

**Klaus Vechtel SJ**

Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen  
 vechtel@sankt-georgen.de · ORCID-ID: 0000-0002-9623-8958

## Sarah Coakleys Theologie des „Desire“ Trinität, Sexualität und Gebet

DOI: 10.35070/ztp.v144i2.4013

**Zusammenfassung:** Die renommierte anglikanische Theologin Sarah Coakley versteht ihren theologischen Ansatz als *théologie totale*, in der systematisch-theologische Reflexion, Genderfragen und kontemplative Gebetspraxis in einem Bedingungsverhältnis stehen. Eine (Neu-)Begründung der trinitarischen Gotteslehre findet einen Anhaltspunkt in der frühchristlichen Gebets- und Geisterfahrung. Die damit verbundenen sexuellen und kirchenpolitischen Implikationen führen zu einer Domestizierung von Trinitätslehre und Pneumatologie in der frühen Kirche, die für Coakley überwunden werden kann durch die Vorstellung eines im Menschen wirksam werdenden, inkorporativen und transformativen göttlichen Verlangens (*desire*). Im Mittelpunkt des theologischen Denkens von Sarah Coakley steht somit der Begriff *desire* (Verlangen, Begehren, Sehnsucht): Ausgehend von diesem Begriff lassen sich auf kontingenzsensible Weise sowohl anthropologische Anknüpfungspunkte für ein Sprechen von Gott formulieren als auch ekklesiologische Problemfelder wie etwa die Frage nach der sakramentalen Repräsentation durch das kirchliche Amt neu vermessen.

**Schlagwörter:** Trinität, Pneumatologie, Gebet, Verlangen, Genderfragen, sakramentale Repräsentation

### 1 Einleitung

Die gegenwärtigen Transformationsprozesse des Religiösen in den westlichen Gesellschaften sind dadurch geprägt, dass nicht nur die Existenz Gottes fraglich geworden ist, sondern bereits die Frage nach Gott.<sup>1</sup> Neben der religiösen Indifferenz auf gesellschaftlicher Ebene steht der Ver-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Julia Knop, *Gott: ein Menschheitsthema? Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden*, in: dies. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i. Br. 2019, 161–177; Julia Knop, *Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: ein Paradigmenwechsel*, in: ThG 60 (2017), 141–154.

trauensverlust, den die Kirche bedingt durch die sexualisierte Gewalt an Kindern und Jugendlichen erlitten hat, und die dadurch aufgeworfenen Fragen nach deren systemischen Ursachen in der katholischen Kirche. Gibt es theologische Zusammenhänge zwischen diesen beiden sehr unterschiedlichen Problemfeldern? Was haben diese Themenbereiche in all ihrer Komplexität zu tun mit klassisch dogmatischen Fragestellungen nach dem Begründungszusammenhang der christlichen Trinitätslehre, dem immer wieder beklagten Relevanzverlust des als Proprium des christlichen Gottesbildes bezeichneten Trinitätsglaubens? In welcher Verbindung steht die Frage nach dem trinitarischen Gottesglauben und seiner Erfahrungs- und Begründungsbasis mit dem Problemfeld der christlichen Bewertung von Sexualität? Welche Rolle könnte dabei die christliche Spiritualität und insbesondere die Gebetspraxis und die Aszese im christlichen Kontext spielen?

Diese Fragestellungen stehen im Zentrum des Denkens der anglikanischen Theologin Sarah Coakley, die in ihren Publikationen systematisch-theologische und religionsphilosophische Fragen mit theologiegeschichtlichen und patristischen Forschungsinteressen verbindet. Oftmals zeigen sich für Coakley in der Theologiegeschichte nicht aufgearbeitete bzw. ungelöste Problemstellungen, die auch gegenwärtige Diskussionen und Debatten nicht nur in der Theologie, sondern auch in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit bestimmen. Dies zeigen eindrucksvoll ihre als erster Teil einer mehrbändigen Dogmatik angekündigte Monographie *God, Sexuality, and the Self*<sup>2</sup> sowie der Sammelband *The New Asceticism*<sup>3</sup>, in dem Fragen nach der durch die sexualisierte Gewalt ausgelösten Krise in der katholischen und anglikanischen Kirche, Fragen nach Sexualität und Geschlechtergerechtigkeit mit systematisch-theologischen und theologiegeschichtlichen Problemüberhängen verbunden werden. Coakley zeigt auf, wie diese Problemfelder zusammenhängen: Das Auseinandertreten von systematischer Theologie und Spiritualität und der damit verbundene Relevanzverlust des spezifisch trinitarischen Gottesverständnisses steht dabei wiederum in einem Zusammenhang mit der Desintegration der Fragen menschlicher Sexualität und des Verlangens.

Im Folgenden sollen einige Grundposition und zentrale Thesen von Sarah Coakley skizziert und bezüglich ihrer Erschließungskraft und Relevanz für gegenwärtige theologische Fragestellungen befragt werden. In einem ersten Punkt soll dabei dem theologiegeschichtlichen Hintergrund

<sup>2</sup> Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity“*, Cambridge 2013.

<sup>3</sup> Sarah Coakley, *The New Asceticism. Sexuality, Gender, and the Quest for God*, London 2015.

von Coakleys Thesen im Zusammenhang der Frage nach der Begründung der Trinitätslehre nachgegangen werden (Abschnitt 2). In einem zweiten Punkt ist zu skizzieren, wie für Coakley die Frage nach der Bedeutung des christlich-trinitarischen Gottesgedankens die Thematisierung einer theologischen Integration von menschlicher Sexualität unvermeidbar macht (Abschnitt 3). Zentral für Coakleys Theologie ist der Begriff *desire*, der die Bedeutung von Verlangen, Begehren oder Sehnen umfasst. In einem dritten Punkt ist zu klären, inwieweit dieser Begriff zum Bezugspunkt der Gotteslehre gemacht werden kann. Weiter ist die ekklesiologisch-sakramentale Konsequenz einer Theologie zu skizzieren, in der affektives und sexuelles Verlangen und Sehnsucht nach Gott nicht als sich ausschließende Gegensätze gesehen werden (Abschnitt 4).

## 2 Die Begründungsproblematik der Trinitätslehre

Es gehört zum theologischen Standard, der viel beklagten Funktionslosigkeit der Trinitätslehre durch deren Rückführung auf ihren „offenbarungstheologischen Bestimmungsgrund“<sup>4</sup> begegnen zu wollen. Die trinitätstheologischen Aussagen des christlichen Glaubens, wie sie vor allem in den frühen ökumenischen Konzilien ihren Ausdruck gefunden haben, werden begründet und getragen durch das heilsgeschichtliche Offenbarungshandeln Gottes. Während eine Neubesinnung auf die Trinitätstheologie in der protestantischen Theologie vor allen Dingen von Karl Barth ausging, war in der katholischen Theologie Karl Rahners Aufsatz *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* und das darin formulierte trinitätstheologische Grundaxiom „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt“<sup>5</sup> wegweisend für eine offenbarungstheologische Begründung des trinitarischen Gottesgedankens.

Allerdings ist eine offenbarungstheologische Grundlegung der Trinitätslehre – darauf hat der Oxforder Theologe Maurice Wiles bereits 1957 hingewiesen – nicht unproblematisch.<sup>6</sup> Gottes heilsgeschichtliche Aktivität

<sup>4</sup> Georg Essen, *Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dogmatisches Kriterium für die Terminologie der Trinitätslehre. Christologische Auswege aus trinitätstheologischen Sackgassen*, in: Julia Knop u. a. (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik* (FS Karl-Heinz Menke), Regensburg 2015, 73–100, hier 74.

<sup>5</sup> Vgl. Karl Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: KRSW 22/1b (2013), 513–628.

<sup>6</sup> Vgl. Maurice Wiles, *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: JThS 8 (1957), 92–106. Wiles differenziert dabei noch einmal zwischen einer ersten Unterscheidung im frühen Christentum zwischen der Art des Wirkens der Personen (Schöpfung, Erlösung und Heiligung) und einer zweiten Unterscheidung, die sich auf die Reichweite ihres Wirkens be-

sei nicht so eindeutig trinitarisch strukturiert, dass sie eine systematische Erklärung des Offenbarungsgeschehens durch das Trinitätsdogma notwendig mache. Erstens gilt für Wiles: Wenn man in der Theologiegeschichte schaut, ob und wie eine heilsgeschichtliche Begründung der Trinitätslehre erfolgt, dann ist der Befund ernüchternd. Die Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist aus ihren verschiedenen Aktivitäten und Wirkweisen zu begründen, ist eine recht willkürliche Angelegenheit bei den Kirchenvätern. Zweitens gelte, so Wiles, dass viele der frühen Väter des 2. Jahrhundert nicht trinitarisch, sondern binitarisch dachten.<sup>7</sup> Das heißt, vom Zeugnis der Schrift und von der Erfahrung der Heilsgeschichte her sahen sich die Väter nicht zwingend genötigt, eine Trinität anzunehmen. Schließlich veränderte sich die Sachlage im 4. Jahrhundert noch einmal: Gegen den Arianismus wird die volle Gottheit des Sohnes (und dann auch des Geistes) so verteidigt, dass die Wesenseinheit der göttlichen Personen an der Einheit ihres Wirkens in der Geschichte erkannt werden kann. Die Werke der Trinität im Blick auf die Welt sind ungeteilt und eins. Alleine in Bezug auf ihre gegenseitigen Beziehungen gibt es eine Unterschiedenheit der trinitarischen Personen. Wenn es keine Unterschiedenheit im Wirken und Handeln der Trinität „nach außen“, zur Welt hin, gibt, wie können wir dann überhaupt von einer trinitarischen Unterschiedenheit etwas wissen? Auf der Basis der Lehre der Kappadozier sei es, so Wiles, logisch kaum möglich zu behaupten, dass die Trinität als rational begründete Konsequenz aus den heilsgeschichtlichen Aktivitäten Gottes in der Geburt, Kreuzestod, Auferstehung Jesu und der Sendung des Geistes an die Kirche resultiere.<sup>8</sup> Wiles wirft den meisten zeitgenössischen Trinitätsentwürfen in ihrem methodischen und erkenntnistheoretischen Vorgehen vor, zirkulär zu sein. Die heilsgeschichtliche Erklärung des Trinitätsglaubens setze diesen Glauben bereits voraus, so dass Wiles folgende Möglichkeit nicht ausschließt: „[O]ur trinity of revelation is an arbitrary analysis of the

---

zieht (die gesamte Schöpfung, geistige Wesen, spirituelles Leben): Während bereits für die erste Unterscheidung gilt, dass etwa eine Zuordnung der Schöpfung als Werk des Vaters, wie sie herkömmliche Katechismen prägt, in der Väterzeit vor allen Dingen mit dem Logos bzw. Sohn verbunden ist, so wird die Unterscheidung von Origenes, das Wirken des Vaters richte sich auf alles Leben, das Wirken des Sohnes auf die geistigen Lebewesen, während der Geist in den Spirituellen wirkt, mehrfach von anderen Vätern, etwa von Rufinus und Irenäus, „korrigiert“. Wiles schließt: „It seems absurd to claim that we are aware of the trinitarian nature of God through the threefold character of revelation, and at the same time maintain that the threefold character of revelation does not precisely correspond to the three persons of the Trinity“ (ebd., 94).

