trinitate“ des Richard von St. Viktor und ihre Applikation
 - VII.3.1. Richard von St. Viktor und sein „De Trinitate“
 - VII.3.2. Phänomenologie des Geschenks, Problematik des Status des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit, trinitarische Gerechtigkeit
 - VII.4. Schema der Trinität nach Bonaventura
 - VII.5. Trinitarische Perichoresis
 - VII.5.1. Fundamentaler Zugang zum Geheimnis der trinitarischen Perichoresis
 - VII.5.2. Die Perichoresis in Christologie, Anthropologie und Spiritualität
 - VII.6. Problematik der Aneignung der essentiellen Eigenschaften des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und die Unterscheidung des Wirkens der einzelnen Personen nach außen
 - VII.7. Breite und Reichtum der christlichen Spiritualität
- VIII. Die gemeinsamen Charakteristiken von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
- VIII.1. Gott der Philosophen und Gott der Offenbarung, Kontinuität oder Diskontinuität?
 - VIII.2. Grundlegende Ausgangspunkte für die Behandlung der gemeinsamen Eigenschaften von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.2.1. Aufzählung dieser Eigenschaften und ihre mögliche Gliederung
 - VIII.2.2. Absolutes Nicht-Getrenntsein in der Vielfalt und Vielfalt im Nicht-Getrenntsein, also das Leben als Hauptnenner der Eigenschaften von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.3. Negation der physischen Formen des geschaffenen Zusammengesetztseins
 - VIII.3.1. Überlegungen über unsere Zeit und die Ewigkeit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.3.2. Überlegungen über unseren Raum und die Allgegenwart von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.3.3. Überlegungen über die Materialität der Welt und die Geistigkeit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.4. Negation der metaphysischen Gestalten der Zusammengesetztheits
 - VIII.4.1. Überlegungen über die perichoretische Einheit und die Vielfalt von Ursache und Wirkung in Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.4.2. Überlegungen über das einzige „Wir“ von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist als der reinen „Supersubstanz“
 - VIII.4.3. Überlegungen über das einzige „Wir“ von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist als der reinen „Superform“, der Schönheit und des sich schenkenden Guten
 - VIII.4.4. Überlegungen über das einzige „Wir“ von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist als reiner Akt des Seins – des persönlichen Sich-Schenkens – der Seligkeit

- VIII.4.5. Überlegungen über das einzige „Wir“ von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist als der reinen Existenz
- VIII.5. Gemeinsame Charakteristiken von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist, die aus der Existenz des Gottesbildes in der Schöpfung hervorgehen
 - VIII.5.1. Überlegungen über die einzige gemeinsame Allwissenheit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.5.2. Überlegungen über den einzigen gemeinsamen Willen, die Freiheit, die allmächtige Liebe von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist
 - VIII.5.3. Überlegungen über die Barmherzigkeit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist als Kriterium der Gerechtigkeit
- VIII.6. Schluss
- IX. Wie im Himmel, so auf Erden – von der Theologie zur Ökonomie
 - IX.1. Zwei Hauptfragen der trinitarischen Theologie des Kreuzes
 - IX.1.1. Gott Vater und das Geheimnis des Kreuzes Jesu von Nazaret
 - IX.1.1.1. Voraussetzungen und Ausgangspunkte
 - IX.1.1.2. Das geheimnisvolle Schweigen
 - IX.1.1.3. Die geheimnisvolle Tiefe des freudevollen Schmerzes
 - IX.1.2. Der Heilige Geist und das Kreuz Jesu von Nazaret
 - IX.1.2.1. Der unvergängliche Geist als „Opferfeuer“ der Liebe Gottes
 - IX.1.2.2. Der Geist, den und in dem sich Jesus schenkt
 - IX.1.2.3. Der Geist der Vollbringung und Versöhnung
 - IX.1.2.4. Der Heilige Geist als Paradox und Raum
 - IX.2. Die Dreifaltigkeit und die Sakramente
 - IX.2.1. Trinitarische Reflexion über die Problematik der Beziehung zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Disposition des Empfängers
 - IX.2.2. Dreifaltigkeit und Eucharistie
 - IX.2.2.1. Eucharistische Identität des Sohnes und der Jünger
 - IX.2.2.2. Eucharistie als Widerstrahl der trinitarischen Perichoresis
 - IX.2.2.3. Die Eucharistie feiernde Kirche als lebendige Ikone der Dreifaltigkeit
- X. Epilog