

Daniel Munteanu

Gott der Vater - Quelle der ewigen Liebe und des ewigen Lebens

*Trinitarische Impulse für eine Kultur des Friedens
und der heilsamen Kommunikation*

Zusammenfassung

Der Glaube an die Heilige Trinität als wesentliches Merkmal der christlichen Identität führt zu einem bestimmten Lebensstil und fördert eine Kultur des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe. Die apophatische Dimension der Gotteslehre zeigt, dass Gott ein absolutes Mysterium bleibt, welches jede Hierarchisierung im Gottesbild verbietet. In diesem Aufsatz untersuche ich die soteriologische Bedeutung der Gotteslehre, den trinitarischen Personbegriff und die trinitarische Dimension des Vaters. Gott übersteigt jede Relation, so dass der Sohn und der Geist mit dem Vater koexistent sind und über jeder Kausalität stehen. Gott der Vater ist eine distinkte Hypostase mit einer personalen, unverwechselbaren Identität, in Wesenseinheit mit dem Sohn und dem Heiligen Geist. Obwohl der Vater als Quelle der Trinität bezeichnet wird, existieren der Sohn und der Geist immer mit und im Vater. Man könnte sogar von einer ontologischen „Abhängigkeit“ des Vaters vom Sohn sprechen, da er ohne ihn nicht Vater wäre. Ohne den Sohn besäße der Vater weder Logos, noch Sophia, noch Dynamis, noch

DER AUTOR



PD Dr. Daniel Munteanu ist
Privatdozent an der Otto-
Friedrich-Universität Bamberg

Eikon, noch Apaugasma (Abglanz – Hebr 1,3). In der Trinität gibt es folglich keine Unterordnung, sondern eine absolute Gleichwertigkeit aller trinitarischen Personen. Für Gregor von Nazianz ist die Monarchie nicht auf die Person des Vaters bezogen, sondern auf die Gottheit, d.h. auf alle drei trinitarischen Personen gemeinsam. Laut Athanasius herrscht der Sohn über das Reich des Vaters als Wort und Weisheit und Bild des Vaters und sitzt sogar auf dem Thron des Vaters. Der Vater unterwirft „durch seinen gnädigen Willen“ alles dem Sohn, während der Sohn durch sein Wirken alles dem Vater unterwirft.

Das Bild vom perichoretischen Leben der Trinität dient als Paradigma der Theologie und der christlichen Kultur insgesamt. Die trinitarische Koinonia führt zu einer trinitarischen Ekklesiologie, einer trinitarischen Eschatologie und einer trinitarischen Kultur der Gleichberechtigung, der Solidarität und des Friedens.

Schlagwörter

Gott der Vater, Trinität, apophatische Theologie, Personbegriff, Kultur der Kommunikation, Perichoresis, trinitarische Ekklesiologie, trinitarische Eschatologie

Der Glaube an die Heilige Trinität gehört zu den wesentlichen Grundlagen des Christentums. Die Formulierung der Trinitätslehre war „die wichtigste theologische Errungenschaft der ersten fünf Jahrhunderte der Kirchengeschichte“.¹ Das Christentum unterscheidet sich von den großen Weltreligionen durch den Glauben an den einen und trinitarischen Gott: den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.

In diesem Aufsatz möchte ich die These untermauern, dass ein trinitarisches Verständnis Gottes des Vaters als *Quelle der ewigen Liebe und des ewigen Lebens* zu einer neuen Weltanschauung führt. Der Vater als Quelle der Liebe ist niemals ohne den Sohn und den Heiligen Geist. Das Paradigma der trinitarischen Perichoresis als Paradigma der vollkommenen Liebe und der vollendeten Kommunikation rechtfertigt weder die Unterdrückung noch die Diskriminierung in der Gesellschaft. Sie führt vielmehr zu einer *Kultur des Friedens, der Gerechtigkeit und der heilsamen Kommunikation*.

¹ J. P. Whalen, J. Pelikan, „General Editors’ Foreword“, in: E. J. Forman, *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Philadelphia: Westminster Press 1972), S. xiii.

1. Die apophatische Dimension der Gotteslehre – die Apophatik des Vaters

Neben der kataphatischen Dimension der Gotteslehre wird in der Orthodoxie der Akzent auf die Apophatik des Vaters gesetzt. Jede Kataphatik mündet letztendlich in die unendliche Tiefe des Gottesgeheimnisses, so dass das Mysterium Gottes durch unser Wissen über die Trinität niemals enträtselt werden kann. Es ist kein Zufall, dass Johannes Damaskenos sein Traktat „*De fide orthodoxa*“ mit der Hervorhebung der Unbegreiflichkeit Gottes beginnt: „Ἀρρήτων οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον“² - Die Gottheit ist unsagbar und unverständlich; „Ἄπειρον οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον. καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατάληπτον, ἢ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία“ - „Die Gottheit ist unendlich und unverständlich und nur dies können wir hinsichtlich seines Wesens verstehen, seine Unendlichkeit und Unverständlichkeit“.³

Gott der Vater ist „unfaßbar und unbegreiflich“⁴, so dass wir ihn nur aufgrund seiner Liebe Vater nennen können.⁵ „Gemäß seiner Größe geht er über unsere Vorstellungen hinaus“.⁶ „In seiner Größe also können wir Gott nicht erkennen, denn unmöglich ist es, den Vater zu messen“.⁷ Gott der Vater ist „für alles Gewordene unsichtbar und unnahbar“⁸, „erhaben“ (Lk 1,76), „allmächtig“ (Sach 4,14), „barmherzig, mitleidig und mildreich, gütig, gerecht, Gott aller, der Juden auch und der Heiden (...) und zwar der Gläubigen als Vater“.⁹

² Vgl. S. J. Damasceni, *Expositio accurata Fide Orthodoxae, Liber Primus*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XCIV, Paris: Garnier Fratres, 1864), S. 789A; vgl. I. Damaschin, *Dogmatica* (trad. D. Fecioru, București 1938), S. 3; vgl. S. J. Chrysostomi, *De incomprehensibili Dei natura I*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XLVIII, Paris: Garnier Fratres, 1862), S. 701-748.

³ Vgl. J. Damaskenos, *Expositio*, S. 800B; vgl. I. Damaschin, *Dogmatica*, S. 12; vgl. J. Damaskenos, *Expositio*, S. 797B: „Τί δέ ἐστι κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον“.

⁴ Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien* (München: Kösel, 1912), S. 18, S. 145.

⁵ A.a.O., S. 126.

⁶ Ebd.

⁷ A.a.O., IV, 20. 1, 61. *Dem irenäischen, hierarchischen Gottesbild mit dem Vater an der Spitze als „der weise Baumeister und höchste König“* (II, 11.1, 118) und der Sohn und der Geist als „Hände des Vaters“ (V, 6.1, 163; IV, 20.1, 61; V, 1.3, 154) entspricht die „*Klerikalisierung der Ekklesiologie*“; vgl. D. Munteanu, *Die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Patristische Impulse zu einem dynamischen Einheitsbegriff*, in: T. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger (Hg.), *Einheit und Katholizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente Band XXXII, Innsbruck: Tyrolia, 2009), S. 347f.

⁸ Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien*, II, 1.47, 35.

⁹ A.a.O., I, 1.8, 7.

Gott als Schöpfer der Welt steht über allen Definitionen, die sich der Kategorien der geschaffenen Welt bedienen. Ihm kann die Existenz zugeschrieben werden, da er die unaussprechliche *Quelle der Existenz* ist. Zugleich übersteigt er als absolut überexistent unser Denken und all unsere Vorstellungen über seine Existenz.¹⁰ Gott kann nicht „durch irgendeine Qualität“ eingeschränkt werden, weil er grenzenlos ist: „Groß ist der Herr und hoch zu rühmen“ (Ps 48,2). „Der Herr ist groß und sehr zu loben und seine Größe ist unergründlich“ (Ps 145,3).¹¹ Es gibt weder einen Zeit- noch einen Raumbegriff, der ihn erreichen könnte.¹²

Gott hat sich selbst offenbart, und zwar so weit wie es uns möglich ist, ihn zu verstehen.¹³ Trotz seiner Offenbarung bleibt Gott ein absolutes Geheimnis, ein Mysterium der vollkommenen, interpersonalen Liebe.¹⁴ Am Anfang jeder trinitarischen Theologie steht folglich die Bescheidenheit bzw. die realistische Wahrnehmung der menschlichen kognitiven Einschränkung. Gregor von Nazianz schrieb diesbezüglich, dass er „über Gott weder eigene Gedanken noch eigene Worte habe“.¹⁵ Die Auseinandersetzung mit der Trinitätslehre bildet in dieser Hinsicht eine Grenzerfahrung schlechthin. Denn es ist unmöglich, ein passendes Bild zu finden, das die Existenzweise der Heiligen Trinität exakt veranschaulichen könnte.¹⁶ „Es ist zwar unmöglich, Gott in Worte zu fassen, aber noch weniger möglich, ihn zu begreifen“.¹⁷

¹⁰ S. Maximi Confessoris, *Mystagogia*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XCI, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 664C; vgl. Gregor von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden* (griechisch-deutsch, übers. u. einl. H. J. Sieben, Freiburg im Breisgau u.a. Herder, 1996), S. 101: Wir sind „nicht in der Lage, eine so gewaltige Wirklichkeit mit dem Verstand zu erfassen“; S. 115: „Die menschliche Vernunft kann die Gottheit nicht fassen und sich ganz und gar nicht vorstellen, wie große sie ist“; S. 129: „Weder hat ein Mensch jemals herausgefunden noch wird einer herausfinden, was Gott seiner Natur und seinem Wesen nach ist“; vgl. I. Damaschin, *Dogmatica*, S. 11.

¹¹ S. M. Confessoris, *Ambiguorum Liber*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, (Tomus XCI, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 1304B.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 4: „Gott hat sich uns offenbart, so viel es uns möglich ist, ihn zu verstehen“.

¹⁴ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 289: „Sage du mir, was mit dem Ungezeugtsein des Vaters gemeint ist, und ich werde dir die genauere Natur der Zeugung des Sohnes und des Hervorgangs des Geistes darlegen, und wir werden beide den Verstand verlieren bei dem Versuch, der Geheimnisse Gottes ansichtig zu werden“.

¹⁵ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 407.

¹⁶ Vgl. I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 27: „Es ist unmöglich ein Bild in der Welt zu finden, das in sich selbst und in exakter Weise die Existenzweise der Heiligen Trinität veranschaulicht“.

¹⁷ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 101.

Als *Quelle der Güte, der Gerechtigkeit und der Existenz*¹⁸ will Gott die Welt in seine innertrinitarische Gemeinschaft aufnehmen. Der trinitarische Gott als „Struktur der vollkommenen Liebe“¹⁹ und Überfülle der Existenz ist zugleich *das Mysterium des Heils* bzw. des ewigen Lebens. Daher beruht die Beschäftigung mit der Trinität primär nicht auf einem intellektuellen, sondern auf einem *soteriologischen Interesse*. „Die *Wiedergeburt* erfolgt aus dem dreieinigen Gott; darum ist der Glaube an denselben notwendig“.²⁰ Das ewige Leben besteht in der Teilhabe am trinitarischen Gott, im Sehen Gottes „von Angesicht zu Angesicht“. Hierin findet man die soteriologische Motivation oder die Anziehungskraft der Trinitätstheologie als „Minimum an Verstehen“²¹ Gottes als absolute Liebe sowie als Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit.²² Die Offenbarung der Trinität hat eine *soteriologische Signifikanz*, da sie eine *Heilswahrheit* verkörpert.²³ Die Trinität ist das Heil der Welt und ihre Erkenntnis stiftet das Heil der interpersonalen Gottesgemeinschaft.