<sup>7</sup> Während sich eines der ersten Beispiele für die Verwendung des Wortes *trias* bei Theophilus finde und auch Irenäus die alttestamentliche Figur der Weisheit mit dem Geist identifiziere, sei, so Wiles, unter dem Einfluss von 1 Kor 15,1.24 die Identifizierung der Weisheit mit dem Logos in der frühen Kirche maßgeblich gewesen; vgl. ebd., 98f.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 101–103.

activity of God, which though of value in Christian thought and devotion is not of essential significance“<sup>9</sup>

In der deutschsprachigen Theologie ist Wolfhart Pannenberg auf diese Kritik eingegangen. Die Stichhaltigkeit der Argumentation von Wiles beruhe auf der Annahme, dass verschiedene Wirkungsweisen der Personen in der Heilsgeschichte die einzig sachliche Grundlage für die Behauptung der Trinität bilden können.<sup>10</sup> Diese Voraussetzung sei jedoch „weder selbst-evident, noch dem biblischen Sachverhalte angemessen“<sup>11</sup>. Biblisch bilde ein einziges und einheitliches Geschehen die Grundlage für die Unterscheidung der trinitarischen Personen: Es sei die Botschaft Jesu von Gott und seinem kommenden Reich; diesem Geschehen lasse sich, so Pannenberg, neutestamentlich auch der Geist als ein Prinzip der Gottheit zuordnen. Entsprechend einer biblisch fundierten Selbstunterscheidung Jesu vom Vater, in der Pannenberg die biblische Grundlage für die Rede von Jesu als dem Sohn sieht, wird die johanneische Aussage vom „Geist der Wahrheit“ (Joh 16,13), der in die ganze Wahrheit einführt und den Sohn offenbar macht, als die Vollendung der Offenbarung des Vaters durch den Sohn verstanden: „Darin liegt eine Selbstunterscheidung, die den Geist als besondere Person neben Vater und Sohn konstituiert und auf diese beiden bezieht.“<sup>12</sup>

Pannenburgs Überlegungen bieten für Georg Essen auch in der neueren Diskussion eine Grundlage, um über die sich „dogmatisch verselbständigten Argumentationsstrategien“<sup>13</sup>, die die Frage nach der Verwendung des neuzeitlichen Personbegriffs in der Trinitätstheologie betreffen, hinauszukommen. Gegenüber einer Legitimierung oder Ablehnung des neuzeitlichen Personbegriffs, je nachdem ob man sich der augustinischen Traditionslinie oder der viktorinischen Linie anschließt, sei mit Pannenberg offenbarungstheologisch dahingehend ernst zu machen, „dass die Trinitätslehre die Auslegung jenes Verhältnisses Jesu zum Vater und zum Geist ist, wie es in der Geschichte Jesu für uns offenbar wurde“<sup>14</sup>. Auch wenn Essens über die Christologie gewonnene Folgerung, die trinitarischen Personen „nach Art eines selbstbewussten Subjekts“<sup>15</sup> zu konzipieren, dis-

---

<sup>9</sup> Ebd., 104. Damit bezieht sich der trinitarische Gottesglaube vor allen Dingen auf eine die triadische Taufformel voraussetzende Praxis der Kirche. Dieser historische Befund signalisiert für Wiles eine deutliche Warnung vor dogmatischen Aussagen über das innere Leben Gottes; vgl. ebd., 106.

<sup>10</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd.1, Göttingen 1988, 295–297.

<sup>11</sup> Ebd., 296.

<sup>12</sup> Ebd., 343.

<sup>13</sup> Essen, *Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus*, 80.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd., 99.

kutabel und nicht unwesentlich von seinen subjektphilosophischen Prämissen bestimmt erscheint – einer Begründung der Trinitätslehre aus dem einheitlichen, christologisch auszulotenden Geschehen der Verkündigung der kommenden Königsherrschaft des Vaters durch Jesus wird nach wie vor eine große Plausibilität zugeschrieben.<sup>16</sup> Inwieweit kann jedoch eine solche christologisch geprägte Begründung der Trinitätslehre die Rede von der Personalität des Gottesgeistes sachlich legitimieren? Eine Zuordnung der Person des Geistes zu einer aus der Selbstoffenbarung Gottes begründeten Trinitätslehre erscheint dabei oftmals eher vorausgesetzt, als dass sie theologisch eingelöst wäre.<sup>17</sup>

Diese Problemlage greift Sarah Coakley in ihrer Auseinandersetzung mit der von Maurice Wiles konstatierten weitgehend binitarischen Gotteslehre im 2. Jahrhundert auf. Coakley äußert sich skeptisch gegenüber offenbarungstheologischen Zugängen zum Trinitätsglauben, die den Geist, wie es auch bei Pannenberg der Fall ist, als Vollendung der Offenbarung bestimmen. Diese Zugänge können nicht überzeugend begründen, warum die Vollendung der Offenbarung – sei es im Sinne des Offenbarseins Gottes im Menschen (etwa bei Barth oder Rahner), sei es im Sinne der Einbeziehung der Glaubenden in die Gemeinschaft mit Vater und Sohn (etwa bei Pannenberg<sup>18</sup>) – als eine göttliche Person und nicht als bloße Wirkung oder „Reichweite“ der Offenbarung des Vaters durch den Sohn zu denken ist.<sup>19</sup> Die Alternative besteht für Coakley in einer offenbarungstheologischen Bestimmung der Trinitätslehre ausgehend von der Glaubens- und Gebets- erfahrung der frühen christlichen Gemeinden, in der eine Priorität des Geistes bezeugt ist, die nicht auf ein Prinzip der Reichweite des Offenba-

<sup>16</sup> Ausführlich führt Essen dies aus in Georg Essen, *Aufruhr in der metaphysischen Welt – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus*, in: Magnus Striet (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg i. Br. 2004, 236–270.

<sup>17</sup> Auffällig ist, dass Essen in diesem Beitrag die Person des Geistes eher beiläufig erwähnt. Der von Essen ausgeführte Gedanke der eschatologischen Vollendung als Offenbarung der Einheit Gottes hätte eine stärkere Profilierung und Zuordnung des Geistes zum Offenbarungsgeschehen durchaus möglich gemacht; vgl. ebd., 252–259, 267–270.

<sup>18</sup> Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 343f.

<sup>19</sup> Coakley unterscheidet in einer kurzen, aber treffenden Typologie trinitätstheologischer Entwürfe ein Modell, das für eine generelle Relativierung der Trinitätslehre steht (Schleiermacher), von einem eher linearen Modell, in dem der Heilige Geist als Vollendung der Offenbarung bestimmt wird (Barth, Rahner). Allerdings kann auch ein Modell, das auf den Kreuzestod Jesu als trinitarisches Geschehen (Moltmann, von Balthasar) abhebt, nicht deutlich machen, warum der Geist als verbindendes Band in der kreuzestheologischen „Entzweiung“ zwischen Vater und Sohn als Person zu bestimmen ist. Diese Schwierigkeit lässt sich in „communalen“ Trinitätsmodellen nicht überwinden, die den Geist als verbindend-gemeinschaftliches Element bestimmen (Ratzinger). Vgl. Sarah Coakley, *Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*, in: dies. / David A. Pailin (Hg.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine* (FS Maurice Wiles), Oxford 1993, 29–56, hier 31–39.

runghandelns von Vater und Sohn reduziert werden kann. Paradigmatisch für eine Begründung der Trinität ausgehend von der Erfahrung des Geistes ist das in Röm 8,18–26 beschriebene Einholen der geschöpflichen Wirklichkeit in das göttliche Leben bzw. in eine erlöste Gotteskindschaft, das dem Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben wird. Diese Erfahrung, die paulinisch mit weiblichen Metaphern des Geburtsgeschehens konnotiert ist, ist nicht einfach ein Kommunikationsakt zwischen einem menschlichen Individuum und einer göttlichen Monade, „but rather a movement of divine reflexivity, a sort of answering of God to God in and through the one who prays (see again Romans 8. 26–7). Here, if I am right, is the only valid *experientially based* pressure towards hypostatizing the spirit“<sup>20</sup>.

Coakley bezeichnet diesen Zugang zur Trinität als „incorporative“<sup>21</sup> bzw. „reflexive“<sup>22</sup>. Dieser Zugang unterscheidet sich dadurch von einem eher linear offenbarungstheologischen Trinitätsmodell, wie etwa in moderner Form bei Barth und Rahner, dass die geschöpfliche Wirklichkeit nicht einfach im Geist durch den Sohn zum Vater gelangt. Vielmehr wird in einem paulinisch-inkorporativen Modell das Sohnsein und die Sohnschaft Jesu ausgeweitet in die geschöpfliche Wirklichkeit hinein. Die Schöpfung wird in Christus vollendete Schöpfung durch die Antwort des Geistes an den Vater; der Geist ist „reflexively‘ at work in believers in the circle of response to the Father’s call“<sup>23</sup>. Die trinitarische Erfahrung ist also primär durch das Gegenüber von Geist und Vater bestimmt, während in Jesus, dem Sohn, urbildlich die Verwandlung der gesamten Schöpfung in das göttliche Leben vorweggenommen ist: „On this view, what the ‚Trinity‘ is is the graced ways of God with creation, alluring and conforming that creation into the life of the ‚Son‘.“<sup>24</sup> Der Geist, so Coakley, ist in einem solchen von der Gebets- erfahrung her bestimmten Zugang nicht einfach ein überflüssiger Dritter oder ein weiblicher „Zusatz“ in einem männlichen Haushalt.<sup>25</sup> Ebenso

<sup>20</sup> Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 113 (Herv. im Original). Vgl. zum Ganzen ebd., 100–121; dies., *Why Three?*, 39–41; dies., *The New Asceticism*, 88–91. Gebet ist damit nicht primär ein Tun des Menschen, sondern ein Gnadengeschehen, in dem Menschen sich einem Geist des Gebetes öffnen. Diese Erfahrung machen Christ\*innen für Coakley heute noch im kontemplativen und auch im charismatischen Gebet.

<sup>21</sup> Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 111.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd., 112.

<sup>25</sup> Vgl. Coakley, *The New Asceticism*, 91. Coakley bleibt gegenüber Modellen, die den Geist „feminisieren“ skeptisch, auch bezüglich entsprechender Darstellungen der christlichen Ikonographie. Eine Deutung der berühmten „weiblichen“ Darstellung des Geistes in St. Jakobus, Urschalling, als profeministisch sei als anachronistisch einzustufen und stelle nicht mehr dar als die in das göttliche Leben hineinprojizierte „vermittelnde“ Weiblichkeit durch einen männlichen Künstler; vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 245.

wenig ist die Trinität damit wieder durch unterschiedliche Wirkungssphären der Personen begründet, wie es Maurice Wiles kritisiert. Vielmehr ist die eine christliche Erfahrung des Gebetes als trinitarisch strukturiert zu verstehen: Der Vater ist dabei (a) Quelle und letztes Ziel eines göttlichen Verlangens (*desire*), von dem die Schöpfung ergriffen wird. Der Geist ist (b) der Ermöglicher des göttlichen Verlangens im Geschaffenen, während (c) der Sohn in dem Menschen Jesus die göttliche und vollendete Schöpfung darstellt, „into whose life I, as pray-er, am caught up“<sup>26</sup>.

### 3 Trinität, Sexualität und Gebet

Die Brisanz dieser trinitätstheologischen Überlegungen wird für Coakley erst deutlich, wenn der Zusammenhang zwischen Trinität, Sexualität und Gebetserfahrung innerhalb der theologischen Entwicklungen der ersten Jahrhunderte in den Blick kommt. Dass eine theologische Bestimmung der Trinitätslehre und der Person des Heiligen Geistes von der Gebetserfahrung her keine bedeutende Rolle in der frühen Kirche gespielt hat, ist verbunden mit Fragen „of (what we now) call ‚sex‘ and ‚gender‘“<sup>27</sup>. Coakley erkennt auf der Grundlage von Ernst Troeltschs Typisierung religiöser Sozialformen eine Entwicklung, welche die mit der Geisterfahrung verbundenen seherischen und prophetischen Phänomene institutionell reglementiert und die in den Ausschluss des Montanismus einmündet. Der immer stärkere Ausschluss von charismatisch-ekstatischen Elementen hat aber, so Coakley, „both political and sexual implications“<sup>28</sup>. Diese Implikationen kommen zum einen darin zum Tragen, dass das Prophetisch-Geistgewirkte die apostolische Autorität herausfordert und gegenüber dieser beansprucht, neue Normen aufzustellen. Zum anderen sind es Frauen, Prophetinnen, denen aufgrund der Geistesgabe eine Autorität zukommt, die das apostolische Prinzip infrage stellen kann. Diese Konstellation im Montanismus führt zur Einschränkung einer Theologie des Geistes: „Montanism gave the Spirit a bad name“<sup>29</sup>.

