

Im Lebensraum des dreieinigen Gottes Neues trinitarisches Denken

Von Jürgen Moltmann

1. Der biblische Ausgangspunkt

Manche denken, die christliche Trinitätslehre sei schwer zu verstehen und reine Spekulation, also nur etwas für Theologen. Nichts davon ist wahr. Der christliche Glaube selbst hat eine trinitarische Struktur, denn er ist eine trinitarische Gotteserfahrung. Und diese ist leicht zu verstehen, weil jeder Glaubende in ihr lebt.

Christlicher Glaube ist ein Leben in der Christusgemeinschaft: Jesus wird mein Herr und mein Bruder, mein Heiland und mein Erlöser. Ich lebe mit Jesus und Jesus lebt mit mir. Ich lebe in Jesus und Jesus lebt in mir. In seiner Gemeinschaft erfahre ich mich als ein Kind Gottes wie er der Sohn Gottes ist. Er ist nicht nur Gottes »eingeborener Sohn«, sondern auch der »Erstgeborene unter vielen Brüdern und Schwestern« (Rom 8,29). Jesus nannte Gott »Abba, lieber Vater«, also bete auch ich mit Jesus »Abba, lieber Vater«.

Ich glaube an Gott um Jesu willen und an keinen anderen Gott als an den Gott Jesu Christi. Persönlich denke ich oft, ich wäre ohne die Gemeinschaft mit Jesus wohl ein Atheist. Um Jesu willen vertraue ich auf Gott. Aber warum beten wir nicht mehr »Abba, lieber Vater?« Paulus hörte den Abba-Ruf noch in Galatien und in Rom, später verschwand diese Gottes-Anrede aus der Kirche. An die Stelle der intimen »Abba«-Anrede trat der distanzierte »Vater im Himmel«, der uns so nah oder so fern wie der Himmel ist. Nennen wir demgegenüber Gott wieder »Abba, lieber Vater«, dann ist Jesus uns ganz nahe. Wenn wir »Abba« sagen, denken wir an Jesus und nicht an unsere Väter oder unsere Patriarchen. Wir können dann auch anstatt »unser Vater im Himmel« sagen »unser Vater in Jesus Christus« und Gott damit aus dem Himmel auf die Erde ziehen.

In der Christusgemeinschaft spüre ich auf der anderen Seite, wie »seine Gnade jeden Morgen neu ist« und die Lebenskräfte des göttlichen Geistes in mich einströmen und mich so lebendig machen, wie mich einst meine Mutter ins Leben brachte. Sie überfluten mich mit Licht und schaffen mir Klarheit im Denken. Sie durchdringen mich mit der herzerwärmenden Zuneigung der göttlichen Liebe und lassen mein Herz höher schlagen, sie füllen meine schwachen Kräfte mit neuen Energien.

In der Christusgemeinschaft erfahre ich Gott in seiner vertrauten Nähe als »Abba, lieber Vater« und den Heiligen Geist als Geist des Lebens, der von Jesus und von seinem Gott ausgeht. Ich beginne, in der wunderbaren Gemeinschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, und Gott, dem Vater Jesu Christi, und der unerschöpflichen Lebensquelle des Geistes zu leben. Ich glaube nicht nur an den dreieinigen Gott, ich lebe in dem dreieinigen Gott. In Jesus finde ich den Vater und den Geist; in dem Vater finde ich Jesus, den Sohn, und den lebendigen Geist; in Lebenskräften des göttlichen Geistes finde ich Gott den Vater und seinen Sohn Jesus Christus. Sie sind so sehr ineinander präsent, dass man sie nicht trennen kann. Sie sind »eins«, aber ihre Einheit besteht nicht in einer numerischen Einheit, so dass sie »ein und dasselbe« wären, und auch nicht in einer monadischen Einheit, ein letztes Unteilbares, ein Atom oder eine Monade, wie es im Begriff des »Mono-theismus« angelegt ist, sondern einer Gemeinschaft, einer »henosis«, wie wir es im Johannesevangelium finden: »Ich und der Vater sind eins.« Darum ist diese Einheit Jesu, des Vaters und des Heiligen Geistes auch nicht in sich abgeschlossen wie ein Kreis oder ein Dreieck oder ein geschlossenes System. Der dreieinige

Gott ist auch kein unzugängliches Geheimnis, vor dem man ins Schweigen versinken müsste. Die Einheit des dreieinigen Gottes ist so weit offen, dass wir und alle Kreaturen unseren Lebensraum in ihm finden können. Mit Jesus leben wir in Gott und Gott in uns. Mit Jesus leben wir im Geist und der Geist in uns. Gott ist nicht nur ein personales Gegenüber, sondern auch der weite Raum der Freiheit, der uns von allen Seiten umgibt.