Die Sehnsucht nach mehr Wissen über die Trinität gründet auf den ontologischen Durst des Menschen nach Teilhabe an der Quelle des ewigen Lebens: „*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te Domine*“²⁴, schrieb Augustinus. Auch Irenäus von Lyon hob diese Sehnsucht und den existentiellen Durst des Menschen hervor: „*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*“.²⁵ Johannes Damaskenos sprach über eine Erkenntnis Gottes, die jedem Menschen auf natürliche Weise zu Eigen sei.²⁶ Als *imago trinitatis* bzw. „*εἰκὼν καὶ δόξα τῆς Τριάδος*“²⁷ verfügt der Mensch bereits über eine ontologische Verbindung mit der Trinität, die für

¹⁸ I. Damaschin, *Dogmatica*, S. 18-19.

¹⁹ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* (Band 1, Zürich: Benziger, 1985), S. 256.

²⁰ G. von Nyssa, *Schriften. Große Katechese* (übers. K. Weiß u. E. Stolz, München: Kösel & Pustet, 1927), S. 79; vgl. I. Damaschinul, *Dogmatica*, 250: „Wir werden getauft im Namen der Heiligen Trinität. Der Grund dafür ist, dass diejenigen, die sich taufen lassen, die Hilfe der Heiligen Trinität für ihr Bestehen benötigen“; vgl. G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 209.

²¹ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 257f, S. 80.

²² G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 93: Definiert die Erleuchtung Gottes als paradox „*ἐνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαίρετως*“ (Eins in der Vielfalt und vielfältig in der Einheit).

²³ Vgl. I. Damaschinul, *Dogmatica*, 4: Gott hat uns nur das offenbart, „das uns von Nutzen ist“.

²⁴ Augustinus, *Confessiones*, liber primus I, 1, <http://www.stoa.org/hippo/frames1.html>.

²⁵ Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien*, IV,20.7, 66.

²⁶ I. Damaschinul, *Dogmatica*, 3.

²⁷ Vgl. Saint Gregory of Sinai, *Discourse on the Transfiguration* (ed., tr., with introduction by D. Balfour, San Bernardino: Calif., Borgo Pro. 1990) S., 41: „*ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ δόξα τῆς Τριάδος*“.

sein Leben genauso wichtig ist wie das Atmen.²⁸ Auf diese *unmittelbare Erfahrung Gottes*²⁹, die sich als roter Faden durch die gesamte mystische Theologie zieht und das fundamentale Datum der theologischen Anthropologie darstellt, gründet die Universalität der Gottessuche.³⁰

Im Unterschied zum Judentum und zum Islam glauben die Christen an einen Gott in drei unterschiedlichen und vollkommenen Hypostasen: μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις.³¹ Gott existiert in drei distinkten Hypostasen (τρεῖς ὑποστάσεις) und zugleich in einer ungebrochenen Wesenseinheit (μία οὐσία)³². Die unendliche und unbegreifliche Wesensgemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes schließt sowohl eine modalistische Abstufung der Person zur bloßen Maske als auch die Gefahr des Tritheismus aus.³³ Der Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes ist nicht ein abstraktes, göttliches Wesen, sondern die Person des Vaters³⁴, welche die anderen zwei Personen vor einem Absinken in ein unendliches, unpersönliches Wesen bewahrt. Die göttlichen Hypostasen bzw. Personen sind eins, ohne vermischt zu werden und distinkt ohne getrennt zu sein.³⁵ Gott ist nicht monopersonal, weil er die absolute Liebe und die Fülle des Lebens und der Gemeinschaft darstellt. Die Liebe setzt mehrere Personen voraus. Wenn Gott nur eine einzige Person wäre und diese Person die

²⁸ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 75: „Gottes eingedenkt zu sein ist wichtiger als zu atmen“; vgl. K. Ware, Weisen des Gebetes und der Kontemplation in der Ostkirche, in: J. Meyendorff, J. Leclercq (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (Würzburg: Echter, 1993), S. 406.

²⁹ E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius Areopagita und seine symbolische Theologie* (München: Kaffke, 1979), S. 53f: Edith Stein sprach vom „Gefühl der Gegenwart Gottes“ als Kern aller mystischen Erfahrungen.

³⁰ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 121: „In der Tat, jede geistige Natur strebt nach Gott und der ersten Ursache“.

³¹ Vgl. J. Damaskenos, *Expositio*, S. 824B; vgl. I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 247.

³² Vgl. Ch. Stead, Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine, in: H. R. Drobner, C. Klock (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (Leiden, New York: Brill, 1990), S. 155f; vgl. P. Schaff, H. Wace (Hg.), *A select library of Nicene and Post-nicene Fathers of the christian church, vol. V, Gregor of Nyssa* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988), S. 23-26.

³³ Vgl. J. Zizioulas, The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution, in: Chr. Schwöbel, *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act* (Edinburgh: T. & T. Clarck, 1995), S. 45-49.

³⁴ Vgl. J. Zizioulas, *Being as communion. Studies in Personhood and the Church* (New London: Darton, Longman & Todd, 1985), S. 42f.; vgl. ders., The Theaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective, in: J. S. Martins (Hg.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600 anniversario del I Concilio di Constantinopoli e del 1550 anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982* (Rom: Libr. Ed. Vaticana, 1983), S. 37.

³⁵ I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 19.

absolute Liebe verkörpern würde, dann wäre Gott der „sublimste Egoist“³⁶, weil die ewige, absolute Liebe auf die eine Person fixiert wäre. Nur der trinitarische Gott als absolute Liebe kann die Existenz des Kosmos und des Menschen erklären, bewahren und vollenden.³⁷

2. Die trinitarische Person des Vaters

Die trinitarische Vorstellung von Gott dem Vater setzt eine biologische Metapher voraus. Im Alten Testament wird Israel als Sohn Gottes (Ex 4, 22-23) und Gott als Vater der Gerechten (Weish 2,16-18) und der Weisheit (Spr 8,22-31) dargestellt.³⁸ In den synoptischen Evangelien wird Jesus Christus bei der Taufe (Mk 1,11; Mt 3,17; Lk 3,22) und bei der Verklärung (Mk 9,7; Mt 17, 5; Lk 9,35) als der „geliebte Sohn“ des Vaters beschrieben. Christus versteht sich selbst bis zur Agonie am Kreuz, wo er „ἄββᾶ ὁ πατήρ“ ruft (Mk 14,36), als gesandter Sohn des Vaters (Mt 7,21; Lk 11,2; Mk 14,36).³⁹ Das „Vater-Unser-Gebet“ prägte die christlichen Gemeinden von Anfang an.⁴⁰

Christus hob die Güte des Vaters hervor, der seine Sonne über Böse und Gerechte aufgehen lässt (Mt 5,44), und rief seine Jünger zur Nachahmung der göttlichen Philanthropie auf: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48).

Die Vater-Figur muss dennoch in dem jeweiligen kulturellen Kontext analysiert werden. Für S. Freud z.B. bildet der *Vaterkomplex* die Essenz der Religion.⁴¹ In der jüdischen patriarchalischen Gesellschaft, in welcher die Frauen kein Zeugnisrecht hatten und per Gesetz mit Minderjährigen, Sklaven und Idioten auf eine Stufe gestellt waren, nutzte Jesus das Vatersymbol zur Befreiung der Unterdrückten.⁴² „Jesus neutralizes the absolute power of the earthly father by means of the claims of the heavenly Father. (...) Far from being a sexist symbol, the ‚father‘ was for

³⁶ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr, 6. durchges. Aufl., 1992), S. 513.

³⁷ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, S. 288, S. 161.

³⁸ Vgl. M. Alexandre, Quelques textes grecs sur la paternité divine et leurs échos dans la première littérature chrétienne, in: Y. de Andia, P. Leander Hofrichter (Hg.), *Gott Vater und Schöpfer. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens, Pro Oriente-Studentagung „Le Mystère du Dieu, Père et Créateur“ Luxemburg, Juni 2005* (Pro Oriente, Innsbruck: Tyrola, 2007), S. 23f.

³⁹ Vgl. M. Alexandre, Quelques textes grecs sur la paternité divine, S. 26.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. R. Hamerton-Kelly, *God the Father. Theology and Patriarchy in the teaching of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), S. 12.

⁴² A.a.O., S. 55.

Jesus a weapon chosen to combat what we call ‚sexism‘. (...) It is a possibility that Jesus chose the father symbol precisely to humanize the patriarchy“.⁴³

Welche Rolle spielt der Vater in der Trinitätstheologie? Warum ist die Person des Vaters im trinitarischen Diskurs wichtig?

Die Lehre über Gott dem Vater bildete für Irenäus „das erste Hauptstück“ des christlichen Glaubens.⁴⁴ Von der hypostatischen Realität des Vaters hängt sowohl die Wirklichkeit der Trinität ab als auch die eschatologische Erlösung des Menschen und der Welt durch die Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott. Ohne die ontologische Realität der Person des Vaters gäbe es weder den Sohn noch den Heiligen Geist und auch keine innertrinitarische Gemeinschaft als „Struktur der höchsten Liebe“.

Den kappadozischen Vätern *Basilius der Große*, *Gregor von Nazianz* und *Gregor von Nyssa* gelang es, in ihrer Trinitätstheologie sowohl den *Subordinatianismus* als auch den *Sabellianismus* zu widerlegen und dabei die absolute Einheit Gottes zu untermauern. Das Verhältnis zwischen der einen göttlichen οὐσία und den drei ὑποστάσεις ist wie zwischen „τὸ κοινόν“ und „τὸ ἴδιον“: „Die Rede von der Gemeinsamkeit führt zur ‚οὐσία‘, die ‚ὑποστάσις‘ aber bezeichnet das Besondere eines jeden“.⁴⁵ Die unvermischte Unterscheidung in der Trinität wird mittels besonderer Merkmale der Hypostase bzw. der Person bewahrt.⁴⁶ Das Besondere der Personen lässt sich in der Abgrenzung von den Merkmalen der οὐσία erkennen.⁴⁷ Gemeinsam haben die drei vollendeten trinitarischen Hypostasen das Wesen, die Gottheit, die Kraft, den Willen, das Wirken, das Prinzip, die Herrschaft und das Reich.⁴⁸

Die Eigentümlichkeit des Vaters liegt darin, dass er sein Dasein keiner Ursache verdankt, die des Sohnes, dass er allein aus dem Vater geboren ist, die des Geistes, dass er aus dem Vater hervorgeht. Während der Sohn und der Geist den Ursprung ihrer Existenz im Vater haben, ist der Vater

⁴³ A.a.O., S. 102-103.

⁴⁴ Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien*, I, 1, 6.

⁴⁵ G. Bausenhardt, „In allem uns gleich außer der Sünde“. *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrho“* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 5, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. 1992), S. 48.

⁴⁶ A.a.O., S. 49.

⁴⁷ S. Gregorii Theologi, Oratio XXXIX. In *Sancta Lumina*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XXXVI, Paris: Garnier Fratres, 1885), S. 345C; Ders., Oratio XLII. *Suprem Vale*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, (Tomus XXXVI, Paris: Garnier Fratres, 1885), S. 477B.