Für eine solche, die Theologie des Heiligen Geistes limitierende Sichtweise steht beispielhaft Origenes, dessen Ansatz im Modell von Troeltsch eine Form von mystischer Religiosität repräsentiert, die in einen institu-

<sup>26</sup> Coakley, *The New Asceticism*, 90.

<sup>27</sup> Ebd., 92.

<sup>28</sup> Coakley, *Why Three?*, 43.

<sup>29</sup> Ebd., 44. Zur differenzierten Auseinandersetzung Coakleys mit dem Montanismus vgl. auch Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 121–126.



tionellen Kirchentypus integriert bleibt. Origenes räumt in *De oratione* einerseits eine Priorität des Geistes in der Gebetserfahrung ein, die mit einer erotischen Metaphorik beschrieben wird.<sup>30</sup> Andererseits wird jedoch eine Trennung zwischen religiöser Metaphorik und menschlicher Sexualität normativ, weil mit der geistbestimmten Gebetserfahrung die Gefahr einer Verwechslung einhergeht: der Verwechslung von „Kontrollverlust“ gegenüber der Führung des Geistes und sexuellem „Kontrollverlust“. Nur fortgeschrittenen Kontemplativen – dazu gehören exklusiv Frauen, deren Möglichkeit, Kinder zu gebären, beendet ist – kann im Blick auf eine eigenständige religiöse Erfahrung, die mit dem Geist konnotiert ist, Vertrauen geschenkt werden.<sup>31</sup> Origenes kennt damit für Coakley über ein linear-subordinatorisches Modell der Trinität hinaus, das den Geist als dritte Person auf den Logos und seine öffentlich bezeugte Rationalität ausrichtet, wie es in *De principiis* der Fall ist, auch ein inkorporatives, von der Priorität des Geistes ausgehendes Modell. Allerdings präsentiere Origenes das inkorporative Modell den spirituell Reiferen und Fortgeschrittenen, die jenseits sexuellen Verlangens stehen. Das andere, lineare und „sicherere“ Modell sei hingegen „for those not yet so high on the spiritual slopes“<sup>32</sup>.

In den breitgefächerten theologie- und kunstgeschichtlichen sowie auf zeitgenössische Phänomene der Charismatik bezogenen Untersuchungen der Monographie *God, Sexuality, and the Self* zeigt Coakley auf, dass es keine politisch, ekklesiologisch und kulturell unschuldige trinitarische Gotteslehre gibt, die frei wäre von familialen und sexuell konnotierten Subtexten. Aus diesem Grund steht eine angemessene Begründung der Trinitätslehre vor verschiedenen interpretativen Problemen. Dabei ist eine Form von interpretativem Optimismus zu vermeiden, der insbesondere in sozialen und communalen Trinitätsmodellen vorherrscht – oftmals einhergehend mit einer positiven Einschätzung und Rezeption des ost-

<sup>30</sup> Die alttestamentliche Gestalt der Hanna wird für Origenes zum Typus des betenden Menschen, dessen Unfruchtbarkeit durch den Geist verwandelt wird: „Hanna nämlich trug mit zur Entstehung Samuels bei, der mit Mose auf einer Stufe steht, als sie kinderlos, aber gläubig zum Herrn betete“ (Origenes, *Über das Gebet* 13,2; übers. von Maria-Barbara von Stritzky, in: Orig.WD 21 [2014], 96–286, hier 147).

<sup>31</sup> Vgl. etwa die Charakterisierung der Tatiana als „mannhaft“ (*andreiotaté*), an die das Werk *De oratione* zusammen mit Ambrosius adressiert ist und der Origenes „schon ein Ausbleiben der weiblichen Regel wünscht, wie es bei Sara der Fall war“ (ebd. 2,1, 99); vgl. auch ebd. 9,1, 133: „Zudem muss die Frau, gerade wenn sie betet, bescheiden und anständig sein an Seele und Leib. Besonders sollte sie beim Gebet Ehrfurcht vor Gott empfinden und jede zügellose und weibische Erinnerung aus dem Leitprinzip der Seele entfernen und sich nicht ‚mit Frisuren, Gold, Perlen oder kostbarer Kleidung‘ schmücken, sondern wie es sich für eine Frau gehört, die sich zur Gottesfurcht bekennt.“ Vgl. zum Ganzen Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 126–128; dies., *The New Asceticism*, 93–95.

<sup>32</sup> Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 131.

kirchlichen Trinitätsmodells<sup>33</sup>. Beispielhaft kann an dieser Stelle auf die von Jürgen Moltmann geäußerte Kritik an einer individualistischen und substanz- bzw. subjekttheoretisch bestimmten westkirchlichen Trinitätslehre verwiesen werden.<sup>34</sup> Moltmann wendet sich dabei – im Anschluss an Erik Petersons berühmten Traktat *Monotheismus als politisches Problem*<sup>35</sup> – primär gegen eine monarchianisch verstandene Einheit Gottes<sup>36</sup>, die für ihn innertrinitarisch als absolute Monarchie des Vaters, heilsökonomisch als göttliche Weltmonarchie mit theokratischen Zügen verstanden werden muss. Demgegenüber sei die Einheit Gottes von vornherein trinitarisch als „offene, einladende integrationsfähige Einheit“<sup>37</sup> zu konzipieren, als „die Einigkeit der drei Personen untereinander, oder: die Einigkeit des dreieinen Gottes“<sup>38</sup>. Das Anliegen der feministischen Theologie aufgreifend sieht Moltmann in der relationalen Gegenseitigkeit und perichoretischen Einheit des trinitarischen Gottes eine Möglichkeit, um die Trinität als „*Matrix* und *Lebensraum* für die Schöpfungsgemeinschaft aller Lebewesen und Dinge“<sup>39</sup> zu denken. Ist jedoch eine perichoretische Harmonie und Relationalität schlechthin die Antwort auf jede feministische Kritik an der Trinitätslehre? Stellen sich in diesem Zusammenhang nicht Fragen, wie die Einheit Gottes bestimmt werden kann, wenn die trinitarischen Personen als „Subjekte mit Willen und Verstand“<sup>40</sup> konzipiert werden? Eine Problem-

<sup>33</sup> Für letzteres kann z. B. die trinitarische Gotteslehre von Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 354–383, bes. 364f., als Beispiel gelten.

<sup>34</sup> Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 25–35.

<sup>35</sup> Vgl. Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, in: ders., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 23–81.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 144–168; vgl. auch Essen, *Aufruhr in der metaphysischen Welt*, 242–246, der meines Erachtens zu Recht die Sinnspitze bei Peterson und auch bei Moltmanns Monotheismuskritik in der Problematisierung eines monarchianischen Gottesverständnisses erkennt.

<sup>37</sup> Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 167.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Jürgen Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 17 (Herv. im Original). Dabei genügt es nicht, wie auch Coakley betont, eine der Vaterschaft und Sohnschaft untergeordnete Weiblichkeit des Geistes in die Trinität einzutragen; aus einem sowohl als väterlich als auch als mütterlich charakterisierten Gottesbild würde folgen, dass die „Gottesherrschaft Patriarchat und Matriarchat zugleich“ (ebd., 15) wäre und für menschliche Freiheit keinen Raum ließe. Vgl. zum Ganzen ebd., 11–21, die kurze einleitende Problemskizze von Moltmanns trinitarischer Aufsatzzsammlung.

<sup>40</sup> Jürgen Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre*, in: Wilhelm Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (QD 101), Freiburg i. Br. 1984, 97–113, hier 106. Coakley äußert sich ähnlich kritisch gegenüber den in der analytischen Religionsphilosophie erhobenen Ansätzen zu einer sozialen Trinitätslehre, insbesondere bei Peter van Inwagen, Richard Swinburne und (mit Differenzierungen) David Brown. Die Vorstellung Swinburnes von drei cartesianischen, körperlosen Individuen und drei unterschiedlichen Bewusstseinszentren in Gott (bei Swinburne mit Referenz zu Moltmann) führe „dangerously towards tritheism“ (Sarah Coakley, „Persons“ in the „Social“ Doctrine of the Trinity. A Critique of Current Analytic Discussion, in: Stephen T. Davis / Daniel Kendall / Gerald O’Collins [Hg.], *The Trinity. An Interdisciplinary*

anzeige ist weiter darin zu sehen, dass Moltmann konstitutionstheoretisch an einer Vorrangstellung des Vaters festhält, damit jedoch die strenge Relationalität der Personen wieder infrage stellt.<sup>41</sup> Für Coakley wiederholen sich diese trinitätstheologischen Interpretationsschwierigkeiten auch in feministischen Entwürfen: Auf der einen Seite die scharfe Kritik an einer individualistisch-männlich konnotierten Trinitätsvorstellung (etwa bei Mary Daly) und auf der anderen Seite eine eher irenische Betonung der trinitarischen Relationalität (etwa bei Elisabeth Johnson).<sup>42</sup>

Angesichts dieser interpretativen Problematik sieht Coakley eine theologische Alternative sowohl bei Gregor von Nyssa als auch bei Augustinus; westkirchliche und ostkirchliche Trinitätsvorstellungen sind damit nicht gegeneinander auszuspielen. Beide Autoren stellen sich bei aller Unterschiedlichkeit in einer konstruktiven Weise einem „Subtext“, den die Theologie zu bearbeiten hat, wenn sie auf die Zusammenhänge von menschlichem Verlangen nach Gott und sexuellem Verlangen stößt. Die mystisch-spirituellen Texte Gregors, auf die an dieser Stelle beispielhaft verwiesen werden soll, stellen dabei gegenüber der großen trinitätstheologischen Schrift, die er in der Auseinandersetzung mit dem Neuarianer Eunomius verfasste, den hermeneutischen Schlüssel für Coakleys Relecture der Trinitätslehre Gregors dar.<sup>43</sup> Dessen Verständnis der trinitarischen Relationen bleibt in seinen trinitätstheologischen Schriften geprägt von

---

Symposium on the Trinity, Oxford 1999, 123–144, hier 129). Gegenüber diesen Entwürfen skizziert Coakley Gregor von Nyssas Verständnis trinitarischer Einheit, auf das noch genauer einzugehen sein wird. Vgl. zum Ganzen auch die kritische Sichtung dieser sozialen Trinitätslehren bei Benjamin Dahlke, *Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neuere theologische und religionsphilosophische Beiträge zur Trinitätslehre*, in: TThZ 121 (2012), 112–129.

<sup>41</sup> Vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 182: „Der Vater muss durch sich selbst konstituiert sein. [...] Er ist der *ursprunglose Ursprung* der göttlichen Person des Sohnes sowie des Geistes“ (Herv. im Original). Unklar bleibt meines Erachtens Moltmanns Unterscheidung zwischen einer Konstitution der Trinität und dem Kreislauf des göttlichen Lebens, in dem die Personen gleich sind; vgl. ebd., 192.

<sup>42</sup> Vgl. Coakley, *Social Doctrine of the Trinity*, 124; dies., *God, Sexuality, and the Self*, 268–272.