Was die Glaubenden in Christus von Gott und vom Leben erfahren, ist das offenbare Geheimnis des dreieinigen Gottes. Es ist einfach und alltäglich und überhaupt kein Rätsel. Es ist das Herz des Christusblaubens und das wahre »Wesen des Christentums«.

Aber wie ist es zu denken, dass die drei eins sind und ihre Einheit im Zusammenwirken dieser drei Akteure unseres Glaubens – Jesus-Abba-Geist – offenbar wird?

2. Das neue trinitarische Denken

In der lateinischen Westkirche ging das trinitarische Denken seit Augustin und Thomas von Aquin vom Selbstbewusstsein des Einen Gottes aus.¹ Durch Hegel wurde dieser Ansatz für die neuzeitliche Theologie sehr überzeugend: In seinem Selbstbewusstsein macht sich Gott zum Gegenstand seiner selbst und identifiziert sich mit sich selbst. Seine Einheit ist eine in sich selbst dialektisch differenzierte Einheit. So kann die Offenbarung Gottes als »Selbstoffenbarung Gottes« verstanden werden, wie es der junge Karl Barth dargestellt hat: Gott offenbart Gott durch Gott (Barth 1927, 126-213; Barth 1931, 311-514 [Kap. 2, Die Offenbarung Gottes]). In seiner »Selbstmitteilung« bleibt Gott das Subjekt seiner selbst, wie Karl Rahner (1967, 317-401) es vorstellte. Diese Entwicklung des trinitarischen Begriffs aus dem Begriff des Selbstbewusstseins des absoluten Subjektes kann ohne Rücksicht auf die biblisch bezeugte Gottesgeschichte vorgenommen werden.² Er lässt sich nur schwer zur Interpretation der biblischen Gottesgeschichte verwenden. Ist denn Jesus »der Sohn Gottes« das Selbst des Vaters? Ist der lebendigmachende Geist Gottes die Identität des Vaters mit sich?

Das neue trinitarische Denken geht demgegenüber von dem interpersonalen und kommunikativen Geschehen der handelnden Personen aus, von denen in der biblischen Gottesgeschichte erzählt wird.³ Die Trinitätslehre sichert nicht die Souveränität Gottes, sondern entfaltet die Christusgemeinschaft im Glauben.

Es handelt sich um Jesus den Sohn und um Gott, den er exklusiv »Abba, mein lieber Vater« nennt, und um den Heiligen Geist, der in seiner Gemeinschaft Leben schafft. Die Unterschiedenheit von Vater und Sohn und Geist bezeichnet die beziehungsreiche göttliche Wirklichkeit der biblischen Gottesgeschichte: Der Vater offenbart den Sohn, der Sohn offenbart den Vater und sendet den Geist des Lebens vom Vater. Der Vater teilt den Sohn mit und der Sohn macht den Vater kund und der Geist des Vaters strahlt vom Sohn in die Welt. Wir könnten so

¹ Nach der psychologischen Trinitätslehre besteht die göttliche Trinität darin, dass Gott Subjekt (Vater) von Verstand (Sohn, Logos) und Wille (Geist) ist (Schmaus 1927).

² »Der Versuch der Herleitung der Trinität aus der Einheit Gottes muss als gescheitert gelten, auch in Form der Herleitung aus dem Begriff des göttlichen Geistes.« (Pannenberg 2004, 426).

³ K. Barth im Neuanfang seiner Trinitätslehre in der Versöhnungslehre (vgl. Kirchliche Dogmatik, Bd. 4/1-4 (Zürich, 1953ff)). Dies hat E. Jüngel aufgenommen in: Gottes Sein ist im Werden (Tübingen: Mohr, 1965). Dazu gehören dann W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 283-364 [5. Kap., Der trinitarische Gott]; J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre (München: Kaiser, 1980); G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (Freiburg: Herder, 1997); C. M. Lacugna, God for us. The Trinity and Christian life (San Francisco: Harper, 1991); E. Johnson, She who Is. The Mystery of God in Feminist Theology Discourse (New York: Crossroad, 1992).

fortfahren, um die beziehungsreiche Geschichte der göttlichen Fülle zu erzählen, wie sie das Neue Testament vorgibt. Das neue trinitarische Denken will diese Geschichte nicht auf einen Begriff bringen, um sie durch ihn zu ersetzen, sondern will den trinitarischen Gottesbegriff so bestimmen, dass er diese Gottesgeschichte auslegt, in sie hineinführt und sie vertieft.

Dafür muss am Gottesbegriff nachhaltig gearbeitet werden.