⁴⁸ Vgl. J. Damaskenos, *Expositio*, S. 94A: „μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θέλησιν, μίαν ἐνέργειαν, μίαν ἀρχήν, μίαν ἐξουσίαν, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι“.

vollkommener Gott durch sich selbst: „Πατήρ ἐστὶ πλήρης Θεὸς ἐν ἑαυτῷ“.49

Gregor von Nazianz nennt die unterschiedlichen, trinitarischen ιδιώματα: „ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις“⁵⁰, während Basilius der Große „πατρότης, υἰότης, ἁγιασμός“⁵¹ erwähnt. Johannes Damaskenos bezieht sich auch auf die „τρίς ιδιότης“ und spricht dabei sowohl von der „ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις“ als auch von der „πατρότης, υἰότης, ἐκπορεύσεις“, die er als „ὑπάρξεως τρόπον“ versteht.⁵²

Für J. Damaskenos ist der Vater der Grund (τὸ αἴτιον), der Sohn der Verursachte (τὸ αἰτιατόν) und der Heilige Geist die Vollendung (τὸ τέλειον) der Existenzweise Gottes.⁵³ Im Unterschied dazu hebt Maximus Confessor hervor, dass das Verhältnis zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist nicht wie ein Verhältnis vom Verursacher zum Verursachten gedacht werden darf. Zwischen den trinitarischen Personen bestehen keine solche Relationen, da Gott sogar jede Relation übersteigt: „οὐ γὰρ μεσιτεύεται σχέσει τὸ ταυτόν πάντη καὶ ἄσχετον, ὡς πρὸς αἴτιον αἰτιατόν“⁵⁴

Die Existenz des Vaters hat keinen Anfang, genauso wenig wie sein Reich.⁵⁵ Der Sohn und der Heilige Geist koexistieren mit dem Vater wesentlich, indem sie aus ihm und in ihm natürlich sind, d.h. über jede Vernunft und Kausalität (ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον) stehen.⁵⁶

Gott der Vater ist ἀναρχος (ursprungslos), ἀκατάληπτος (unfassbar)⁵⁷, ὡς πᾶσιν ἄβατος (völlig unzugänglich), d.h. „ohne Anfang, ohne Mitte und ohne Ende/Ziel“ (οὔτε ἀρχή, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος)⁵⁸, „unbestimmt, unbewegt und unendlich“ (ἀόριστος, ἀκίνητος, ἄπειρος)⁵⁹, d.h. „über jedes Wesen, Kraft und Werk“ erhaben ist.⁶⁰

49 M. Confessoris, Ekthesis, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, (Tomus XCI, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 1017C.

50 S. Gregorii Theologi, Oratio XXXIX, S. 477C.

51 Basilius der Große, *Ausgewählte Briefe* (München: Kösel & Pustet, 1925), S. 245; vgl. G. Bausenhardt, „*In allem uns gleich außer der Sünde*“, S. 50.

52 J. Damaskenos, Expositio, S. 828C.

53 Ebd.

54 S. M. Confessoris, Expositio Orationis Dominicae, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus*, (Tomus XC, Paris: Garnier Fratres, 1865), S. 892D: „Es gibt keine Beziehung wie zwischen Wirkung und Ursache dort, wo alles eins ist und ohne jegliche Beziehung“.

55 S. M. Confessoris, Expositio Orationis Dominicae, S. 884B.

56 Ebd.

57 S. M. Confessoris, Capitulum Theol. et. Oecon. Centuria I, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XC, Paris: Garnier Fratres, 1865), S. 1084A.

58 A.a.O., S. 1085B.

59 A.a.O., S. 1084A.

60 Ebd.

Die trinitarischen Personen unterscheiden sich nur durch die hypostatischen, unübertragbaren Eigenschaften⁶¹, die dazu beitragen, dass die trinitarischen Personen voneinander distinkt bleiben, ohne dabei getrennt zu sein.⁶² Sie sind weder getrennt, noch in sabellianischer Weise miteinander vermischt.⁶³ Die Unterscheidung im Wie, d.h. im *τρόπος ὑπάρξεως*⁶⁴ hebt die Einheit im „Was“, d.h. in der gemeinsamen göttlichen Natur⁶⁵ nicht auf. Jedoch beziehen sich die hypostatischen Unterschiede nicht auf das Wesen, sondern auf das Verhältnis einer Hypostase zu den Anderen sowie auf ihre Existenzweise: „τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου“.⁶⁶ Gott der Vater ist folglich eine *distinkte Hypostase* mit einer personalen, unverwechselbaren Identität, in Wesenseinheit mit dem Sohn und dem Heiligen Geist.

Gott der Vater ist „das Prinzip und die Ursache von allen (ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ πῶς εἶναι); er ist nicht aus jemanden geboren; er ist der einzige, der unverursacht und ungeboren (ἀνάιτιος καὶ ἀγέννητος) existiert; er ist der Schöpfer aller. Er ist durch sein Wesen der Vater des einzigen Eingeborenen, sein Sohn und der Ursprung des Heiligen Geistes“.⁶⁷ Der Vater ist der Ursprung des eingeborenen Sohnes sowie „προβολεὺς“⁶⁸ bzw. „προβολέα τοῦ παναγίου Πνεύματος“.⁶⁹

Der Vater soll nicht als eine Bezeichnung des Wesens oder des Wirkens verstanden werden, sondern als Bezeichnung der Beziehung (σχέσις) dessen, „wie der Vater sich zum Sohn verhält bzw. der Sohn zum Vater“.⁷⁰ Jedoch darf nicht wie bei Thomas von Aquin: „persona est relatio“ die Person mit der Beziehung gleichgesetzt werden.⁷¹

⁶¹ Vgl. J. Damaskenos, *Expositio*, S. 824B; A.a.O., S. 829: „ἡ γὰρ ιδιότης ἀκίνητος“.

⁶² A.a.O., S. 824B.

⁶³ A.a.O., S. 829A.

⁶⁴ A.a.O., S. 817A.

⁶⁵ Vgl. G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 111: Hinsichtlich der göttlichen Natur sind alle drei trinitarische Personen „ungezeugt“, „körperlos“, „grenzenlos“, „ursprungslos“ und „unsterblich“.

⁶⁶ J. Damaskenos, *Expositio*, S. 837C.

⁶⁷ A.a.O., S. 821C-D, S. 809B: „Εἰς ἓνα Πατέρα τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν. Οὐκ ἔκ τινος γεννηθέντα. ἀνάιτιον δὲ καὶ ἀγέννητον μόνον ὑπάρχοντα. πάντων μὲν ποιητὴν“.

⁶⁸ A.a.O., S. 849.

⁶⁹ A.a.O., S. 809B; S. 810B: „sanctissimique Spiritus productorem“.

⁷⁰ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 205.

⁷¹ Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I, (Paris 1631), q 40, art. 2; see Thomae de Aquino, *Quaestiones de Trinitate divina* (B. Geyer Hg., Bonnae: Hanstein, 1934), q. XXX, Art. 1, 25: „Persona in divinis significat relationem ut rem subsistentem in natura divina“; q. XXIX, Art. 4, 20: „Persona enim divina significat *relationem ut subsistentem*“, 25: „nomen persona in divinis significat simul *essentiam et relationem*. Et hoc est significare relationem per modum substantiae, quae est *hypostasis subsistens in natura divina*“.

3. Der Vater als Quelle der *gleichzeitigen* und *gleichwertigen* Trinität

Johannes Damaskenos nennt den Vater „überwesentliche Sonne, Quelle der Güte, Abgrund des Wesens, der Vernunft, der Weisheit, der Kraft, des Lichtes, der Gottheit, ungeborene Quelle und Hervorgeber des in sich verborgenen Guten“.⁷²

Die Eigenschaft des Vaters als „πηγή καὶ αἰτία“⁷³, d.h. als *Quelle der Trinität*, schließt jeden zeitlichen Abstand zwischen ihm, dem Sohn und dem Heiligen Geist aus. Die Existenzen des Sohnes und des Heiligen Geistes beginnen nicht erst nach dem Vater, sondern sie waren und sind immer mit und im Vater (ἀχρόνως καὶ ἀχωρίστως).⁷⁴ Sie sind vollendete Hypostasen und ungetrennt von der Hypostase des Vaters.⁷⁵ Es gab folglich keine Zeit, in welcher der Vater ohne den Sohn und den Heiligen Geist da gewesen wäre. „Die Geburt des Sohnes und der Ausgang des Heiligen Geistes sind gleichzeitig“.⁷⁶ Gott könnte nicht Vater genannt werden, wenn er nicht den Sohn hätte.⁷⁷ Man bemerkt hier eine gewisse *ontologische Abhängigkeit des Vaters vom Sohn*, da er ohne ihn nicht Vater wäre. Ohne den Sohn besäße der Vater weder „Λόγος, σοφία, δύναμις, εἰκὼν, ἀπαύγασμα“.⁷⁸ Der Vater ist vernünftig (λογικός) und weise (σοφός), weil er immer den Logos hatte: „βουλή καὶ σοφία καὶ θέλησις τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός“.⁷⁹ Der Logos ist der lebendige Verstand, der Wille des Vaters und die Kraft des Vaters⁸⁰, durch den alle Geschöpfe entstanden sind. „Mit anderen

⁷² I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 44: „Der Vater ist die Sonne, überwesentlich, Quelle der Güte, Abgrund des Wesens, der Vernunft, der Weisheit, der Kraft, des Lichtes, der Gottheit; gebärende Quelle und Ursache des Guten, das in sich selbst verborgen ist“.

⁷³ Ders., Expositio, S. 849A: „Ὁ Πατήρ πηγή καὶ αἰτία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος“; vgl. Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I: Cuvant impotriva elinilor. Cuvant despre intruparea Cuvantului. Trei cuvinte împotriva arienilor* (Bucuresti: Edit. IBMBOR, 1987), S. 327: Der Sohn ist vom Vater „wie aus der Quelle das Leben kommt“; S. 328: Der Sohn ist wie die Ausstrahlung vom Licht und wie der Fluss von der Quelle.

⁷⁴ Vgl. J. Damaskenos, Expositio, S. 816C.

⁷⁵ A.a.O., 821A: „τῆς πατρικῆς ἀχωρίστος ὑποστάσεως“.

⁷⁶ A.a.O., 824A; vgl. G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 187: „Bei Gott fällt das Gezeugtwerden mit dem Sein zusammen, und zwar von Anfang an“.

⁷⁷ Vgl. I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 20f.

⁷⁸ J. Damaskenos, Expositio, S. 849 B; vgl. Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 146: Der Sohn Gottes ist „das Wort und die Weisheit und die Kraft des Vaters“.

⁷⁹ S. Cyrill Alexandrini, De adoratione in spiritu et veritate, Liber XI, in: J. -P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus LXVIII, Paris: Garnier Fratres, 1864), S. 728 BC; ders., De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus, Liber II, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus LXXXV, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 776BC; vgl. S. Athanasius, Oratio III Contra Arianos, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XXVI, Paris: Garnier Fratres, 1887), S. 456C-457A; vgl. G. Martzelos, Die Freiheit Gott-Vaters als trinitätstheologisches Problem, in: Y. de Andia, P. Leander Hofrichter (Hg.), *Gott Vater und Schöpfer*, S. 65f.

⁸⁰ I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 49.