<sup>43</sup> Nach Marksches ist die Abfassung der großen trinitätstheologischen Schrift *Contra Eunomium* auf die Jahre 377–383 zu datieren; vgl. Christoph Marksches, *Gibt es eine einheitliche „kappadokische“ Trinitätstheologie? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenz neuneinziger Theologie*, in: ders., *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196–237, hier 217f.; an dieser Stelle finden sich auch Datierungen der kleineren trinitätstheologischen Traktate Gregor von Nyssas. Böhm betont, dass eine Datierung von *De vita Moysis* sich von der Beantwortung der Frage nach einer sachlichen Nähe zu *Contra Eunomium* her entscheidet. Nach Böhm gehören weder *De vita Moysis* noch Gregors Kommentar zum Hohelied in die eunomianische Kontroverse, sondern führen die dort erarbeiteten Themen auf unpolemische Art und Weise weiter. Beide mystisch-spirituellen Schriften ließen sich dem Spätwerk Gregors zuordnen, „ohne dass hier die relative Chronologie von VM und Cant entschieden ist“ (Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu „De vita Moyses“ von Gregor von Nyssa* [SVigChr 35], Leiden 1996, 149; vgl. zum Ganzen ebd., 9–15, 144–149).

einem linear-hierarchischen Modell ostkirchlichen Denkens, so dass im Ordo der Ursprungsrelationen dem Vater eine logische Priorität vor Sohn und Geist zukommt.<sup>44</sup> Auf der Erfahrungsebene – entsprechend einem paulinisch-inkorporativen Modell – kommt der Person des Geistes eine Priorität zu: „[T]here is a sense in which the Spirit acts as the experiential point of entry into the divine flow from the ‚spring‘ of the father“<sup>45</sup>.

In Gregors Schriftkommentaren, der *Vita Moysis* und dem Kommentar zum Hohelied, hingegen wird eine Apophatik greifbar, die alle strukturierte Ordnung und Hierarchie in Gott infrage stellt. Die bereits für die trinitätstheologischen Schriften und die Auseinandersetzung mit den (Neu-)Arianern tragende Vorstellung der Unendlichkeit Gottes bzw. der Unendlichkeit des göttlichen Wesens<sup>46</sup> begründet einen endlosen Aufstieg der Seele zu Gott in der *Vita Moysis*.<sup>47</sup> Es kommt dabei zu einer faktischen Umkehrung der klassischen platonischen Ziele von Licht und Klarheit, die auch die Vollendung des christlichen Lebens in der Gottesschau kennzeichnen, und zu einer spezifischen Form des von Origenes gefürchteten „Kontrollverlustes“ in der Begegnung mit Gott.<sup>48</sup> Der Aufstieg der Seele gipfelt in einer Vollendung, die niemals abschließbar ist – „that ‚never arrives“<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Nitsche spricht in diesem Zusammenhang von einer „patrozentrischen Denkform der Trinität“ (Bernhard Nitsche, *Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre* [RaFi 34], Regensburg 2008, 87), die ihren Ausgangspunkt bei der Besonderheit der Personen nimmt und von dort zur Allgemeinheit des göttlichen Wesens führe. Das Wesen Gottes, das die menschliche Erkenntnis übersteigt, sei ausgehend vom Vater als Quelle und Ursprung gewährendes Prinzip der Gottheit zu denken; vgl. zum Ganzen ebd., 80–90.

<sup>45</sup> Coakley, *Social Doctrine of the Trinity*, 133; vgl. auch dies., *God, Sexuality, and the Self*, 287f.

<sup>46</sup> Für Mühlenberg prägt die Vorstellung der Unendlichkeit auch die Bestimmung des Gottesgedankens in der Schrift gegen Eunomius. Weil die Unendlichkeit Gottes in sich selbst begründet ist, sei alles Vergleichen und somit auch eine subordinatianistische Trinitätslehre für Gregor ausgeschlossen; Abstufungen innerhalb des Unendlichen seien logisch widersprüchlich. Vgl. zum Ganzen Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 111–134, hier 113f.; Marksches, *Gibt es eine einheitliche „kappadokische Trinitätstheologie“*, 220–223.

<sup>47</sup> Vgl. auch Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes*, 158–165. Zu unterscheiden sind nach Böhm die Vorstellung einer potentiellen Unendlichkeit, die die Selbstüberschreitung der menschlichen Natur betrifft, und die aktuelle, für sich seiende Unendlichkeit Gottes; vgl. Böhm, *Theoria*, 137–143.

<sup>48</sup> Entsprechend betont auch Böhm bei aller sachlichen Nähe Gregors zu Plotin eine grundlegende Differenz zwischen beiden: Während für Plotin ein Sehen des Einen ohne bleibende Differenz und somit unvermittelt möglich sei, vermag der *nous* nach Gregor in seinem unendlichen Streben Gott nur im Modus der Differenz und somit nicht in seinem Wesen zu erkennen. Das Sehen, in das Mose eintrete, sei ein Sehen „in der Dunkelheit“, welches sich angesichts der Unendlichkeit Gottes als eigentliches Sehen erweise; vgl. Böhm, *Theoria*, 248–255.

<sup>49</sup> Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 286; vgl. Böhm, *Theoria*, 257f.; vgl. Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Mose*, übers. von Manfred Blum (Sophia 4), Freiburg i. Br. 1963, Nr. 377A–377B: „Denn darin liegt die Eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nicht-Sehen, dass der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit von allen Seiten abgeschlossen. Deshalb sagt der erhabene Johannes, der in diese lichte Finsternis eindrang: ‚Niemand hat Gott je gesehen‘ (Joh 1,18); mit dieser Verneinung stellt er

Damit verbunden ist zum einen eine trinitätstheologische Sichtweise, die um die Vorstellung eines einzigen Flusses (*flow*) göttlichen Wollens und Liebens kreist, in den der Mensch reflexiv eingebunden ist auf den Vater hin und in welchem Vater, Sohn und Geist nur durch die Ursprungsrelationen und die darin begründeten Proprietäten der Hypostasen unterschieden sind.<sup>50</sup> Zum anderen ist damit eine trinitätstheologische Metaphorik verbunden, die sowohl auf Seiten der Gott suchenden und sich ihm annähernden Seele als auch auf Seiten Gottes durch eine metaphorische Durchbrechung von Genderstereotypen gekennzeichnet ist. Verna Harrison weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in Gregors Kommentar zum Hohelied Christus als Bräutigam und die Seele, die im Prozess einer Vervollkommnung ist, als Braut bezeichnet wird. Wenn allerdings im biblischen Text von der Mutter die Rede ist, die gemäß der Hochzeitszeremonie die Braut krönt, so kann diese Figur für Gregor mit Gott, dem Vater identifiziert werden. Für Gregor gibt es kein Geschlecht (*gender*) in der ewigen Gottheit und auch unter menschlichen Bedingungen ist Geschlechtlichkeit etwas zeitlich Vorläufiges.<sup>51</sup> So wichtig eine durch sexuelle Metaphorik gekennzeichnete Sprache zur Beschreibung der Annäherung des Menschen

---

fest, dass nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis des Wesens Gottes unerreichbar sei. Als Moses nun an Erkenntnis wuchs, erklärte er, dass dies das wesentlich Göttliche ist, was Jenseits allen Erkennens und Begreifens liegt. Denn die Geschichte sagt: ‚Moses ging ein in das Dunkel, in dem Gott war‘. Welcher Gott? ‚Der sich in Finsternis verbarg‘ (Ps 18,12), wie David sagt, der im gleichen Adyton in das Unsagbare eingeweiht wurde.“ Vgl. dazu Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 281–286.

<sup>50</sup> Coakley betont in ihrer Gregor-Auslegung, dass dessen Trinitätstheologie weit entfernt davon ist, in einem modernen Sinne die Personen durch ihre Relationalität zu bestimmen und so die Einheit Gottes als eine relationale zu konzipieren. Gregor geht weder von der Dreiheit der Personen aus, noch kommt der Person eine Priorität über die Substanz zu. Die *hypostasis* ist trinitätstheologisch eine Entität, die durch einige bestimmende Merkmale von anderen Entitäten unterschieden werden kann; im Falle der Trinität unterscheiden sich die Personen durch ihre Ursprungsrelationen, während sie in ihrem Willen und ihrem Handeln nach außen eins sind; vgl. Coakley, *Social Doctrine of the Trinity*, 131–135. Auch wenn Nitsches Rezeption der Kappadokier stärker als Coakley von der Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist in ihrem heilsgeschichtlichen Wirken ausgeht, hält Nitsche zugleich fest, dass im Unterschied zu Basilius bei Gregor „die Einheit Gottes im Zentrum der Reflexion“ stehe (Nitsche, *Gott und Freiheit*, 95).

<sup>51</sup> Vgl. Verna E. F. Harrison, *Male and Female in Cappadocian Theology*, in: JThS 41 (1990), 441–471, hier 441f. Vgl. Gregor von Nyssa, *In Canticum Canticorum Homiliae* [H7]; übers. von Franz Dünzl (FC 16/1–3), Freiburg i. Br. 1994, Bd. 2, 413: „Jedenfalls wird keiner von denen, die darauf bedacht sind, theologische Redeweise zu beurteilen, es allzu genau nehmen mit dem begrifflichen Ausdruck, wenn hier die ‚Mutter‘ an Stelle des ‚Vaters‘ erwähnt wird, weil man beiden Worten ein und denselben Sinn entnimmt. Denn das Göttliche ist ja weder männlich noch weiblich – wie sollte nämlich etwas Derartiges an der Gottheit wahrzunehmen sein, wenn doch nicht einmal uns Menschen diese (Bestimmung) für immer erhalten bleibt, sondern sobald wir in Christus alle *einer* geworden sind, die Zeichen dieses Unterschieds zusammen mit dem alten Menschen ablegen?“ Ebd. [H2], Bd. 1, 179: Die sich Gott zuwendende Seele „unterweist uns dabei durch das Gesagte, dass die Ursache für alles Seiende *eine* ist – gleichsam eine ‚Mutter““. Ebd. [H6], Bd. 2, 373: „Wer aber denkt, die Erstursache unserer Konstituierung sei jedenfalls auch ‚Mutter‘ zu nennen, wird nicht fehlgehen.“

an den trinitarischen Gott ist, so muss zugleich beachtet werden: „[T]he message Gregory evidently wishes to convey is that gender stereotypes must be reversed, undermined, and transcended if the soul is to advance the supreme intimacy with the trinitarian God.“<sup>52</sup>

Coakleys Relecture der Trinitätslehre Gregor von Nyssas von dessen „mystischen“ Spätschriften her ist meines Erachtens in der emphatischen Betonung der Unendlichkeit des göttlichen Wesens begründet, die auch seine anti-eunomianischen trinitätstheologischen Schriften bestimmt.<sup>53</sup> Die radikale Transzendenz des göttlichen Wesens und die alle Formen einer abschließenden Erkenntnis transzendierende „unendliche“ Annäherung des Menschen an Gott bestimmt auch die Relativierung von Geschlechterrollen und -typisierungen im Blick auf Gott und den Menschen.<sup>54</sup> Gregors Trinitätstheologie übersteigt die Kategorien einer von Hierarchisierung geprägten trinitarischen Ordnung durch die Vorstellung eines im Menschen wirksam werdenden inkorporativen und transformativen göttlichen Verlangens (*desire*).<sup>55</sup> Weder eine einseitige Kritik an einem hierarchisch-männlich geprägten trinitarischen Gottesbild noch eine schlichte Reduktion des trinitarischen Personbegriffs auf seine Relationalität erweisen sich für Coakley dabei als weiterführend, sondern die theologische Arbeit an der Beziehung zwischen menschlich-sexuellem Verlangen und dem

---

<sup>52</sup> Coakley, *Social Doctrine of the Trinity*, 142. Harrison kommt zu dem Schluss, dass das Fehlen von Geschlechtlichkeit in Gott und die Transzendierung von Geschlechtlichkeit in der authentischen Angleichung des Menschseins an Gott für die Kappadokier eine feste Überzeugung und nicht eine theologische Spekulation darstellt. Die Position Gregor von Nyssas sei gegenüber Basilios und Gregor von Nazianz durch eine stärkere Kohärenz ausgezeichnet – zum einen durch die systematische Begründung zum Ursprung der Geschlechtlichkeit des Menschen, zum anderen vor allem durch seine eschatologische Sichtweise: In der leiblichen Auferstehung des Menschen werden die nichtrationalen Seelenkräfte und körperlichen Eigenschaften (vermutlich ordnet Gregor die Geschlechtlichkeit des Menschen beiden zu) transformiert und vollkommen ausgerichtet auf einen Vollzug, der ihrer himmlischen Existenz entspricht. Die Transformation der Prokreativität des Menschen wird dabei von Gregor in einer weiblichen Metaphorik beschrieben als „Schwanger-Sein“ vom göttlichen Leben und einem „Gebären“ von verschiedenen Formen des Guten; vgl. Harrison, *Male and Female in Cappadocian Theology*, 467–470.