2.1 Der Name Gottes

Schon im Hören auf den Namen »des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, wie es im christlichen Taufformular heißt, spüren wir, dass in der Wirklichkeit Gottes eine wunderbare Gemeinschaft existieren muss. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind so verschieden, dass sie nacheinander genannt werden und durch das erzählende »und« verbunden werden. Aber es sind nicht drei Namen, sondern es ist der eine Name Gottes, auf den getauft wird und in dem Menschen in die trinitarische Gottesgeschichte aufgenommen werden.⁴ Darum sind jene drei Personen, die genannt werden, auch nicht drei Götter. Der eine Name Gottes verbindet die göttlichen Personen und macht ihre Gemeinschaft benennbar. In der Heiligung des einen Namens Gottes ist der christliche Glaube mit dem Glauben Israels einig, wie die erste Bitte des Vaterunser-Gebets beweist. Es scheint mir nachdenkenswert zu sein, dass die Einheit des dreieinigen Gottes nicht durch einen ontologischen Begriff, sondern durch den Namen bezeichnet wird (Hasumi 2002, 124 [Die Theologie des Namens]). Dieser Sprung in eine andere Kategorie ist für jede biblisch begründete Trinitätslehre wichtig. Er hindert es, dass aus unseren Begriffen für Gott Idole werden, die an die Stelle der unfassbaren, weil so nahen Gegenwart Gottes treten. Gott ist anrufbar, aber nicht definierbar.

2.2 Der drei-einige Gott

Wir kommen zur kurzen, kritischen Übersicht über die theologisch verwendeten Begriffe für das trinitarische Geheimnis Gottes.

»Drei-einigkeit« nennen wir das göttliche Geheimnis, wenn wir von den drei Personen ausgehen und ihre Einheit betonen wollen; von »Drei-faltigkeit« sprechen wir, wenn wir von der Einheit Gottes ausgehen und die drei Personen ins Auge fassen, in die sich diese Einheit »entfaltet«, weil sie eine in sich differenzierte Einheit ist. Im Deutschen bevorzugen evangelische Christen das Wort »Dreieinigkeit«, während man das Wort »Dreifaltigkeit« eher aus katholischem Munde hört. »Dreifaltigkeit« hat einen modalistischen Klang, »Dreieinigkeit« einen tri-theistischen Ton. Die Rede von einem »drei-einen Gott« (Greshake 1997) ist wenig hilfreich, weil sie die Einheit numerisch auf die gleiche Ebene mit der Dreiheit der Personen bringt. Von einem »dreipersönlichen Gott« (Dalferth und Jüngel 1981, 83) zu reden, würde ich auch abraten, weil das Wort die Drei auf den einen personalen Gott bezieht und an die Figur eines Körpers mit drei Köpfen denken lässt. Doch welchen Begriff von Trinität auch immer wir verwenden, wir bringen damit zum Ausdruck, dass Gott kein einsamer Himmels-herr ist, der sich alles unterwirft, wie es irdische Despoten in seinem Namen immer getan haben. Gott ist auch keine kalte, stumme Schicksalsmacht, die alles bestimmt und von nichts berührt wird. Der dreieinige Gott ist ein gemeinschaftlicher Gott, reich an inneren und äußeren Beziehungen. Nur von dem lebendigen Gott kann man sagen: »Gott ist Liebe,« denn Liebe ist nicht einsam, sondern setzt Verschiedene voraus, verbindet Verschiedene und unterscheidet Verbundene. Sind »der Vater und der Sohn und der Heilige Geist« durch ewige Liebe miteinander verbunden, dann besteht ihre Einheit in ihrer Einigkeit. Sie bilden ihre einzigartige, göttliche Gemeinschaft durch ihre Hingabe aneinander. Kraft ihrer überschwänglichen

⁴ Darauf hat nachdrücklich hingewiesen O. Weber (1962, 657).

Liebe gehen sie über sich hinaus und öffnen sich in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung für das andere Wesen der endlichen, widersprechenden und sterblichen Geschöpfe, um ihnen Raum in ihrem ewigen Leben einzuräumen und sie an ihrer eigenen Freude teilnehmen zu lassen.