Worten beschließt und will der Vater mit seinem Logos; er überlegt und „will durch den Sohn“.⁸¹

Es gibt kein Werden des Vaters zum Vater, sondern es handelt sich um ein *ewiges Dasein des Vaters* in seiner Beziehung zum Sohn und zum Heiligen Geist. Die Kirchenväter unterstreichen nicht nur die *alleinige Ursächlichkeit im Vaters* – „Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ“⁸², sondern auch die Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit aller trinitarischen Personen.⁸³ Sie sind *zeitlos und gleichwürdig* „ἀχρόνως καὶ ὁμοδόξος“. Wenn man die Zeugung des Sohnes zeitlich verstehen wollte, dann hätte er keinen Anfang.⁸⁴ Somit kann man vom Vater als ursprungslosen Ursprung des anfangslosen Sohnes und des anfangslosen, bzw. ewigen Geistes sprechen. Obwohl der Vater der Ursprung des Sohnes und des Geistes ist, geht er ihnen nicht voraus. Im Blick auf Zeit können folglich alle drei trinitarische Personen als ursprungslos (ἀναρχά) bezeichnet werden.⁸⁵

Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn und der Heilige Geist außer seiner ἀγεννησία als Unterscheidungsmerkmal seiner Person. Er hat seine Existenz von keiner anderen Hypostase sondern nur durch sich selbst. Er ist der Grund des Sohnes, weil der Sohn vom Vater geboren wird und nicht umgekehrt. Der Sohn ist nicht Sohn des Willens, sondern des wollenden Vaters. Der Vater ist ein reales Subjekt, das den Sohn zeugt.⁸⁶

Der Sohn hat in der Trinität nicht die Stellung des „von“ welchem, sondern nur des „in“ welchem der Heilige Geist ist. Der Heilige Geist erhält seine Existenz nicht „durch den Sohn“, sondern „im Sohn“, so dass in ihm alle Geschöpfe ihre Vollendung finden. Der Heilige Geist ist die „hypostatische Ruhe“ der absoluten Liebe des Vaters im Sohn.⁸⁷ Wenn der Heilige Geist vom Sohn käme, dann wäre der Vater ein „Großvater des Geistes“ und der Sohn ein „Vater des Geistes“.⁸⁸ Dies würde die Einzigartigkeit des Vaters als Vater in Frage stellen. „Wenn der Heilige Geist vom Sohn gezeugt ist,

⁸¹ G. Martzelos, Die Freiheit Gott-Vaters als trinitätstheologisches Problem, S. 65.

⁸² J. Damaskenos, Expositio, S. 849 B.

⁸³ H. Alfeyev, The Mystery of God the Father, in: Y. de Andia, P. L. Hofrichter (Hg.), *Gott Vater und Schöpfer*, S. 134.

⁸⁴ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 409.

⁸⁵ A.a.O., S. 176.

⁸⁶ S. Gregorii Theologi, Oratio XXIX – Theologica III, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XXXVI, Paris: Garnier Fratres, 1890), S. 84C: Die Zeugung des Sohnes bleibt ein *Mysterium*: „Wenn du also nicht einmal deine eigene Zeugung verstehen kannst, wie könntest du dann die Zeugung Gottes verstehen?“. Zwar sind alle trinitarischen Personen ἀγέννητος (d.h. ungeschaffen), jedoch nur der Vater ist ἀγέννητος, d.h. ungeboren.

⁸⁷ D. Stăniloae, Introducere, in: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea a II-a*, (Übersetzung, Einleitung und Kommentare D. Stăniloae, București: Ed. IBMBOR, 1988), S. 10.

⁸⁸ Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 40f.

dann haben wir es mit einem Enkelgott zu tun“.⁸⁹ In der Trinität hingegen ist alles einmalig. Weder der Vater ist vom anderen Vater noch der Sohn wird Vater. In Gott ist der Vater in eigentümlicher Weise Vater und der Sohn in eigentümlicher Weise Sohn.⁹⁰

4. Die trinitarische Monarchie

In der Theologie von *Gregor von Nazianz* bildet die Idee von Monarchie im Unterschied zur Anarchie und Polyarchie das Grundmerkmal der Gottheit: „Was wir hochschätzen ist die Monarchie, eine Monarchie jedoch, die nicht durch eine einzige Person bestimmt ist (...), sondern aus der gleichen Würde der Natur besteht, dem Übereinklang des Willens, der Selbigkeit der Bewegung und dem Sichhinneigen derer, die aus dem Einen sind, zu diesem Einen hin“.⁹¹ Für Gregor von Nazianz ist folglich die Monarchie nicht auf die Person des Vaters bezogen, sondern auf die Gottheit, d.h. auf alle drei trinitarischen Personen gemeinsam.⁹²

Maximus Confessor versteht in dieser Hinsicht die Trinität als eine vollendete Dreiheit (Trias) in vollendeter Einheit (Monas). Es gibt also nur „ein Wesen, eine Gottheit, eine Kraft und ein Werk der drei Hypostasen“ (μία οὐσία καὶ θεότητα καὶ δυνάμις καὶ ἐνέργεια ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν).⁹³

Athanasius der Große unterstrich, dass der Vater nicht in seiner Beziehung zum Sohn, sondern nur in seinem Verhältnis zur Schöpfung Herr genannt wird.⁹⁴ Der Sohn herrscht über das Reich des Vaters⁹⁵ als Wort und Weisheit und Bild des Vaters⁹⁶ und sitzt sogar auf dem Thron des Vaters.⁹⁷ Der Vater unterwirft „durch seinen gnädigen Willen“ alles dem Sohn, während der Sohn durch sein Wirken alles dem Vater unterwirft.⁹⁸ Der

⁸⁹ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 287.

⁹⁰ Vgl. Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 182.

⁹¹ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 171: „Drei Meinungen über Gott gibt es von alters her, und zwar Anarchie, Polyarchie und Monarchie. (...) Anarchie führt zum Verlust der Ordnung und Polyarchie zum Aufstand und damit zur Anarchie und damit zum Verlust der Ordnung. (...) Der Verlust der Ordnung ist die Vorbereitung zur Auflösung.“

⁹² H. Alfeyev, *The Mystery of God the Father*, S. 132: „The idea of the monarchy is associated in Gregory not with the monarchy of the Father but with the unity of the Godhead“.

⁹³ S. M. Confessoris, *Ambiguorum Liber*, S. 1261 A; vgl. M. Märturisorul, *Ambigua*, S. 230: „Perfect Trinity in perfect unity, i.e. one substance, one divinity, one power and one work in three hypostasis“.

⁹⁴ Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 195.

⁹⁵ A.a.O., S. 227, S. 329.

⁹⁶ A.a.O., S. 195, S. 212.

⁹⁷ A.a.O., S. 214.

⁹⁸ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 231.

Sohn ist das „wahre Bild“⁹⁹, die „Wahrheit“, die „Weisheit“, die „Macht“, das „Leben“, die „Herrlichkeit“ des Vaters.¹⁰⁰ „Wenn es für den Vater etwas Großes ist, von niemandem abzustammen, es ist nicht weniger groß für den Sohn, von einem solchen Vater zu kommen“.¹⁰¹ Die trinitarischen Personen sind folglich absolut gleich und gleichwürdig. Die Ehre des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und des Hervorgegangenseins ist gleich groß. „Das Sohnsein ist kein Mangel. (...) Diese (trinitarischen) Bezeichnungen drücken keinen Mangel aus und keine Minderung hinsichtlich des Wesens. Das Nichtgezeugtsein, das Gezeugtsein und das Hervorgehen bezeichnen den Vater, den Sohn und (...) den Heiligen Geist, damit das Unvermischte der drei Hypostasen in der einen Natur und Würde der Gottheit gewahrt bleibt. (...) Eins sind die drei aufgrund der Gottheit und dieses eine ist drei aufgrund der Eigentümlichkeiten“.¹⁰² Alle trinitarischen Personen wirken „mit gleicher Würde und Macht“.¹⁰³ Weder im Wollen noch in der Macht gibt es eine Teilung.¹⁰⁴ Gott ist „Licht“ und „Licht“ und „Licht“, wie „drei miteinander verbundene Sonnen“¹⁰⁵, die nur ein einziges Licht ausstrahlen.¹⁰⁶ Wir verehren „Gott den Vater, Gott den Sohn, Gott den Heiligen Geist, drei Eigentümlichkeiten (τρεῖς ιδιότητας), eine einzige Gottheit, nach Herrlichkeit, Ehre, Wesen und Herrschaft nicht geteilt“.¹⁰⁷

Eine dem hierarchischen Denken widersprechenden Ansicht findet man auch bei Irenäus. Er stellte fest, dass die Erkenntnis des Vaters die Menschen von der Herrschaft befreit: „Nicht mehr werde ich euch Knechte nennen, denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut. Euch habe ich meine Freunde genannt, da ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh 15,15).¹⁰⁸ *Die Erkenntnis des Vaters führt*

⁹⁹ Vgl. Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 181f, S. 174f, S. 331: Der Sohn ist das Bild des Vaters. In ihm wird der Vater erkannt und verehrt. Aus diesem Grund, wer den Sohn missachtet, missachtet auch den Vater; vgl. ders., *Scrieri, partea a II-a*, S. 96: Wer gegen den Sohn sündigt, der sündigt gegen den Vater und den Heiligen Geist.

¹⁰⁰ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 209: Ohne den Sohn wäre der Vater ohne Wahrheit, ohne Weisheit (ἄσοφος), ohne Macht (ἀδύνατος), ohne Leben und ohne Herrlichkeit (λαμπρότης); vgl. Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 146.

¹⁰¹ G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 195.

¹⁰² A.a.O., S. 291.

¹⁰³ A.a.O., S. 245.

¹⁰⁴ A.a.O., S. 301.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ A.a.O., S. 279: „nur ein Licht und ein Gott“.

¹⁰⁷ A.a.O., S. 327, S. 209-210: „Die ganze Dreiheit wird angebetet, hat königliche Gewalt, einen Thron, eine Ehre, ist über der Welt und Zeit erhaben, ist ungeschaffen, unsichtbar, unberührbar, unfassbar, in ihrem Wesen und ihrer Ordnung nur von sich selbst erkannt, für uns aber verehrungswürdig und anbetungswürdig“.

¹⁰⁸ Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien*, IV, 14.4, 38.

also zur Freiheit, d.h. zu einem neuen Gottesverhältnis. Die Gläubigen sind keine Knechte mehr, sondern „Freunde Gottes“¹⁰⁹ und haben Anteil am inneren Leben Gottes, d.h. an der Unsterblichkeit und Herrlichkeit Gottes, welche die „Freundschaft Gottes“ einschließt.¹¹⁰ Die Teilhabe (μετουσία) an der Herrlichkeit Gottes ist für Irenäus das Ziel des Menschseins. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, „damit der Mensch den Geist Gottes umarme und eingehe in die Herrlichkeit des Vaters“.¹¹¹ Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um die Menschheit in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen: „im Fleische des Herrn begegnete uns das Licht des Vaters, strahlte von seinem Fleische auf uns aus, und so kam der Mensch zur Unverweslichkeit, indem er von dem väterlichen Lichte umgeben wurde“.¹¹²

5. Der Vater als „totius fons et origo divinitatis“

Maximus Confessor nennt den Vater „Schöpfer und Vollender – δημιουργῶ καὶ τελειοποιῶ“.¹¹³ Der Vater ist Schöpfer und Quelle jeder Form von Vaterschaft (πατριά) (Eph 3,15). „Wir haben nur einen Gott, den Vater, von dem (ἐξ οὗ) alle Dinge sind und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den (δι’ οὗ) alle Dinge sind und wir zu ihm“ (1 Kor 8,6). Gott ist die Quelle, die Mitte und das Ziel aller geschaffenen Existenz.¹¹⁴ „Von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ (Röm 11,15).¹¹⁵

Auch Irenäus verstand den Vater als „Schöpfer des Himmels und der Erde“¹¹⁶, d.h. als „Vater und Weltenschöpfer“¹¹⁷, „der uns durch seine Schöpfung ernährt“.¹¹⁸ Der „ungewordene“, „unendliche“ und „unsichtbare“ Gott der Vater¹¹⁹ ist es, „der alles schuf und ordnete, der das Nichtseiende ins Dasein rief, der, alles umfassend, selbst unermesslich ist“.¹²⁰

¹⁰⁹ A.a.O., 39; IV, 16, 2, 45.

¹¹⁰ A.a.O., 14.4, 39; IV, 16.4, 47.

¹¹¹ A.a.O., IV, 20, 4, 65.

¹¹² A.a.O., IV, 20, 2, 62.

¹¹³ S. M. Confessoris, Ambiguorum Liber, S. 1304C.