<sup>53</sup> Ausführlich zum Verhältnis von „Theoria“ und Mystik auch Böhm, *Theoria*, 70–106, bes. 101–106.

<sup>54</sup> Weiter zu diskutieren wäre, inwieweit das Konzept der „unvermischten Einheit“ (*asynchytos henosis*), das nach Markschie die Konsistenz der kappadokischen Trinitätslehre begründet, mit Coakleys Überlegungen zu vermitteln ist. Dieses Konzept, das von der Vorstellung einer „Vermischung“ zu unterscheiden ist, wird in der antiken Philosophie z. B. verwendet, um das Verhältnis der Seele zum Leib zu erläutern. Wer theologisch mit dem Begriff der „unvermischten Einheit“ argumentierte, konnte einen Konsens bezüglich eines bekannten philosophischen Paradigmas voraussetzen; vgl. Markschie, *Gibt es eine einheitliche „kappadokische Trinitätstheologie“*, 228–235. Eine weitere Diskussion von Coakley stünde an auch bezüglich der von Böhm für die *Vita Mosis* herausgestellten Vorstellung einer „Anähnlichung“ der Seele (*homoiosis*) an Gott; vgl. Böhm, *Theoria*, 199–209.

<sup>55</sup> Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 308–311.

Verlangen nach Gott auf der einen Seite und Gottes Verlangen nach dem Menschen auf der anderen Seite.

#### 4 „Desire“ als zentrale theologische Kategorie

Sarah Coakley versteht ihr Projekt einer systematischen Theologie als eine Reevaluierung und -formulierung der Tradition des christlichen Platonismus, die sich den Herausforderungen einer zeitgenössischen Kultur für die christlichen Kirchen stellt. Vertraut sowohl mit psychoanalytischen als auch mit gendertheoretischen Fragestellungen formuliert sie, Freud „von den Füßen auf den Kopf“ stellend, thesenhaft: Sprechen über Begehren (*desire*) ist Sprechen von Gott – und nicht umgekehrt: Sprechen von Gott ist sublimiertes Sprechen über Sexualität.<sup>56</sup> Ursprüngliches affektives und erotisches Begehren bzw. Verlangen wird als ontologische Basiskategorie verstanden, die primär Gott und sekundär seine Geschöpfe auszeichnet. Coakley spricht in diesem Zusammenhang von einem göttlich-trinitarischen „proto-erotic‘ desire for us“<sup>57</sup>. Gott ist nicht nur in seinem Verhältnis zur Schöpfung, sondern auch „in Godself, a desiring trinitarian God“<sup>58</sup>. Eine wechselseitige trinitarische Ekstasis der Personen zeichnet die immanente Trinität nach Coakley aus. Heilsökonomisch bezeichnet *desire* eine Fülle göttlicher „Ekstasis“ und Sehnsucht nach dem Geschöpf, die das Verlangen des Geschöpfes in das göttliche Leben integriert.<sup>59</sup>

Werden jedoch mit dem Gedanken, dass Gottes trinitarische Wirklichkeit wesentlich durch ein Verlangen bestimmt wird, das vergleichbar ist mit menschlich-erotischem Verlangen, Vorstellungen auf Gott übertragen, die allein im Bereich einer endlich-geschöpflichen Wirklichkeit anwendbar sind? Impliziert (erotisches) Verlangen und Begehren nicht die Vorstellung eines aufzuhebenden Mangels, der die Absolutheit und Vollkommenheit Gottes infrage stellt? Diese Anfragen an den Gedanken einer göttlichen Form von *desire* kann auch strukturanalog auf das Verhältnis des Geschöp-

<sup>56</sup> Vgl. Coakley, *The New Asceticism*, 39–45; dies., *God, Sexuality, and the Self*, 7–11.

<sup>57</sup> Coakley, *The New Asceticism*, 96.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> So Coakley im Anschluss an den christlichen Neuplatoniker Pseudo-Dionysius Areopagita: Der Urheber des Universums ist „einfache, selbstbewegte, selbstwirksame Bewegung aus Liebe, die im Guten präexistiert und aus dem Guten auf das Seiende ausströmt und sich wiederum zum Guten hinkehrt. Auch darin zeigt der göttliche Eros auf ausgezeichnete Weise das Endlose und Anfangslose seiner selbst gleichsam wie ein ewiger Kreis, der sich wegen des Guten, aus dem Guten und zu dem Guten hin in ewiger Umdrehung befindet und wegen demselben und infolge desselben immer weitergeht, feststeht und zurückkehrt“ (Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, übers. von Beate Regina Suchla, Stuttgart 1988, Kap. IV,14). Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 311–315; dies., *The New Asceticism*, 96f.

fes zu Gott übertragen werden: Wenn Sprechen von erotischem Verlangen zugleich Sprechen von Gott ist, wenn Gott Quelle und Ziel der menschlichen Begehrensstruktur ist, in dem diese erfüllt werden kann, dann ließe sich fragen, ob Gott – in subtiler Weise – Mittel zum Zweck einer göttlichen Selbstverwirklichung wird. Gott könne, so hat der Frankfurter Philosoph Jörg Splett betont, nicht aus einer Bedürfnisstruktur und einem auf die eigene Erfüllung ausgerichteten Verlangen (*desiderium*) des Menschen abgeleitet werden, sondern müsse um seiner selbst willen von Seiten des Menschen bejaht werden.<sup>60</sup> Im Blick auf diese möglichen Anfragen an Sarah Coakleys Entwurf soll im Folgenden noch einmal eine Bestimmung der Begehrensstruktur versucht werden, die nicht von einer solchen Kritik betroffen ist. In einem weiteren Unterpunkt soll auf eine mögliche ekklesiologische Konsequenz eingegangen werden.

#### 4.1 Verlangen als Erfahrung von Mangel?

Werden durch die Vorstellung eines protoerotischen Verlangens Gottes nach dem Menschen bzw. der trinitarischen Personen untereinander Vorstellungen in Gott hineingetragen, die geschöpflichen Mangel und Bedürftigkeit implizieren? Birgt der Gedanke, die Bedürfnisstruktur des Menschen habe eine theologische Bestimmung, die Gefahr in sich, dass Gott zum Mittel einer menschlichen Selbstverwirklichung wird? Ausgehend von der menschlichen Bedürfnisstruktur ließe sich gegenüber den kritischen Rückfragen festhalten, dass eine theologische Anthropologie im Anschluss an Sarah Coakley das Begehren als einen menschlichen Grundvollzug und Grundakt so auffassen kann, dass dieser nicht allein auf eine Triebbefriedigung abzielt, „sondern sich in seiner offenen Struktur von der Objektfixierung lösen kann“<sup>61</sup>. Begehren, so der Frankfurter Systematiker Knut Wenzel in Auseinandersetzung mit René Girards Bestimmung des *désir* als anthropologischer Konstante, muss nicht im Sinne einer (kapitalistischen) Objektverknappung, vermittelt über den Nachahmungsimpuls, in die Praxis des Opfers münden. Begehren kann vielmehr verstanden werden als „ein Ex-Zentrieren, ein Sich-Ausstrecken des begehrenden Menschen“<sup>62</sup>,

<sup>60</sup> Vgl. etwa die kurze Einleitung in Jörg Splett, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt a. M. 1990, 9–12; vgl. ders., *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt a. M. 1981, 14–31 und 154–170.

<sup>61</sup> Christiane Alpers / Martin Kirschner, *Zur Relevanz asketischer Theologie. Sarah Coakley und Erich Przywara SJ*, in: *GuL* 93 (2020), 226–235, hier 228; ich verdanke diesem Beitrag den Hinweis auf Knut Wenzel, *Begehren und Nachahmung in der Theologischen Anthropologie*, in: Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. 2005, 211–225, auf den ich mich im Folgenden beziehe.

<sup>62</sup> Wenzel, *Begehren und Nachahmung*, 214.



das in seiner Struktur weder durch ein formales Objekt des Begehrens noch durch den Modus des Besitzenwollens festgelegt ist. Nicht zuletzt die Fähigkeit zur personalen Liebe lässt einen Überschuss in der Begehrensstruktur des Menschen sichtbar werden, die den anderen Menschen in seiner Andersheit als ein bleibendes Gegenüber anerkennt, ohne in der Annäherung an ihn an ein Ende kommen zu können oder zu wollen. Exakt die Erfüllung des Begehrens wird in einer Sprache bezeugt, die nicht Mangel und Ermangelung ausdrückt, sondern eine Freude an der Erfüllung, die das Begehren nicht tilgt, sondern „immer noch Sprache des Begehrens [ist], nun aber preisende Sprache“<sup>63</sup>.

Wenzel erkennt die theologischen Implikationen einer beim Begehren ansetzenden Anthropologie in einer „Hoffnungssignatur“<sup>64</sup> der Begehrensstruktur, die Walter Benjamin als Hoffnung um der Hoffnungslosen willen expliziert hat. Es gibt – anders als in der mimetischen und notwendig zur Katastrophe der Gewalt führenden Bestimmung des Begehrens bei René Girard – ein Begehren, das im Dienst an der Hoffnung des Anderen steht und Heil für den Anderen ersehnt und für Wenzel offenbarungstheologisch-christologisch als in Jesus verwirklichtes Hoffen bestimmt werden kann. Darüber hinaus lässt sich das objektlose Begehren auch als „mystisches“ Begehren im Lichte der klassischen Lehre vom *desiderium naturale* verstehen. Im Anschluss an Henri de Lubac kann Wenzel festhalten, dass das Begehren den Weg einer Annäherung des Menschen an Gott beschreibt, in dem Gott dennoch nicht zum Mittel menschlicher Selbstverwirklichung wird. Denn zum einen sagt diese Lehre aus: „Das natürliche Begehren der Gottesschau bringt diese nicht hervor; Gott lässt sich nicht zwingen.“<sup>65</sup> Zum anderen kann die Objektlosigkeit des Begehrens durch die thomistische Lehre, wonach ein natürliches Begehren der Gottesschau nicht leer sein kann, spezifiziert werden. Das objektlose Begehren bezieht sich auf etwas, das nicht identifizierbar oder eingrenzbar ist und im Sinne eines endlichen Objekts verstanden werden kann, jedoch aus diesem Grund eine nicht kalkulierbare und verzweckbare Erfüllung des Begehrens darstellt: „Die Zurückweisung oder Relativierung aller möglichen Objekte durch dieses Begehren qualifiziert ja diese als nicht genügend, nicht erfüllend, als leer, und hält sich offen und frei für jene Erfüllung, die kein Objekt mehr sein kann.“<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Ebd., 213. Zum griechischen und jüdischen Hintergrund dieser Gedanken vgl. Joachim Negel, *Freundschaft. Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform*, Freiburg i. Br. 2019, 75–123.