¹¹⁴ S. Maximi Confessoris, Capitulum Theol. et. Oecon. Centuria I, S. 1085C-1088A „Ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶν ὁ Θεός“.

¹¹⁵ A.a.O., S. 1101B: „Πάσης γὰρ ζωῆς καὶ ἀθανασίας ἀγιότητός τε καὶ ἀρετῆς, δημιουργός ἐστιν ὁ Θεός“ (Gott ist Schöpfer des ganzen Lebens, der Unsterblichkeit, der Heiligkeit und der Tugend).

¹¹⁶ Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien*, II, 1, 1; II, 9, 1, 115; III, 2, 209; IV, 6, 4, 16; II, 10, 4: Irenäus betont die Erschaffung der Weltmaterie durch Gott.

¹¹⁷ A.a.O., IV, 10.3, 27.

¹¹⁸ A.a.O., IV, 6.2, 15.

¹¹⁹ A.a.O., I, 1, 6, 6.

¹²⁰ A.a.O., I, 1, 4-5, 5.

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel beschreibt den Vater als „Allherrscher, *Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren*“¹²¹ bzw. als „*Schöpfer von Himmel und Erde*, alles Sichtbaren und Unsichtbaren“¹²². Auf den ersten Blick erscheint es, als ob das Unterscheidungsmerkmal der Person des Vaters in seiner Eigenschaft als „Schöpfer von Himmel und Erde“ läge. Diese schöpferische Dimension beschränkt sich jedoch nicht nur auf seine Person, solange sich der Sohn, der aus dem Vater geboren wird, am Schöpfungsakt beteiligt: „ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο“.¹²³ Die Schöpfung stellt gemäß dem Glaubensbekenntnis einen trinitarischen Akt dar. Nicht nur der Vater ist Schöpfer, weil alle Dinge durch den Sohn geschaffen wurden: „δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο“. Selbst der Heilige Geist, der aus dem Vater hervorgeht - „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (...) τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον“, ist „mächtig und lebensspendend“ („τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν“), d.h. schöpferisch. Die Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt geschieht vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist.¹²⁴ Der Vater ist die *primäre Ursache* („ποχαρακτικὴ αἰτία“), der Sohn die *konstruktive Ursache* („δημιουργικὴ αἰτία“) und der Heilige Geist die *vollendende Ursache* („τελειοτικὴ αἰτία“).¹²⁵ Er ist Schöpfer hinsichtlich unseres Wesens und Vater aufgrund seiner Gnade¹²⁶, „πηγή“ - d.h. „Quelle des einzigen ewigen Lebens“¹²⁷ und „letzte Quelle der Erkenntnis, weil er in sich alles hat“.¹²⁸

Es gibt nur einen Gott „der das ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4,6). Der Vater ist laut Athanasius „über allen“ als Ursprung und Quelle, „durch alle“ durch sein Wort und „in allen“ durch den Heiligen

¹²¹ J. Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)* (Paderborn, München u.a.: Schöningh, 2. durchgesehene Ausgabe, 1998), S. 5: „Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητῆς“.

¹²² A.a.O., S. 24: „Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητῆς οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων“.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ S. Athanasii, Epistola I ad Serapionem, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XXVI, Paris: Garnier Fratres, 1887), S. 596: „Alle Dinge sind vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“; vgl. Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, partea a II-a, Către Serapion, 58.

¹²⁵ S. Basilii Magni, Liber de Spiritu Sancto, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XXXII, Paris: Garnier Fratres, 1857), S. 16, S. 136B; vgl. J. Damaskenos, Expositio XII: Der Heilige Geist ist der Vollender der Schöpfung.

¹²⁶ S. Maximi Confessoris, Expositio Orationis Dominicae, S. 884D.

¹²⁷ A.a.O., 892C.

¹²⁸ D. Stăniloae, Anm. 120, in: Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, partea I, S. 377.

Geist.¹²⁹ Die Dinge der Welt existieren aufgrund des *Willens des Vaters*, in der *Aktion des Sohnes* und werden in der *Gegenwart des Heiligen Geistes* vollendet.¹³⁰ Aus diesem Grund wird der Heilige Geist „πηγή τῆς σοφίας καὶ ζωῆς καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ“ genannt.¹³¹ Gott der Vater erschafft alles durch den Sohn in der Energie des Heiligen Geistes¹³², der vom Vater hervorgeht und im Sohn ruht.¹³³

Auch die Synode von Toledo (638) stellte den Vater als „*ingenitus, increatus, totius fons et origo divinitatis*“ dar.¹³⁴ Der Vater wird also sowohl in der östlichen als auch in der westlichen Theologie als *Quelle der Trinität und des ewigen Leben* gesehen.

6. Das perichoretische Leben der Heiligen Trinität

Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist verfügen über den Reichtum des göttlichen Wesens und bilden eine absolute Einheit. Die Heilige Trinität ist die „wesentliche Subsistenz der dreihypostatischen Einheit. Die Trinität ist wahrhaftig Einheit, weil sie so ist und die Einheit ist wahrhaftig Trinität, weil sie so subsistiert. Denn es gibt nur eine einzige Gottheit, die einheitlich existiert und dreieinig subsistiert“.¹³⁵

Die Trinität ist eine „ὁμοουσίος καὶ ὑπερούσιος Τριάδα“¹³⁶, „ἐν μονάδι Τριάδα καὶ ἐν Τριάδι μονάδα“.¹³⁷ Die Trinität wird nicht aus der Einheit zu Trinität, sondern ist von Anfang an und wahrhaftig Einheit (μονάδα) und Trinität (Τριάδα) zugleich, weil sie ungeschaffen ist.¹³⁸ Es handelt sich um eine Einheit gemäß der Rationalität des Wesens (κατ’ οὐσίαν λόγῳ) und eine Trinität aufgrund der Existenzweise (καθ’ ὑπαρξιν τρόπῳ).¹³⁹

¹²⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea a II-a*, S. 59.

¹³⁰ S. Basili Magni, *Liber de Spiritu Sancto*, 16, S. 136B.

¹³¹ J. Damaskenos, *Expositio*, S. 821-822B: „sapientiae, vitae et sanctitatis fontem“.

¹³² I. Damaschin, *Dogmatica*, S. 263.

¹³³ Vgl. J. Damaskenos, *Expositio*, S. 821B. Der ewige Vater ist zugleich die Quelle der Vaterschaft (Eph 3,15).

¹³⁴ J. R. Pavés, *Totius fons et origo divinitatis. La Personne du Père dans les symboles de Foi des Conciles de Tolède (s. V-VII)*, in: Y. de Andia, P. L. Hofrichter (Hg.), *Gott Vater und Schöpfer*, S. 321-344.

¹³⁵ S. M. Confessoris, *Ambiguorul Liber*, S. 1036; vgl. M. Mărturisorul, *Ambigua* (übers., Einl. u. Kommentare D. Stăniloae, București: Ed. IBMBOR, 1983), S. 47.

¹³⁶ S. M. Confessoris, *Expositio Orationis Dominicae*, S. 884C.

¹³⁷ A.a.O., S. 892C.

¹³⁸ A.a.O., S. 893A.

¹³⁹ S. M. Confessoris, *Expositio Orationis Dominicae*, S. 894A: „totam unitatem eamdem, quae personis non divisa sit; totamque eamdem ipsam Trinitatem, nihil inde confusam, quod unitas existit“.

Gott ist eine Einheit hinsichtlich des Wesens und Trinität hinsichtlich der Hypostasen. „Die Gottheit ist Vater, Sohn und Heiliger Geist und die Gottheit ist im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist.“¹⁴⁰ Die Gottheit ist gänzlich im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist.¹⁴¹

Die trinitarischen Personen existieren also nicht nebeneinander, sondern ineinander (ἐν ἀλλήλαις)¹⁴², so dass zwischen ihnen kein räumlicher Abstand besteht.¹⁴³ Sie haben ein *gemeinsames Wesen*, eine *gemeinsame Bewegung*, einen *einzigsten Willen*, eine *einzigste Güte*, eine *einzigste Herrschaft*, so dass sie eins sind, nämlich ein einziger Gott.¹⁴⁴ Zwischen den trinitarischen Personen gibt es weder Trennung (διάστασις), noch Konflikt (μάχη), noch Zusammensetzung (σύνθεσις).¹⁴⁵ Die Hypostasen der Heiligen Trinität befinden sich in einer Bewegung der Vereinigung und existieren dabei in einer gegenseitigen Perichorese (ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν), ohne Vermischung. Sie sind hinsichtlich des Wesens weder getrennt noch entfernt voneinander.¹⁴⁶ Die Dynamik der gegenseitigen Durchdringung kann auch als Dynamik der gegenseitigen Einwohnung dargestellt werden. Jede Person bildet den Wohnraum der beiden anderen trinitarischen Personen. „Der Sohn ist im Vater und im Geist, der Geist im Vater und im Sohn“¹⁴⁷, ohne sich dabei zu vermischen. „Ὁλος γὰρ ἐν ὅλῳ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματι τελείως ἐστὶν ὁ Πατήρ“.¹⁴⁸ Die unvermischte Einheit der Trinität ist so vollkommen, dass man im Sohn den Vater und den Heiligen Geist erkennen kann.

¹⁴⁰ S. Maximi Confessoris, Caputum Theol. et. Oecon. Centuria II, S. 1125A.

¹⁴¹ A.a.O., S. 1125B.

¹⁴² J. Damaskenos, Expositio, S. 825B; S. 829A.

¹⁴³ A.a.O., 828D: „Οὔτε γὰρ τοπικὴν διάστασιν“.

¹⁴⁴ Vgl. J. Damaskenos, Expositio, S. 825B; S. 829B.

¹⁴⁵ Vgl. G. von Nazianz, *Orationes theologicae - Theologische Reden*, S. 106.

¹⁴⁶ I. Damaschinul, *Dogmatica*, S. 32.

¹⁴⁷ A.a.O., S. 51: „Die Hypostasen wohnen ineinander und sind ungetrennt und ungeteilt (...). Der Sohn ist im Vater und im Geist, der Geist im Vater und im Sohn, der Vater im Sohn und im Geist, ohne sich zu verwechseln und zu vermischen. Es gibt bei ihnen Einheit und Identität der Bewegung, weil die drei Hypostasen einen einzigen Impuls und eine einzige Bewegung haben.“

¹⁴⁸ S. M. Confessoris, Caputum Theol. et. Oecon. Centuria II, S. 1125B: „Der Vater ist ganz im ganzen Sohn und im ganzen Heiligen Geist in vollkommener Weise; und der Sohn ist im ganzen Vater und im ganzen Heiligen Geist in vollkommener Weise; und ganz ist der Heilige Geist im ganzen Vater und im ganzen Sohn in vollkommener Weise. Aus diesem Grund der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind ein einziger Gott. Denn das Wesen, die Kraft und das Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes sind eins und dasselbe, ohne dass eine Person ohne die andere existieren oder verstanden werden könnte“.

7. Die Trinitätslehre als Paradigma der Theologie und der christlichen Kultur

Johannes Damaskenos beginnt seine Dogmatik zu Recht mit der Trinitätslehre. Das Traktat über die Trinität steht bei ihm weder in der Mitte, noch am Ende der theologischen Überlegungen, sondern genau am Anfang. Von der Trinitätslehre hängen sowohl die christliche Identität als auch alle Traktate der Theologie ab. In dieser Hinsicht kann man die Trinitätslehre als Paradigma der Theologie beschreiben, als Matrix, welche das ganze christliche Denken entscheidend prägen soll.

Das Bekenntnis zum trinitarischen Gott bleibt nicht nur ein Bekenntnis der Fachleute, sondern hat eine „bleibende Aktualität“ und „vitale Notwendigkeit“¹⁴⁹ im Leben eines jeden Christen.

Die trinitarische Koinonia führt zu einer trinitarischen Kultur, zu einer trinitarischen Ekklesiologie sowie zu einer trinitarischen Eschatologie

7.1 Trinitarische Kultur: Lex orandi, lex credendi, lex agendi, lex convivendi

Das Verständnis Gottes als Trinität führt zu einer Kultur der Solidarität, der Verantwortung und des Dialogs, der Gewaltfreiheit und des Friedens. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48). Der Vater im Himmel ist nur in der Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Heiligen Geist vollkommen. Aus diesem Grund kann die Person ohne die Gemeinschaft nicht vollendet werden.¹⁵⁰

Die trinitarische Kultur hat eine ökumenische Dimension: „damit sie eins seien. Wie du, Vater in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein“ (Joh 17,22). Eine von der Trinität her inspirierte Kultur fördert die Versöhnung und die Anerkennung der Differenz. Sie ist eine Kultur des Dialogs, der Annahme des Anderen als Ausdruck der Rationalität Gottes. Die trinitarische Kultur ist eschatologisch und lebt von der Antizipation der eschatologischen Doxologie des Himmelreiches.

Ausgehend vom trinitarischen Paradigma kann das Christentum in der Welt und in der Gesellschaft eine transformative Wirkung ausüben. Die *Moral der Gotteskindschaft* schließt jede Versuchung der Herrschaft aus,

¹⁴⁹ G. Maria Hoff, Der dreieine Gott – ein Bekenntnis nur für Fachleute?, in: H.-G. Wirtz (Hg.), *Dreieinig Einer. Das Ringen um das christliche Gottesbild: eine bleibende Herausforderung* (Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl., 2008), S. 24.

¹⁵⁰ D. Stăniloae, Anm. 67, in: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri, partea I*, S. 356: „Es gibt nichts vor der Gemeinschaft von Personen. Sie erklärt alles und gibt der Existenz einen Sinn. (...) Die trinitarische Existenz will ewig dauern, weil in ihr die Liebe einer Person gegenüber der anderen Person vorhanden ist“.

solange der Vater die Quelle der trinitarischen Liebe ist. Das trinitarische Verständnis Gottes führt zu einer Spiritualität der Gemeinschaft, weil der Vater „der Vater aller“ ist (Eph 4,6).

Der Schöpfer ist also kein einsames Subjekt, sondern eine Gemeinschaft von drei sich liebenden, ineinander wohnenden Personen (Joh 10,30.38). Diese ewige, offene Gemeinschaft der Liebe hat Vorbildcharakter für die Kirche und die Gesellschaft, da die Vollendung des Menschen als *imago Dei*, die Sozialität ohne Unterordnung einschließt. Die Annahme der Offenbarung der Trinität heißt nicht die Annahme theoretischer Glaubensinhalte, sondern die Annahme des Kreuzes und die Nachfolge Christi, die Transparenz für das Licht Gottes, die Umkehr des Denkens.

Jürgen Moltmann, einer der wichtigsten Vertreter des trinitarischen Denkens in der westlichen, evangelischen Welt, verwendet den Gedanken der *Perichoresis* bzw. der wechselseitigen Durchdringung der trinitarischen Personen als Vorbild für die „herrschaftsfreie Kommunikation“.¹⁵¹ Er nennt diese vollkommene Gemeinschaft des dreieinigen Gottes „Matrix und Lebensraum für die freie Gemeinschaft von Männern und Frauen ohne Herrschaft und ohne Unterdrückung in gegenseitiger Achtung und wechselseitiger Anerkennung“.¹⁵² Hierin liegt der Urbildcharakter der Trinität. Moltmanns soziale Trinitätslehre nimmt die klare Form eines *politischen Programms der Befreiung* von allen Herrschaftsformen an, indem er zeigt, dass der trinitarische, leidensfähige und einwohnende Gott jede Rechtfertigung des monarchischen Absolutismus aufhebt.¹⁵³

Die Trinitätslehre kann und soll folglich die *christliche Kultur* entscheidend prägen. In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie übernahm Leonardo Boff die These des russischen Theologen aus dem 19. Jhd. Feodorov: „Die Dreieinigkeit ist unser Sozialprogramm“¹⁵⁴ und verwendete sie als Motor für seine Ethik der Befreiung. Die trinitarische Gemeinschaft ist für ihn sowohl „Grundlage einer umfassenden gesellschaftlichen Befreiung“¹⁵⁵ als auch „Kritik und Inspiration der menschlichen Gesellschaft“.¹⁵⁶ Boff betont die gesellschaftliche Relevanz der Trinität, wenn er die Dreifaltigkeit als die „höchste Gesellschaft“ beschreibt, die „nach Beziehungen der Teilhabe, Mitbestimmung und

¹⁵¹ J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie* (München: Kaiser, 1991), S. 16.

¹⁵² A.a.O., S. 17.

¹⁵³ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* (München: Kaiser, 1980), S. 207-239.

¹⁵⁴ Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott* (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1987), S. 29.

¹⁵⁵ A.a.O., S. 145f.

¹⁵⁶ A.a.O., S. 173f.

Gleichheit sucht“.¹⁵⁷ Für ihn stellt das Geheimnis der Trinität als Geheimnis der vollkommenen Perichoresis ein „Licht und Lösungsimpuls“ für das Gesellschaftsleben dar. In ihm offenbart sich die harmonische „Koexistenz zwischen Person und Gesellschaft, zwischen dem Glück eines jeden und dem Wohle aller“.¹⁵⁸ Unter diesem Aspekt fungiert das gemeinschaftlich-perichoretische Modell der Dreifaltigkeit als eine befreiende Kritik und eine unerschöpfliche Inspiration der menschlichen Gesellschaft hinsichtlich der Überwindung aller rassistischen, ökonomischen, ethischen und geschlechtlichen Diskriminierungen.¹⁵⁹

In der Theologie Boffs lässt sich erkennen, dass die soziale Trinitätslehre zu einem Handeln für Gerechtigkeit und Umgestaltung der Gesellschaft durchaus dienlich sein kann, solange das Bild des gemeinschaftlichen Gottes die ständige Motivation zum Kampf für soziale Gerechtigkeit, für Gleichheit, für Solidarität und Befreiung der Unterdrückten anregt. In der sozialen Trinitätslehre findet man aber nicht nur Inspiration und Motivation für die Umgestaltung der Gesellschaft, sondern auch die realen Maßstäbe der vollendeten Gesellschaft. Das Ziel der Gesellschaft ist es, ein „Sakrament der Dreifaltigkeit“ zu werden.¹⁶⁰ Und aus diesem Grund bildet die Trinität das „wahre Gesellschaftsprogramm“.¹⁶¹ L. Boff spricht in diesem Zusammenhang vom „Projekt Gottes“ und meint damit die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes durch die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, die den Menschen und die Gesellschaft in die Gefangenschaft des Egoismus stürzt. Die sozialen und strukturellen Sünden der Unterdrückung und der Ungerechtigkeit in Form von Institutionen und Strukturen der Gesellschaft widersprechen „dem Projekt Gottes“.¹⁶² Im Unterschied zum trinitarischen Denken führt der strenge Monotheismus zur Rechtfertigung des Totalitarismus und der *politischen oder religiösen Machtkonzentration in einer einzigen Person*.¹⁶³

¹⁵⁷ A.a.O., S. 140.

¹⁵⁸ A.a.O., S. 141; ähnlich G. Mantzaridis, *Soziologie des Christentums* (Berlin: Duncker Humblot, 1981), S. 122: „Das soziale Ideal der Orthodoxie ist im Grunde im orthodoxen Trinitätsdogma zusammengefasst“. Das charakteristische Kennzeichen der vollkommenen Liebe des dreieinigen Gottes, der vollkommenen Gemeinschaft der Liebe ist die Uneigennützigkeit.

¹⁵⁹ A.a.O., S. 145f, S. 173f, S. 181f.

¹⁶⁰ L. Boff, *Der dreieinige Gott*, S. 26.

¹⁶¹ A.a.O., S. 29. Zu Boffs trinitarische Theologie vgl. auch R. von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

¹⁶² L. Boff, *Der dreieinige Gott*, S. 76.

¹⁶³ A.a.O., S. 34.

7.2 Trinitarische Ekklesiologie - Spiritualität der Gemeinschaft

Die trinitarische Koinonia führt zu einer eucharistischen Ekklesiologie: „Koinonia is the very essence of the Church“.¹⁶⁴ Maximus Confessor hebt die trinitarische Perichoresis als Grund für die wirksame Präsenz Gottes in der Kirche hervor.¹⁶⁵ Die Heiligung der Menschen und der gesamten Schöpfung geschieht durch das architektonische Werk des Heiligen Geistes: „διὰ τῆς ἀρχιτεκτονίας τοῦ πνεύματος“.¹⁶⁶ Wenn der Heilige Geist in den Menschen und in die Schöpfung einwohnt, dann wohnen mit ihm auch der Sohn und der Vater ein, weil die Trinität ungetrennt ist.¹⁶⁷ Jede göttliche Einwohnung hat somit eine innere trinitarische Matrix.

Der Menschen wird „ὁ οἶκος Θεοῦ“¹⁶⁸, d.h. Wohnraum der Trinität, wenn er an die *Wiederherstellung der Dynamik der Schöpfung durch Christus im Heiligen Geist*¹⁶⁹ bzw. an der vergöttlichenden Reintegration der Schöpfung in die Gottesgemeinschaft teilnimmt.¹⁷⁰

Die Taufe verleiht dem Menschen eine Bewegung in die Rationalität der ewigen Existenz, d.h. auf das Leben der Auferstehung hin.¹⁷¹ Es handelt sich um *das neue gottgeformte Leben* (θεοειδοῦς ζωῆς)¹⁷², *das Leben in der Gemeinschaft mit Gott*, das mit der Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist (πνευματικὴ γέννησις)¹⁷³ beginnt.

¹⁶⁴ A. Schmemann, *The Idea of Primacy in Orthodox Theology*, in: J. Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (Bedfordshire: The Faith Press, 2nd ed., 1973), S. 165; vgl. D. Stăniloae, *The Problems and Perspectives of Orthodox Theology*, in: ders., *Theology and Church* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), S. 217f: „True spirituality implies communion and true communion implies spirituality“.

¹⁶⁵ S. M. Confessoris, *Questiones ad Thalassium*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XC, Paris: Garnier Fratres, 1865), S. 672: Der Heilige Geist ist wesensgemäß im Vater und im Sohn, so dass er durch den Sohn der Kirche vermittelt wird.

¹⁶⁶ S. M. Confessoris, *Ambiguorum Liber*, S. 1281A.

¹⁶⁷ S. Athanasii, *Epistola I ad Serapionem*, S. 600 B; vgl. Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea a IIa, S. 85.

¹⁶⁸ S. M. Confessoris, *Questiones ad Thalassium*, S. 637.

¹⁶⁹ Vgl. D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, in: *Ortodoxia* Nr. 3-4 (1977), S. 281-291.

¹⁷⁰ Vgl. I.-H. Dalmais, *Mystère Liturgique et divinisation dans la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, in: J. Fontaine, C. Kannengiesser (Hg.), *Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Jean Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972), S. 56.

¹⁷¹ S. M. Confessoris, *Ambiguorum Liber*, S. 1349; vgl. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor* (Lund: Gleerup, 1965), S. 392.

¹⁷² S. M. Confessoris, *Liber Asceticus*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XC, Paris: Garnier Fratres, 1865), S. 911-912: „πολιτεῖαν ἡμῖν θεοειδοῦς ζωῆς ἐπέδειξε“; („vitae nobis Dei aemulae rationem ostendit“).