<sup>64</sup> Wenzel, *Begehren und Nachahmung*, 218.

<sup>65</sup> Ebd., 216.

<sup>66</sup> Ebd., 217.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen Wenzels kann der bei Sarah Coakley weit gefasste Begriff *desire* im Sinne von Begehren, Verlangen oder Sehnen als Bezugspunkt einer für den Gottesgedanken offenen Anthropologie bestimmt werden, die zugleich für die „Nichtselbstverständlichkeit des Gottesgedankens“<sup>67</sup> und für das neue gesellschaftliche Phänomen der Areligiosität bzw. der religiösen Indifferenz aufmerksam ist. Im Anschluss an Benjamin Dahlke ließe sich Coakleys Theologie – anders als die klassische Aufteilung von fundamentaltheologischer Grund- und dogmatischer Darlegung der Glaubenslehre – als ein Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre verstehen, das der Begriff *desire* anthropologisch gewährleistet. Die den Menschen in seinem Begehren bzw. Verlangen bestimmende Ausrichtung auf etwas jenseits seiner selbst kann kultiviert, geläutert und finalisiert werden durch „Praxis“, etwa durch Gebet und Askese. *Desire* kann demnach als ein Anhalts- und Haftpunkt für die Glaubenslehre verstanden werden, „denn das Selbsterleben *kann* zwar auf Gott bezogen werden, *muss* dies aber nicht“<sup>68</sup>. Im Blick auf eine „kontingenzsensible Glaubensverantwortung“<sup>69</sup>, für die Magnus Lerch argumentiert, ließe sich von der anthropologischen Begehrensstruktur her eine Glaubensverantwortung formulieren, die für das Phänomen einer religiösen Indifferenz aufmerksam bleibt und den religiösen Bezug als notwendige Möglichkeit des Menschen beschreibt: „*Es muss Religiosität geben können, aber es darf sie nicht geben müssen*. Sie ist nicht Existenzial, sondern Potenzial des Menschen.“<sup>70</sup>

Die den Menschen auszeichnende Dynamik des Begehrens beschreibt nicht notwendig eine Mangelstruktur, sondern kann personal-anthropologisch auch in der Dimension der Fülle und der Erfüllung gesehen werden, die an der Gegenwart des Anderen niemals satt wird und diesen nicht besitzen und einverleiben will, sondern sein Heil und Glück erhofft. Die so bestimmte Dynamik des Begehrens kann eine Entsprechung auf Seiten Gottes haben, insofern Gott selbst als Trinität eine Liebe ist, die den Anderen will, ersehnt und ihn in seinem jeweiligen eigenen Sehnen und Begehren annimmt. In der Trinitätstheologie wird betont, eine freie Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen beruhe darauf, dass Gott bereits vor der Schöpfung trinitarische Beziehung und in seinem Wesensvollzug

<sup>67</sup> Ebd., 227; vgl. Benjamin Dahlke, *Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre. Notwendigkeit und Grenzen*, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*, 214–227, hier 226.

<sup>68</sup> Wenzel, *Begehren und Nachahmung*, 227 (Herv. im Original).

<sup>69</sup> Magnus Lerch, *Wenn ohne Gott nichts fehlt. Religiöse Indifferenz als Herausforderung systematischer Theologie*, in: *IKaZ* 50 (2021), 4–21, hier 13–18.

<sup>70</sup> Ebd., 14 (Herv. im Original), im Anschluss an Hans-Joachim Höhn.

vollendete Liebe sei. Gott wird nicht erst im Verhältnis zur Schöpfung zum Liebenden, sondern ist in seinem trinitarischen Leben schon wesentlich als selbstlose Liebe zu verstehen.<sup>71</sup> Gottes Sehnsucht und Verlangen nach dem Geschöpf ist somit von einer endlich-kontingenten Mangelstruktur zu unterscheiden. Nimmt man die biblischen Aussagen über das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist zum Orientierungspunkt für das Verständnis der Trinität, dann ergibt sich für das Gespräch mit Sarah Coakley noch einmal ein weiterführender Gesichtspunkt.<sup>72</sup>

Vater, Sohn und Geist sind freigebig und selbstlos füreinander da: Im Johannesevangelium gibt der Sohn dem Vater die Ehre und der Vater verherrlicht den Sohn (Joh 7,18; 17,1.4f.); der Sohn gibt dem Geist Raum (Joh 16,14f.) und der Geist legt Zeugnis ab für den Sohn (Joh 15,26). Zugleich sind die Beziehungen der Personen durch ein wechselseitiges Angewiesensein geprägt. Am deutlichsten zeigt sich das im biblischen Verständnis der Passion Jesu. Jesus greift in seinem Leiden das Gebet der Menschen auf, die ihre Rettung von Gott erhoffen (so in Mt 27,48 und Mk 15,34 mit Bezug auf Ps 22,2; in Lk 23,46 mit Bezug auf Ps 31,6). Jesus kann nicht aus sich bestehen, sondern ruft nach Gott, seinem Vater (vgl. Hebr 5,7). Der Vater, der dem Sohn alles übergeben hat, ist seinerseits angewiesen darauf, dass dieser den Willen des Vaters in Freiheit annimmt (vgl. Mt 26,39–42). Im Anschluss an Coakleys Auslegung von Röm 8 ließe sich bezüglich der Person des Geistes sagen: Es „entspricht [...] dem Geist, dass er das Seufzen der erlösungsbedürftigen Menschen und ihre Sehnsucht nach Befreiung innerlich mitträgt“<sup>73</sup>. Wenn man festhält, dass sich in der heilsökonomischen Trinität Gott restlos mitteilt, dann kann in den innergöttlichen Beziehungen ein gegenseitiges Angewiesensein angenommen werden, in dem sich kein kreatürlicher Mangel ausdrückt, sondern die Vollkommenheit der göttlichen Liebe selbst: „Der Reichtum der göttlichen Liebe besteht nicht ohne die ‚Armut‘ der Personen“<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> So etwa bei Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 219–243.

<sup>72</sup> Vgl. zum Folgenden Erhard Kunz, *Der dreieine Gott und die Gestalt der Liebe*, in: Josef Schmidt u. a. (Hg.), *Mitdenken über Gott und den Menschen* (FS Jörg Splett; Schriftenreihe der Josef-Pieper-Stiftung 2), Münster 2001, 55–65. Gegenüber Jörg Spletts Trinitätsdenken und dessen Kritik an einer anthropologischen Plausibilisierung des Gottesgedankens von der Bedürfnisstruktur des Menschen her vertritt Kunz die Rede von einem trinitarischen Angewiesensein auf den Anderen.

<sup>73</sup> Ebd., 60.

<sup>74</sup> Ebd., 61. Pannenberg hat diese wechselseitige Angewiesensein der Personen im Anschluss an Athanasius' antiarianisches Argument, dass der Vater nicht Vater wäre ohne den Sohn, im Verständnis einer Selbstunterscheidung nicht nur des Sohnes vom Vater, sondern auch des Vaters vom Sohn und vom Heiligen Geist systematisch entfaltet; vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, 335–347.

Damit ließe sich auch von einem Verlangen Gottes nach der Liebe des Menschen und von einer Angewiesenheit Gottes auf eine geschöpfliche Antwort sprechen, wobei diese geschöpfliche Erwidderung Gott nicht quantitativ etwas hinzufügen (oder wegnehmen) kann. Wohl aber stellt die geschöpfliche Antwort auf Gottes Ruf einen nicht verrechenbares „Mehr“ an Freude für Gott selbst dar, von dem es biblisch heißt, dass er Freude an seinem Volk hat (zum Beispiel Jes 62,4f.; 65,15f.).<sup>75</sup> Die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt durch den Begriff *desire* bei Sarah Coakley kann deutlich machen, dass Angewiesenheit auf den Anderen, Bedürftigkeit sowie die Möglichkeit des Empfangenkönnens nicht allein negativ zu bewerten sind, sondern sich von der Werteordnung des Reiches Gottes her als Ausdruck der Gestalt trinitarischer Liebe auffassen lassen: „[D]enn zu dieser Gestalt gehört es, dass jede Person auch auf das Geschenk und die Hingabe der anderen Person angewiesen ist und ihrer bedarf.“<sup>76</sup>

#### 4.2 Die Komplexität sakramentaler Repräsentation

Der Ansatz bei einer nicht durch eine Objektfixierung gebundenen menschlichen Begehrensstruktur, die durch eine asketische Theologie flankiert wird, erweist sich für Coakley als richtungsweisend für die christlichen Kirchen in Bezug auf Fragen, die den Umgang mit und die Bewertung von menschlicher Sexualität betreffen. Wichtigster Gesprächspartner ist dabei einmal mehr die Tradition der patristischen, vormodernen asketischen Theologie bei Gregor von Nyssa. Ausgehend von der Verflechtung von affektiv-sexueller und spiritueller Dimension im Verlangen des Menschen gilt für Gregor, dass menschliches Verlangen keiner Einschränkung, wohl aber einer Intensivierung im Blick auf sein moralisches und eschatologisches Ziel, in Gott, bedarf. Coakleys Relecture der neuplatonisch-christlichen Tradition stellt nicht zuletzt die Relativierung von strikt binären Ord-

<sup>75</sup> In diesen Kontext ließe sich auch von Balthasars Rede von der Welt als einem „zusätzlichen Geschenk“, das die trinitarischen Personen einander machen, einordnen; vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 4: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 463–476, bes. 476. Die Bedeutung der Welt und ihrer Geschichte muss demnach so gedacht werden, „dass das Werk der *oikonomia*, das für die Welt, so auch für Gott keinesfalls nichts ist, selbst Gott in einer bestimmten Hinsicht ‚bereichert‘, ohne seinem ewigen Leben etwas ihm Fehlendes hinzuzufügen“ (ebd., 470; Herv. im Original). Eine Möglichkeit, diesen Sachverhalt auszudrücken, bietet ein komparativisch verstandenes, durch ein Je-Mehr an Fülle und Liebe gekennzeichnetes Leben Gottes, in welches das geschöpfliche Leben einbezogen werden kann. Vgl. dazu Michael Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (MThS.S 53), München 1995, 930–934; vgl. Kunz, *Der dreieine Gott und die Gestalt der Liebe*, 62–65.