¹⁷³ S. Maximi Confessoris, *Orationis Dominicae brevis exposition*, in: J.-P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XC, Paris: Garnier Fratres, 1865), S. 878; vgl. W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des Geistlichen Lebens* (Wiesbaden: Steiner, 1965), S. 87.

Die *Teilhabe am göttlichen, ewigen Leben* geschieht nach Maximus Confessor vorwiegend durch die Eucharistie, welche die Menschen mit einer göttlichen Kraft erfüllt und „wie ein Sauerteig die gesamte Natur zur Auferstehung des Lebens treibt“.¹⁷⁴

Maximus Confessor verwendet dafür den für seine Theologie zentralen Begriff *περιχώρεσις*¹⁷⁵ – Durchdringung. Je nach dem Grad des Glaubens durchdringt Christus den Menschen. Diese Einwohnung bedeutet gleichzeitig die Erfüllung der Sehnsucht des Menschen und die Rückkehr zur Gemeinschaft mit dem Ursprung der Existenz. Dadurch erfährt der Mensch seine dynamische Ruhe in Gott als *Antizipation der Vollendung seines Daseins*.¹⁷⁶ Dieses Ruhens im Ziel aller Sehnsüchte bedeutet zugleich die ewige und *unaufhörliche Freude* im Sinne der Teilhabe an den ewigen, göttlichen und überwesentlichen Gaben. Die Perichoresis als Weg zur Theosis bedeutet Teilhabe an der „Quelle des Lebens“¹⁷⁷, d.h. Teilhabe am letzten Ziel der Existenz. Sie ist der Weg zur Vergöttlichung des Menschen und der gesamten Schöpfung und eröffnet die Erkenntnis durch die Teilnahme am inneren Leben der Trinität, eine Art erlebte Erkenntnis – „κατ’ ἐνέργειαν γνῶσιν“.¹⁷⁸

Der Weg zur *ἕνωσις ἀσύνχυτος*¹⁷⁹ hat eine kosmische Dimension, weil das gesamte Dasein zur Gemeinschaft mit Gott gelangen soll. Der Mensch und der gesamte Kosmos verfügen über die innere Berufung, *Kirche zu werden*, d.h. eine *ekklesiale Existenz* zu führen. Diese wiedergeborene Existenz antizipiert das ewige Leben der Auferstehung und des Ruhens in der Fülle des göttlichen, trinitarischen Lebens.

Heiligkeit schließt die Bewahrung der geschöpflichen Differenzen durch die Einheit in der Vielfalt ein. Die Kirche als schöpferischer Raum der friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Völker und Kulturen spiegelt die trinitarische Perichoresis wieder und ist „Ikone und Bild Gottes“, wenn sie das gleiche Werk der Versöhnung und Vereinigung der Getrennten vollzieht. Diese Vereinigung hat eine liturgische Dimension. Aus diesem

¹⁷⁴ Maximus der Bekenner, *Drei geistliche Schriften* (Freiburg in Breisgau: Johannes-Verl., 1996), S. 25.

¹⁷⁵ S. M. Confessoris, *Questiones ad Thalassium*, S. 608; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenner*, (Einsiedeln: Johannes-Verl., zweite, völlig veränderte Auflage, 1961), S. 55, S. 170: „vollkommene gegenseitige Durchwohnung“; vgl. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, S. 23: „The term perichoresis (...) seems to have been used for the first time precisely by Maximus“.

¹⁷⁶ Ders., *Questiones ad Thalassium*, S. 608.

¹⁷⁷ Ders., *Capitulum Theol. et Oecon. Centuria II*, S. 1143.

¹⁷⁸ Ders., *Questiones ad Thalassium*, S. 624.

¹⁷⁹ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekenner*, S. 122.

Grund stellt die *trinitarische Ekklesiologie* die Liturgie in den Mittelpunkt. „The proper key for Trinitarian theology is one of worship“.¹⁸⁰

7.3 Trinitarische Eschatologie

Das Paradigma der trinitarischen Perichoresis ermöglicht ein Verständnis des ewigen Lebens als Teilhabe an der vollendeten Gemeinschaft der Liebe Gottes. Irenäus beschreibt die Teilnahme (*μετοχή*) am göttlichen Leben einerseits als ein „Eintauchen in Gott“ (IV, 20.5), andererseits als eine Umarmung Gottes, die in der Menschwerdung des Logos ihren Höhepunkt erreicht (IV, 20.4). Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der unendlichen Liebe Gottes, welche die Gemeinschaft mit sich selbst ermöglicht. Ausgehend von der Interpersonalität der Liebe zwischen Gott und Mensch sieht Irenäus den Sinn der Menschwerdung darin verwirklicht, dass der Mensch „den Geist Gottes *umarme* und in die Herrlichkeit des Vaters eingehe“ (ebd.)¹⁸¹. Die Herrlichkeit Gottes ist für Irenäus das Ziel und die Erfüllung des Menschseins (IV, 16.4). Durch die Teilhabe an der göttlichen Herrlichkeit bzw. durch die Schau Gottes erlangt der Mensch das ewige Leben mit seiner unbegreiflichen Unvergänglichkeit (IV, 20.5).

Ein weiteres irenäisches Bild des ewigen Lebens ist das der ekstatischen Dynamik der gegenseitigen Einwohnung: Gott wohnt im Menschen ein und der Mensch in Gott.¹⁸² Gott bereitet den Menschen die passende *Wohnung* bzw. der Mensch selbst wird durch die Einwohnung des Heiligen Geistes zu einem „Tempel Gottes“ (V, 6.2). Dadurch erscheint die Trinität als die *ewige dreifaltige Wohnung des Menschen*, während der Mensch die „gloria Dei“ bzw. den Wohnort der Herrlichkeit Gottes bildet. Bei der gegenseitigen Einwohnung und Durchdringung, die eine reale Vereinigung (*ἔνωσις*) und Gemeinschaft (*κοινωνία*) mit Gott einschließt¹⁸³, handelt es sich immer um eine *unio personalis*.¹⁸⁴ Die unendliche Dynamik der Vereinigung mit Gott basiert auf der unendlichen Tiefe der interpersonalen Gemeinschaft, die trotz seiner geschöpflichen

¹⁸⁰ J. Behr, *The Formation of Christian Faith, Volume 2, The Nicene Faith, Part Two. One of the Holy Trinity* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), S. 318.

¹⁸¹ Vgl. D. Cairns, *The image of God in Man* (London: Collins, 1973), S. 88.

¹⁸² Vgl. Irenäus von Lyon, *Fünf Bücher gegen die Häresien*, IV, 40.4; V,1: „(...) da er (Christus) den Geist des Vaters ausgoss, um den Menschen mit Gott auf das innigste zu verbinden, indem er in dem Menschen durch den Geist Gott niederlegte und durch seine Menschwerdung den Menschen in Gott hineinlegte“.

¹⁸³ Vgl. L. Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre*, in: ThQ 101 (1920), S. 44f, S. 186.

¹⁸⁴ Vgl. P. Gächter SJ, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus*, in: ZKTh 58 (1934), S. 509, S. 531.

Beschränktheit eine Kompatibilität des Menschen mit der unendlichen Herrlichkeit Gottes voraussetzt.

Die eschatologische „Wohnung“ der Menschen ist *Gott selbst*. Durch Voranschreiten im ewigen Leben gelangen die Menschen „durch den Geist zum Sohne, durch den Sohn steigen sie empor zum Vater“ (V, 36.2). Erst in der heimatlichen Herrlichkeit des trinitarischen Gottes erfahren sie, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gedrungen ist“ (1 Kor 2,9).

„Le dogme trinitaire est essentiellement celui de la Vie dans l’Eternel“¹⁸⁵. Der perichoretische Tanz der Liebe Gottes ermöglicht dem Menschen ein ewiges Leben voller Dynamik und zugleich voller Ruhe (ἡσυχία). Es handelt sich um eine „vibration ardente“¹⁸⁶ in der Ruhe der Freude über die Einwohnung Gottes.

Die ruhelose, unablässige Bewegung auf den dreieinigen Gott hin ist eine selige Versenkung in seine Schau hinein, ein Erlangen der Sohnschaft durch die Einwohnung (ἐνοίκησης) des Heiligen Geistes. Die Einwohnung des Geistes ist aber zugleich eine Einwohnung der ganzen Trinität, eine Teilhabe an der göttlichen δόξα¹⁸⁷: „Comme il est impossible de saisir le Père sans le Fils, ainsi le Fils est insaisissable sans le Saint-Esprit. Car de même qu’il est impossible de remonter vers le Père sans y être élevé par le Fils, de même il est impossible de dire Seigneur Jésus sinon dans l’Esprit-Saint“.¹⁸⁸ Der Heilige Geist, der den Vater und den Sohn verherrlicht, führt die Menschen und die Welt in den unendlichen Kreis der göttlichen Liebe hinein, in das intime Herz Gottes¹⁸⁹ bzw. zur vollendeten Einheit.¹⁹⁰

Im Reich Gottes als Reich der Trinität¹⁹¹ bewirkt die Teilhabe an der Fülle der trinitarischen Gemeinschaft (πάντων τὸ πλήρωμα) eine Verwandlung des Menschen, eine μόρφωσις der εἰκῶν zur göttlichen Schönheit bzw. eine Verleiblichung der göttlichen Transzendenz.¹⁹²

¹⁸⁵ Vgl. H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988), S. 134ff.

¹⁸⁶ A.a.O., S. XIII.

¹⁸⁷ A.a.O., S. 279f.

¹⁸⁸ H. U. von Balthasar, *Présence et pensée*, S. 135: zitiert Gregor von Nyssa, C. Maced., II, 1316B.

¹⁸⁹ A.a.O., S. 136f.

¹⁹⁰ Vgl. J. Rother, Gottverähnlichung als ein Weg zur Gotteinigung beim Hl. Gregor von Nyssa, in: H. R. Drobner, Chr. Klock (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, S. 555.

¹⁹¹ Vgl. S. Gregorii Nysseni, *Adversus Macedonianos*, in: J. -P. Migne (Hg.), *Patrologia Graeca cursus completus* (Tomus XLV, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 1321.

¹⁹² Vgl. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris: Vrin, 1953), S. 29; vgl. B. Salmona, Logos come trasparenza in Gregorio di Nissa, in: H. R. Drobner, Chr. Klock (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, S. 169f.; vgl. H. Merki O.S.B., *ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur*

Die aufsteigende Bewegung des Menschen auf die unbegrenzte Schönheit Gottes (τὸ θεῖον ἄοριστον κάλλος) hin wird von einem „Gefühl der Präsenz“ Gottes (αἴσθησις παρουσίας) begleitet¹⁹³. Der Einwohnung Gottes (ἐνοίκησις) im Menschen entspricht eine Einwohnung des Menschen in Gott durch die ekstatische Liebe (διὰ τῆς ἀγάπης). Diese Einwohnung als Aufstieg (ἀνάβασις, ἀναχώρησις) zu Gott findet gleichzeitig in Gottes κοινωνία statt und verwandelt das Menschsein, dehnt es aus und macht es fähig, die Reichtümer Gottes aufzunehmen.¹⁹⁴ In diesem Sinne wird der Mensch tatsächlich zu einem „expandierenden Universum, das sich mehr und mehr der trinitarischen Fülle öffnet“.¹⁹⁵

Nicht nur das jetzige Leben stellt Gregor von Nyssa als ein unablässiges Pilgern zu Gott dar, sondern auch das ewige eschatologische Leben kennt keinen Stillstand (στάσις).¹⁹⁶ Die Dynamik der Ewigkeit ist und bleibt eine befreiende, jede Monotonie überwindende Dynamik der ekstatischen und heimholenden Liebe, eine ἀγαπητὴ κίνησις.¹⁹⁷

Maximus Confessor hat von Gregor von Nyssa den Begriff des unendlichen Fortschreitens (ἐπέκτασις) übernommen¹⁹⁸, allerdings gemildert, indem er ihn in Zusammenhang mit der unaussprechlichen ruhenden Bewegung der Trinität gesehen hat. Er behielt den gregorianischen Gedanken der προκοπή bei, weil die Teilhabe an Gott die Teilhabe an der unendlichen Bewegung seiner Liebe voraussetzt¹⁹⁹, mäßigte aber die gregorianische, ungestillte Sehnsucht, indem er das Bild vom Pfeil der Liebe, der sich durch die ewigen Räume bewegt, mit dem Bild des „heiligen Tanzes“

Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1952), S. 122f, S. 130: Merki stellt fest, dass „bei Gregor die Verähnlichung mit Gott *Teilnahme* ist“. Darum gründet ὁμοίωσις und εἰκὼν auf die μετουσία θεότητος (136).