<sup>76</sup> Kunz, *Der dreieine Gott und die Gestalt der Liebe*, 64.

nungen und Differenzen bei Gregor von Nyssa heraus: Trinitätstheologisch durchbricht eine von der Erfahrung des Geistes ausgehende Gotteslehre eine binär-hierarchische Ordnung von Vater und Sohn. Die christliche Gegenüberstellung von Eros und Agape, welche etwa die Studie des schwedischen lutherischen Theologen Anders Nygren (1890–1978) bestimmt, ist für Gregor nicht denkbar: „[E]ros is agape (as he [Gregor] puts it), stretched out in longing towards the divine goal“<sup>77</sup>. Sowohl die trennenden Kategorien von Verheirateten, Zölibatären und Ordinierten als auch eine exklusiv binäre Geschlechterdifferenz werden schöpfungstheologisch wie eschatologisch in Gregors Schriften überschritten. Bezüglich des Menschen und seiner Identität ließe sich damit eher von ihn bestimmenden Polaritäten als von binären Differenzen sprechen, die aus der protoerotischen Grundpolarität im Verhältnis zu Gott stammen, einem niemals zu stillenden Begehren und Sehnen nach Gott, das in Gottes Verlangen nach dem Menschen seinen Grund hat.<sup>78</sup>

Diese differenzierte, gendersensible Sichtweise prägt Coakleys Überlegungen zur Frauenordination. An dieser Stelle sollen nicht ausführlich die Argumente für oder gegen die Weihe von Frauen bzw. die Frage nach dem lehramtlichen Rang der Ablehnung der Frauenordination diskutiert werden. Vielmehr kann mit Sarah Coakley auf die Komplexität sakramental-symbolischer Bedeutungszusammenhänge und deren die Geschlechterrollen betreffenden Implikationen hingewiesen werden.<sup>79</sup>

In der jüngst in der *Herder-Korrespondenz* geführten Debatte über die Frauenordination argumentiert Jan-Heiner Tück, dass im Hintergrund der Frage um das Priestertum der Frau „ein Konflikt zweier Denkformen“<sup>80</sup> stehe: Auf der einen Seite steht für ihn eine „funktionale“ Sichtweise des Amtes, auf der anderen Seite die „Logik sakramentaler Repräsentation“, für die eine Darstellung Christi als Bräutigam und Herr der Kirche nur durch männliche Amtsträger in der Liturgie angemessen zum Ausdruck kommen kann. Im Verständnis des Inkarnationsgeschehens könne nicht vom Mannsein Jesu abstrahiert werden; entsprechend müs-

<sup>77</sup> Coakley, *The New Asceticism*, 47.

<sup>78</sup> Dafür kann Coakley die Vorstellung einer Zweiteilung der Schöpfung des Menschen in Gregors Auslegung von Gen 1,27 in eine nichtphysische, engelhaftige Erschaffung des Menschen und eine geschlechtlich-sexuelle Differenzierung in Anschlag bringen. Zugleich ist das leibliche Auferstehungsleben für ihn nicht mehr mit einer sexuellen Differenzierung verbunden. Vgl. Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 283f.; vgl. dazu auch die Hinweise in Anm. 52.

<sup>79</sup> Vgl. zur Komplexität von Symbolisierungsvorgängen ausführlich die profunde Analyse bei Dirk Ansoerge, *Weiheamt und Typologie. Zur geschichtlichen Dynamik symbolischer Repräsentation*, in: *ZTP* 143 (2021), 86–113.

<sup>80</sup> Jan-Heiner Tück, *Den Bräutigam darstellen. Was spricht gegen die Priesterweihe von Frauen?*, in: *HerKorr* 75/1 (2021), 21–25, hier 23.

se das Mannsein Jesu auch in die sakramentale Repräsentation Christi durch den Priester eingehen.<sup>81</sup> Damit knüpft Tück an einen Aspekt an, den bereits die Erklärung der Glaubenskongregation *Inter insigniores* betont: die „natürliche Ähnlichkeit“ (*similitudo naturalis*) zwischen Christus und dem ihn in der Eucharistie repräsentierenden männlichen Priester.<sup>82</sup>

Interessanterweise greifen Sarah Coakleys Argumente für die Frauenordination auf die bei Tück gegen eine Priesterweihe der Frau vorgebrachte „bräutliche“ Symbolik im Verhältnis Jesu Christi zur Kirche zurück, die sich im Verhältnis des geweihten Amtsträgers zur Gemeinde widerspiegelt. Es sind für Coakley exakt die Implikationen einer „Denkform“ der sakramentalen Repräsentation, die konsequenterweise dazu führen müssen, eine Fixierung der priesterlichen Repräsentanz auf das männliche Geschlecht infrage zu stellen.

On the contrary, I shall argue, the priest is an inherently fluid gender role as beater of the liminal bounds between the divine and the human. But in representing *both* ‚Christ‘ and ‚Church‘ [...] the priest is not simply divine/ ‚masculine‘ in the first over human/ ‚feminine‘ in the other, but *both* in *both*.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Die These, Gott sei Mensch und nicht Mann geworden, habe hingegeben – wenn sie exklusiv verstanden wird – die Tendenz zur „Desinkarnation“ und marginalisiere das Judesein Jesu; vgl. ebd., 25.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 21. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Inter insigniores. Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* [1976], Nr. 5, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html), Stand: 10.03.2022. Ohne die Bedeutung sakramentaler Repräsentation infrage zu stellen, verweisen Remenyi und Schärtl u. a. darauf, dass die Metaphorik von Braut und Bräutigam in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils eine untergeordnete Rolle spielt und in amtstheologischen Kontexten nicht auftaucht. Das für die Amtstheologie wichtige Bild von Christus als dem Haupt der Kirche erhalte hingegen „im Übertrag auf die duale Geschlechtersymbolik der bräutlichen Ekklesiologie eine gefährliche Schiefelage: der männliche Christus als Haupt seiner Braut, der weiblichen Kirche. Die unselige These der Inferiorität der Frau rückt plötzlich in bedrohliche Nähe“ (Matthias Remenyi / Thomas Schärtl, *Doppelte Buchführung. Zum Problem der Frauenordination*, in: *HerKorr* 75/3 (2021), 46–48, hier 47). Bezüglich der Vorstellung einer natürlichen Ähnlichkeit zwischen Christus und dem ihn repräsentierenden Priester kommen Remenyi und Schärtl zu einer vertiefenden Sichtweise des Repräsentationsvorgangs im Anschluss an Charles S. Peirce: Während Repräsentationsvorgänge eine notwendig indexikalische Dimension haben (das indexikalische Zeichen zeigt ein Bezeichnetes unmittelbar an), ist der ikonisch-bildhafte Aspekt des Repräsentationsgeschehens immer auch kulturell-geschichtlich bestimmt und somit für Veränderungen offen. Tücks Argumentation, das Mannsein Jesu sei notwendig zur ikonischen Repräsentanz zu zählen (als Darstellung der Schöpfungsordnung), das Judesein Jesu hingegeben nicht (weil zur Bundesordnung gehörend), erscheint als relativ willkürlich gesetzt. Bundes- und Schöpfungsordnung sind hingeordnet auf die Erlösungsordnung und stehen in deren Dienst: „Dieses Heilswerk Gottes aber ist es, das alle Liturgie zuvörderst abzubilden hat“ (ebd., 48). Vgl. zum Ganzen auch die vertiefende Reflexion auf den Vorgang der sakramentalen Repräsentation bei Margit Eckholt, *Jesus Christus repräsentieren. Was spricht für die Priesterweihe der Frau*, in: *HerKorr* 75/2 (2021), 49–50.

<sup>83</sup> Coakley, *The New Asceticism*, 57 (Herv. im Original).

Die amtliche Repräsentanz Christi, darauf weist diese These Coakleys hin, findet innerhalb der geistgewirkten Gleichheit der Glaubenden und ihres gemeinsamen Gegenübers zu Christus statt.<sup>84</sup> Das sakramental verliehene Amt steht damit „im Schnittpunkt von pneumatologischer und christologisch begründeter Kirchenstruktur“<sup>85</sup>. In der Vergegenwärtigung Christi erweist sich das Amt als Mitte und Einheitspunkt der Gemeinde, was durch den Begriff der *repraesentatio ecclesiae* ausgedrückt wird.<sup>86</sup> In dieser doppelten Repräsentanz, einerseits Christi als Haupt und Bräutigam und andererseits der Kirche als Leib Christi und Braut, kommt Coakley zufolge eine die Geschlechterrollen überschreitende und transformierende Dynamik des Amtes zum Ausdruck. Mit dieser Charakterisierung des Weiheamtes als einer – vor allen Dingen liturgisch-sakramental – vermittelnden Rolle zwischen den Polen Christus und Kirche, Gott und Menschen, ist keine Sexualisierung der priesterlichen Rolle unter anderen Vorzeichen als „androgyn“ oder „feminin“ ausgesprochen, sondern eine Relativierung von Rollenfixierungen und Geschlechterstereotypen. Eine sakramentale Repräsentation Christi und der Kirche durch das Weiheamt verweist auf eine Gemeinschaft und Einheit der Gläubigen mit Gott, die schroffe Trennungen von Gott und Mensch, Christus und Kirche, Amt und Gemeinde infrage stellt. Weder ist der priesterliche Dienst nur Repräsentation des „männlich-herrlichen“ Bräutigams Christus noch eine nur „funktional“ zu nennende Vertretung der kirchlichen Versammlung der Gläubigen. Während für Coakley die Befürworter\*innen eines radikalen Genderegalarismus aufgrund einer „forced repression of ‚difference‘“<sup>87</sup> die in der Priesterrolle zum Ausdruck kommenden Polaritäten nicht genügend

<sup>84</sup> Das Weihepriestertum geht nach *Presbyterorum Ordinis* aus dem priesterlichen Geheimnis der Kirche hervor. Christus „gibt seinem ganzen mystischen Leib Anteil an der Geistsalbung, mit der er gesalbt ist. In ihm werden alle Gläubigen zu einer heiligen und königlichen Priesterschaft, bringen geistige Opfer durch Christus Gott dar und verkünden die Machttaten dessen, der sie aus Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat“ (*Dekret über Dienst und Leben der Priester*, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, Teil III, Freiburg i. Br. 1968, Nr. 2). Die Sendung der Kirche zum Heil der Menschen wird im Weihepriestertum amtlich und strukturell im Sinne einer sakramentalen Werkzeuglichkeit gesichert; vgl. Klaus Vechtel, *Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche*, in: GuL 87 (2014), 48–59.

<sup>85</sup> Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 113; vgl. zum Ganzen ebd., 105–115.

<sup>86</sup> Vgl. dazu Eckholt, *Jesus Christus repräsentieren*, 50; vgl. auch Michael Schneider, *Verkündigung im Dienst der repraesentatio ecclesiae*, in: Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Seebott (Hg.), *Den Armen eine frohe Botschaft* (FS Franz Kamphaus), Frankfurt a. M. 1997, 203–214.

<sup>87</sup> Coakley, *The New Asceticism*, 58 (Herv. im Original); vgl. zur kritischen Auseinandersetzung Coakleys mit Judith Butler: Sarah Coakley, *The Eschatological Body. Gender, Transformation, and God*, in: dies., *Powers and Submission. Spirituality, Philosophy, and Gender*, Oxford 2006, 153–167.

berücksichtigen, machen die Gegner\*innen der Frauenordination den Fehler, die Rollenwechsel und die Unmöglichkeit einer Fixierung auf eine bestimmte symbolische Repräsentation – entgegen der Implikationen des sakramentalen Denkens – nicht wahrzunehmen.<sup>88</sup> Coakley veranschaulicht dies auf eindringliche Weise an Hans Urs von Balthasars geschlechtermetaphysischer Bestimmung des Weiheamtes. Für von Balthasar besteht einerseits eine fundamentale, christologisch begründete Gleichheit von Mann und Frau:

Man kann sagen, dass Christus, insofern er der Repräsentant des Allgottes in der Welt ist, auch der Ursprung des weiblichen wie des männlichen Prinzips in der Kirche ist; von ihm her wird Maria vorerlöst und werden Petrus und die Seinen in ihr Amt eingesetzt.<sup>89</sup>

Christus repräsentiert sowohl den Ursprung weiblicher und männlicher Prinzipien.<sup>90</sup> Auch für das petrinisch-männliche Amt gilt, dass seine für die Leitungsfunktion gegebene Unfehlbarkeit „eine partielle Teilnahme an der totalen Fehlerlosigkeit der weiblich marianischen Kirche“<sup>91</sup> ist. Der Priester, der „Christus in und vor der Kirche verkörpert“<sup>92</sup>, muss sich „dem Herrn der Kirche gegenüber weiblich-empfangend verhalten“<sup>93</sup>. Das bedeutet für Coakley: Von Balthasar kennt eine Art Destabilisierung von Geschlech-

---

<sup>88</sup> Vgl. dazu Coakleys Gespräch mit der britischen Sozialanthropologin Mary Douglas. Während Douglas einerseits anerkennt, dass das in *Inter insigniores* vertretene Konzept einer „natürlichen Ähnlichkeit“ zwischen Christus und dem ihn repräsentierenden männlichen Priester an der kulturellen und sozialen Bestimmtheit von symbolischen Bedeutungszusammenhängen scheitert, lehnt sie andererseits doch die Frauenordination aufgrund ihrer Vorbehalte gegenüber einem strikten Genderegalitarismus ab; vgl. Coakley, *The New Asceticism*, 62–68.

<sup>89</sup> Hans Urs von Balthasar, *Frauenpriestertum?*, in: ders., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 109–115, hier 113.

<sup>90</sup> Von Balthasar legt in skizzenhafter Form eine Typologie der Geschlechter vor in ders., *Theodramatik*, Bd. 2/2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 260–268. In dieser Typologie wird der Mann als aktiv-rufendes Prinzip charakterisiert, während die Frau als antwortendes Prinzip verstanden wird. Auch wenn der Mann auf die Antwort der Frau notwendig angewiesen ist, wird darin deutlich, „wie der Mann das Primäre, die Frau das Sekundäre sein kann“ (ebd., 261). In diesem Geschlechterverhältnis wird die Beziehung zwischen Gott und Welt symbolisiert, weshalb für die Christologie gilt: „[W]ie immer der aus dem Vater Stammende bezeichnet werden mag, als Mensch muss er Mann sein, falls es seine Sendung ist, den Ursprung, den Vater, in der Welt zu repräsentieren“ (ebd.). Weil jedoch der Sohn innertrinitarisch auch der sich vom Vater Empfangende ist, ist ihm auch die weibliche Dimension bekannt. Der Priester repräsentiert nicht nur das Mannsein Christi, sondern auch die weibliche Dimension: „Aufgrund der Weihe handelt er sowohl *in persona Christi capitis* als auch *in nomine ecclesiae*“ (Ansoerge, *Weiheamt und Typologie*, 108). Ansoerge kommt in seiner differenzierten Rekonstruktion der Gedanken von Balthasars zu dem Schluss, dass die Rolle des Sohnes im „Blick auf die Beziehungswilligkeit des inkarnierten Logos“ (ebd., 110) andere Schlüsse bezüglich einer natürlichen Ähnlichkeit des Priesters mit Christus zulassen, als es bei von Balthasar der Fall ist. Vgl. zum Ganzen ebd., 106–110.

<sup>91</sup> Ebd., 112.

<sup>92</sup> Ebd., 115.

<sup>93</sup> Ebd.



terrollen auf Seiten des Mannes, dem in der priesterlichen Rolle sowohl eine männliche Dimension (Repräsentation von Christus als Bräutigam) als auch eine weibliche Dimension (Teilhabe an und Verkörperung der marianisch-weiblichen Kirche) zukommt.<sup>94</sup> Für Frauen hingegen gilt bei von Balthasar, dass diese immer und ausschließlich „weiblich“ sind, dem Mann gleich- und zugleich höhergestellt als Verkörperung der Priorität der marianischen Kirche und dabei „inherently and physiologically incapable of the priesthood“<sup>95</sup>. Warum jedoch für die Frau gilt, dass sie allein das Weibliche darstellen kann, wird nicht mehr einsichtig gemacht in von Balthasars ekklesiologisch-marianischer Identifizierung des Weiblichen. Von Balthasar als ein profunder Kenner Gregor von Nyssas, so Coakley, greift dessen subversive Rollenüberschreitung in einer Theologie des Begehrens und Sehnsens nicht auf. Die Gregor-Rezeption „is stopped short in the *woman's case* by Balthasar's immovable German romanticism, his adulation of *das ewig Weibliche*. It is an odd, fascinating, and altogether uncomfortable mix“<sup>96</sup>.

Für Coakley zeigt diese skizzenhafte Auseinandersetzung mit von Balthasars ablehnender Haltung gegenüber der Frauenordination, dass der sakramental-zeichenhaften Logik selbst eine Tendenz inhärent ist, die eine priesterliche Repräsentation allein durch männliche Amtsträger unterläuft und relativiert. Grundlegend dafür ist Gottes primordiales Verlangen nach dem Menschen, das in der Inkarnation und der Geistsendung seinen höchsten Ausdruck findet. Dieses Verlangen Gottes nach dem Geschöpf setzt ein heilsgeschichtliches Transformationsgeschehen in Gang, das nicht nur die Begehrensstruktur von Individuen, sondern auch die Kirche als ganze betrifft, mit der Konsequenz, dass sich die Überschreitung von Rollenfixierungen und Geschlechterstereotypen auch ekklesiologisch und amtstheologisch abbildet.<sup>97</sup> Sarah Coakleys Überlegungen weisen auf die Komplexität und die geschlechtertheoretischen Implikationen der sakramentalen Repräsentation durch das Amt hin, ohne sich kirchenpolitischen Frontstellungen zuordnen zu lassen, wie etwa ihre Hinweise zur

---

<sup>94</sup> Diese bei von Balthasar ansatzweise im priesterlichen Dienst realisierte Destabilisierung von Geschlechterrollen, so Coakley, finde eine Entsprechung in der trinitarischen Gotteslehre. Dort kommt von Balthasar zu dem Schluss, dass eine göttlich-wesenhafte Einheit und Fülle der trinitarischen Relationen verstanden werden kann als ein Zugleich von (Über-)Männlichem und (Über-)Weiblichem in den drei göttlichen Personen: „All the Persons, in other words, are *both*, ‚masculine‘ and ‚feminine‘“ (Coakley, *The New Asceticism*, 74; Herv. im Original). Vgl. auch von Balthasar, *Theodramatik* 4, 74–80, bes. 80.

<sup>95</sup> Coakley, *The New Asceticism*, 72.

<sup>96</sup> Ebd., 74 (Herv. im Original).

<sup>97</sup> Vgl. auch Remenyi/Schärtl, *Doppelte Buchführung*, 48, die in diesem Zusammenhang ebenfalls auf Gregor von Nyssa verweisen.

Zelebrationsrichtung in der Eucharistiefeyer deutlich machen.<sup>98</sup> Zugleich wird jedoch betont, dass mit der Ordination von Frauen die Ebene eines rein „liturgischen Spiels“ überschritten wird. Eine Präsenz von Frauen im priesterlichen Dienst widerspricht einer Fixierung binärer Ordnungen in der Kirche und stellt eine Art „cosmological disturbance“<sup>99</sup> dar, die aus Gott selbst und seinem primordialen Verlangen für die Schöpfung entspringt.

## 5 Resümees

Sarah Coakley beschreibt ihren Ansatz als „anti-foundationalist‘ view“<sup>100</sup>, das heißt, sie betreibt bewusst keine Theologie als Letztbegründung des Gottesgedankens, etwa in transzendentalphilosophischer Form. Ihr Anliegen ist das einer *théologie totale*,<sup>101</sup> in der „systematisch-theologische Reflexion und asketische, kontemplative Gebetspraxis als sich gegenseitig bedingende Einheit“<sup>102</sup> zu verstehen sind. Christliche Glaubenspraxis und Spiritualität werden als Ort theologischer Reflexion wahrgenommen; die aus der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte resultierenden Problemüberhänge, die sowohl Fragen nach der Relevanz des christlichen Gottesglaubens als auch der Geschlechtergerechtigkeit betreffen, werden dabei konstruktiv aufgegriffen. Zugleich stellt die spiritueller-mystische Tradition, insbesondere bei Gregor von Nyssa, ein Lösungspotential für die bis heute die Kirchen betreffenden Problemstellungen bereit. Der Mensch kann in einem offenen Transformationsprozess auf Gott hin gedacht werden, in dem Differenzen zwischen den Geschlechtern, zwischen Eros und Agape, nicht nivelliert, wohl aber auf Gott hin überschritten und heilsam verwandelt werden. Der Begriff *desire* wird dabei als ein offener, auf Gott ausrichtbarer anthropologischer Anknüpfungspunkt der Gotteslehre ausgewiesen, ohne dem Menschen eine wesenhafte Religiosität zuschreiben zu müssen. Soweit Verlangen und Sehnsucht nicht nur als Mangelerfahrungen verstanden werden können, ließe sich meines Erachtens auch die Rede von Gottes primordiales, „proto-erotischen“ Verlangen und Sehnen – in den trinitarischen Beziehungen grundgelegt – theologisch rechtfertigen und weiter fruchtbar machen.

---

<sup>98</sup> So kommen etwa die Rollenüberschreitungen in der priesterlichen Repräsentation zwischen Christus und Kirche für Coakley liturgisch angemessener durch eine Zelebration *ad orientem* zum Ausdruck; vgl. Coakley, *The New Asceticism*, 75–80.

<sup>99</sup> Ebd., 80.

<sup>100</sup> Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 16.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>102</sup> Alpers/Kirschner, *Zur Relevanz asketischer Theologie*, 228.

Die Theologie Sarah Coakleys sollte in diesem Beitrag im Zusammenhang trinitätstheologischer und ekklesiologischer Fragestellungen verortet und die in ihr eröffneten Lösungsansätze skizziert werden. Inwieweit sich eine Theologie im Rückgriff auf „vormoderne“ Quellen mit neuzeitlichen Denkformen und Problemstellungen vermitteln lässt, bedarf einer weiteren Erörterung. Wenn Coakley den Begriff *desire* als möglichen Anknüpfungspunkt einer christlichen Gottesrede im Zusammenhang einer „aszetischen“ Praxis ausweist, dann ist das bei ihr relativ offen bleibende Verständnis von „Aszese“ – als einer sich in Gebet und tugendhafter Praxis vollziehende Ausrichtung auf Gott – bezüglich seiner epistemischen Relevanz weiter zu bestimmen.<sup>103</sup> Darüber hinaus ist zu diskutieren, welche Folgerungen sich aus der von Coakley postulierten Verbindung von theologischer Reflexion und Praxis für den Rationalitätsanspruch von Theologie ergibt.<sup>104</sup> Dies zu klären dürfte nicht zuletzt auch Aufgabe der von ihr angekündigten folgenden Bände ihrer Systematischen Theologie sein.

**Abstract:** The renowned Anglican theologian Sarah Coakley understands her theological approach as a *théologie totale*, in which systematic-theological reflection, gender related questions, and contemplative prayer practices stand in a conditional relationship to one another. While a re-foundation of the Trinitarian doctrine of God finds a point of reference in the early Christian experience of prayer and the Holy Spirit, the sexual and ecclesiastical implications of those experiences lead to a domestication of the doctrine of the Trinity and Pneumatology. According to Coakley, however, those implications could be overcome by the idea of an incorporative and transformative divine desire becoming active in the human being. Due to this, the notion of desire stands at the center of Sarah Coakley's theological thinking. Based on this notion, anthropological points of departure for speaking of God can be formulated. In addition, ecclesiological problem areas, such as the question of sacramental representation through the ecclesiastical ministry, can be reassessed.

**Keywords:** trinity, pneumatology, prayer, desire, gender related questions, sacramental representation

---

<sup>103</sup> Vgl. dazu Coakleys Ausführungen über die Lehre der geistlichen Sinne bei Gregor von Nyssa: Sarah Coakley, *Gregory of Nyssa*, in: dies. / Pavel L. Gavrilyuk (Hg.), *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge 2012, 36–55; Sarah Coakley, *The Resurrection and the „Spiritual Senses“*. In *Epistemology and the Risen Christ*, in: dies., *Powers and Submission*, 130–152.

<sup>104</sup> So auch Dahlke, *Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre*, 226.