¹⁹³ Vgl. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, (Paris: Aubier, 1944), S. 177.

¹⁹⁴ Vgl. J. Daniélou, Introduction, in : ders., *Grégoire de Nysse, La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (Paris: Édition du Cerf, 2. Auflage, 1955), S. XXIV: „Mais Dieu, à mesure qu’il se communique, dilate sa (de l’homme) capacité pour la rendre capable de plus grands biens“.

¹⁹⁵ J. Lafrance, *Das Herzensgebet* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1988), S. 90: zitiert Kardinal Daniélou.

¹⁹⁶ Vgl. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden: Steiner, 1955), S. 13. Diese Ansicht steht in deutlichem Widerspruch zur Auffassung L. Boros’, dass mit dem Eintritt des Todes auch der Pilgerstand aufgehoben wäre: vgl. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten: Walter-Verl. 4. Aufl., 1964), S. 98f.

¹⁹⁷ Vgl. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, S. 199.

¹⁹⁸ Vgl. V. E. F. Harrison, The Relationship between apophatic and kataphatic theology, in: *Pro Ecclesia* 4 (1995), S. 327f; vgl. P. M. Blowers, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of ‘Perpetual Progress’, in: *VigChr* 46 (1992), S. 151-171.

¹⁹⁹ Vgl. W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 287.

ersetzte.²⁰⁰ Die Bewegung ist für ihn weniger ein Zeichen der Unruhe und Sehnsucht, als vielmehr ein Zeichen „eines Sich-Überlassens in seinhaftes Getragenwerden und Fließen zum Ozean der göttlichen Ruhe“.²⁰¹ Gott ist für Maximus Confessor zwar das „πρῶτον κινῶν, μὴ κινούμενον“²⁰², so dass die Ruhe ein wesentliches Merkmal des göttlichen Lebens bleibt. Jedoch tritt hier der entscheidende Aspekt zu Tage, dass diese Ruhe die Bewegung voraussetzt.²⁰³ Die ruhevoll Erhabenheit Gottes schließt die höchste Dynamik in sich ein, so dass Gott ἀκίνητος nur im Sinne seiner unsagbaren Transzendentalität von ὑπὲρ- oder αὐτοκίνητος ist.²⁰⁴ Als ein Gott ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν²⁰⁵ steht er zugleich ὑπὲρ πᾶσαν στάσιν καὶ κίνησιν²⁰⁶.

Das Paradigma der *immer bewegten Ruhe* (ἀεικίνητος στάσις) und *immer ruhenden Bewegung* (στάσιμος κίνησις)²⁰⁷ der Trinität prägt die ganze maximianische Theologie. Die göttliche Bewegung auf die Vollendung hin schließt nach Maximus zugleich ein Ruhen in sich ein, weil Gott die Vollkommenheit in sich trägt.²⁰⁸ Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ruhen in ihrer Wesensgemeinschaft ineinander, wobei die ewige Bewegung der unendlichen Gottheit die göttliche, trinitarische Existenzweise ist.²⁰⁹

Gerade dieses maximianische Verständnis der innertrinitarischen Ruhe als kraftvolle Bewegung liefert den Grund, warum das ewige Leben als Leben in der trinitarischen Gemeinschaft niemals als ausschließliches Ruhen verstanden werden darf. Die Ruhe des ewigen Lebens ist keine Starre,

²⁰⁰ Vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 137f.

²⁰¹ A.a.O., S. 126.

²⁰² W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 35.

²⁰³ L. Thunberg, *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), S. 31.

²⁰⁴ Vgl. S. M. Confessoris, *Ambiguorum liber*, S. 1153 B; vgl. W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 53: Gott ist ἄσχετος, über χρόνος, αἰών und τόπος unendlich erhaben.

²⁰⁵ Vgl. W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 49.

²⁰⁶ A.a.O., S. 51, S. 498.

²⁰⁷ S. M. Confessoris, *Quaestiones ad Thalassium*, S. 781C; vgl. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, S. 448, S. 62; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 564; vgl. W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 40f, S. 340, S. 391; vgl. P. Christou, *Maximos Confessor on the infinity of man*, in: F. Heinzer, Chr. Schönborn (Hg.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Fribourg Suisse: Éd. Universitaires, 1982), S. 270.

²⁰⁸ Vgl. L. Thunberg, *Man and the Cosmos*, S. 36: „The movement of God ... is at the same time a movement in which He finds His rest. (...) He expresses through that movement His own mode of perfection“.

²⁰⁹ Vgl. S. Maximi Confessoris, *Ambiguorum liber*, S. 1036.

sondern Über-Bewegung, eine Bewegung ὑπὲρ πάσαν στάσιν καὶ κίνησιν.²¹⁰

Maximus Confessor versteht die ruhevolle innertrinitarische Bewegung der Liebe als eine unaussprechliche Freiheit und Kreativität und darum auch als den inneren Grund der Schöpfung. In seiner ekstatischen Liebe möchte Gott die Überfülle seines trinitarischen Lebens mit der endlichen Kreatur teilen und das Geheimnis seiner perichoretischen Liebe in der Schöpfung verleblicht sehen bzw. „in allen das Mysterium seiner Menschwerdung vollziehen“.²¹¹ Bei dieser „Menschwerdung“ handelt es sich um eine Heimholung der Schöpfung, weil Gott ἀρχὴ καὶ τέλος jeder Bewegung ist.²¹²

Gott verleiht der Schöpfung eine Bewegung, die der Mensch als μικρὸς κόσμος verantwortlich verwalten muss. Als εἰκὼν und μοῖρα Θεοῦ ist er dazu befähigt, die Vereinigung (ἔνωσις) der Schöpfung mit Gott zu verwirklichen.²¹³ Die wesenhafte Berufung des Menschen liegt in der Verwirklichung der ἐκστατικὴ ἀγάπη, der göttlichen Existenzweise²¹⁴, durch die er die Schöpfung von bloßer Existenz (εἶναι) zur guten Existenz (εὖ εἶναι) und letztlich zur ewig guten Existenz (ἀεὶ εὖ εἶναι) führen kann.²¹⁵ Diese ewige gute Existenz als letztes Ziel der Schöpfung betrachtet Maximus Confessor als den eschatologischen Sabbat Gottes, der auf der innerpersonalen Ebene eine unvermischte Vereinigung des Menschen mit dem dreieinigen Gott einschließt, so dass die vollkommene, gegenseitige Perichoresis von Gott und seiner Schöpfung die naturhafte Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf bewahrt. Die wesentliche Begründung dafür liefert die trinitarische Gemeinschaft Gottes, welche Vielfalt und Pluralität einschließt. Da der Vater, der Sohn und der Heilige Geist unvermischt vereint sind, ohne dass eine Person die andere durch die Umarmung der Liebe auslöscht, bleibt auch die Integrität der menschlichen Person in Ewigkeit bestehen.²¹⁶

²¹⁰ Gregor von Nyssa beschrieb die Identität von Bewegung und Ruhe im ewigen Leben als das „höchste Paradox“, vgl. S. Gregorius Nyssenus Episcopus, *De Vita Moysis*, in: J. – P. Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus* (Tomus XLIV, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 405C; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 137.

²¹¹ S. M. Confessoris, *Ambiguorum liber*, S. 1084CD; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 277; vgl. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, S. 69.

²¹² Vgl. W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 40.

²¹³ A.a.O., S. 88-102, S. 140.

²¹⁴ Vgl. J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* (Paris: Beauchesne, 1976), S. 185f.

²¹⁵ Vgl. S. M. Confessoris, *Ambiguorum liber*, S. 1073BD, S. 1392AB; vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 138.

²¹⁶ Vgl. J. Meyendorff, *Theosis in der östlichen christlichen Tradition*, in: L. Dupré (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität, Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart* (Bd. 3, Würzburg: Echter, 1997), S. 496; vgl. ders., *Christus als Erlöser im*

Im ewigen Sabbat Gottes hört jede geschöpfliche κίνησις auf, da sie durch die göttliche παρουσία ersetzt wird.²¹⁷ Die στάσις des ewigen Lebens ist aber die Über-Bewegung, die ἀεικίνητος στάσις der trinitarischen Liebe, der Friede (εἰρήνη), der jenseits von Bewegung und Ruhe steht, weil er die Befriedigung und Aufhebung aller Gegensätze ist.²¹⁸

Diese faszinierende Vision von der Neuschöpfung und der eschatologischen Einwohnung kann auf die heutige Welt heilende Wirkungen ausüben. Denn die transzendente Obdachlosigkeit der postmodernen Gesellschaft gründet auf dem Verlust der Wahrnehmung dieser Dimension des Menschseins als Wohnort der Herrlichkeit Gottes. Erst das Begreifen des Selbst und des Nächsten im Lichte dieser gnadenhaften Befähigung des Menschseins, Träger des göttlichen Lichtes bzw. der göttlichen Philanthropie zu sein, würde die festliche Heiligkeit des Lebens in der kosmischen Freude über die ewig leuchtenden, verwandelnden, einwohnenden und Wohnraum gewährenden, für uns gekreuzigte und auferstandene Liebe des dreieinigen Gottes wieder erschließen.

Die Schönheit, welche die Welt retten wird, und heute in liturgischer Form antizipiert werden kann, ist der dreieinige Gott selbst durch seinen heimatlichen, ewige Existenz ermöglichenden Raum der innerpersonalen Liebe. Das wunderbare Feuer, das im Wesen aller Dinge wie im brennenden Dornbusch leuchten wird, wird „das Feuer der göttlichen Liebe und der strahlende Glanz seiner Schönheit“²¹⁹ sein. Die perichoretische Dynamik der Liebe zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist²²⁰ wird den ganzen Kosmos so durchleuchten, dass es dann nur einen einzigen „Brand der Liebe im Innern der Dinge“²²¹ geben wird, und zwar den Brand der erbarmenden und heilsamen Liebe der Heiligen Trinität.

Osten, in: B. McGinn (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, S. 254.

²¹⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 162, S. 617f.

²¹⁸ A.a.O., S. 352; vgl. W. Völker, *Maximus Confessor*, S. 41f.

²¹⁹ S. M. Confessoris, *Ambiguorum liber*, S. 1148C; vgl. M. Schneider, *Zur Erlösung in der orthodoxen Theologie* (Köln: Communio-Verlag, 2003), S. 60.

²²⁰ Vgl. K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas* (St. Ottilien: EOS-Verl., 1997), S. 58.

²²¹ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, S. 354; vgl. D. Alighieri, *La vita nuova - La divina commedia. Das Neue Leben - Die göttliche Komödie* (italienisch-deutsch, hg. E. Laaths, übers. K. Federn, R. Zoozmann, Augsburg: Weltbild Verlag, 1994), S. 461: spricht im 33. Gesang des Paradieses, im letzten Satz seines Werkes, von „l'amor che move il sole e l'altre stelle“.