3. Perichoresis

3.1 Schechina. Der biblische Ansatz

Aus der exilischen und nachexilischen Theologie Israels haben wir das Konzept der Schechina. Damit ist die »Einwohnung Gottes« gemeint. Sie gehört von Anfang an in den Gottesbund Israels: Der verheißt: »Ich will euer Gott sein,« verspricht auch: »Ich will inmitten der Israeliten wohnen« (Janowski 1993, bes. 119-147). Bildlich ereignete sich die Schechina auf der Bundeslade Israels, dem beweglichen Altar, den das wandernde Gottesvolk mit sich führte. David brachte die Lade nach Jerusalem, Salomo baute ihr den Tempel, in dessen Allerheiligstem die Schechina Gottes »wohnte«. Was aber geschah mit ihr nach der Zerstörung des Tempels 587 durch die Babylonier?kehrte sie in den Himmel zurück oder ging sie mit dem Volk in die babylonische Gefangenschaft? Weil Gott schon vor der Lade »inmitten der Israeliten« wohnte, war eine Antwort überzeugend: Die Schechina Gottes wurde mit dem Volk selbst heimatlos und wandert mit ihm durch die Exile dieser Welt, bis sie einst mit dem Ewigen vereint zur Ruhe kommt und die ganze Welt erfüllt. Nach Franz Rosenzweigs Deutung liegt im Schechina-Gedanken eine Selbstunterscheidung Gottes vor: »Gott scheidet sich von sich selbst, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen« (Rosenzweig 1954, 192 [III, 3]).

Ein prägender Hintergrund für die Ausbildung der neutestamentlichen Christologie ist in dieser Schechina-Theologie zu finden. »Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns« (Joh 1, 14), in Christus »wohnte die Fülle Gottes leibhaftig« (Kol 2, 9), der Heilige Geist »wohnt« in unseren Leibern und der Gemeinde Christi wie in einem Tempel (1 Kor 6, 19). Diese Einwohnungen Gottes in Christus und in den Gemeinden weisen über sich hinaus auf die kosmische Schechina, in der Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15, 28). Nach christlicher Theologie sind Inkarnation und Inhabitation in der Kenosis Gottes begründet. Kraft seiner Selbsterniedrigung vermag der unendliche Gott im endlichen Wesen der Schöpfung einzuwohnen.

3.2 Perichoresis. Der altkirchliche Ansatz

Aus der Theologie der griechischen Kirchenväter stammt der Gedanke der wechselseitigen Einwohnung: Perichoresis. Mit ihm werden eine Gemeinschaft ohne Uniformität und eine Persönlichkeit ohne Individualismus denkbar. Die semantische Geschichte des Begriffs ist gut erforscht (Sorč 1998; 2004). Das Substantiv bedeutet Wirbel oder Rotation, das Verb meint eine Bewegung von einem zum anderen, herumreichen und herumgehen, umkreisen, umarmen, umschließen. Im Neuen Testament kommt es nur zweimal vor (Mt 3,5; 14,35) und bedeutet hier nur »Umwelt«. Gregor von Nazianz war vermutlich der erste, der das Wort theologisch verwendete, Johannes Damaskenus machte es zum Schlüsselbegriff für seine Christologie und dann auch für die Trinitätslehre. In der Christologie beschreibt Perichoresis die wechselseitige Durchdringung zweier verschiedener Naturen, der göttlichen und der menschlichen, im Gottmenschen Christus. Die Beispiele sind roterhitztes Eisen, in dem sich Feuer und Eisen durchdringen, oder der brennende Dornbusch des Moses, der nicht verbrannte. In der Trinitätslehre bezeichnet Perichoresis die wechselseitige Einwohnung der

gleichartigen göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist. Johannes Damascenus wollte die johanneische Einheit des Sohnes mit dem Vater – »ich bin in dem Vater, der Vater ist in mir« (14,11), »wer mich sieht, der sieht den Vater« (14,9) – auf den Begriff bringen. Jesus der Sohn Gottes und Gott der Vater sind nicht einer, sondern eins in ihrer wechselseitigen Einwohnung. Die Perichoresis der göttlichen Personen beschreibt ihre Einheit auf trinitarische Weise, nicht mit den metaphysischen Begriffen der göttlichen Substanz oder des einen einzigen absoluten Subjekts. Die Anwendung sowohl auf die zwei Naturen in der Christologie wie auf die drei Personen in der Trinitätslehre zeigt die Fruchtbarkeit des Begriffs. Mit ihm können nicht nur »die Anderen« der gleichen Spezies, sondern auch »das Andere« einer Spezies ohne Vermischung verbunden werden. Während die drei göttlichen Personen ihre Perichoresis durch homologe Liebe bilden, verbinden sich Gottheit und Menschheit im Gottmenschen kraft heterologer Liebe.

Die lateinische Übersetzung war zuerst *circumincessio*, später auch *circuminsessio* (Deneffe 1923; Disandro 1984). Das erste Wort benennt eine dynamische Durchdringung (*incedere*), das zweite eine bleibende, ruhende Einwohnung (*insedera*). Zuletzt hat das Konzil von Florenz 1438-1454 eine dogmatische Definition formuliert, die der ökumenischen Vereinigung von Westkirche und Ostkirche dienen sollte:

»Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut precedet aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.« (Denzinger, Enchiridion Symbolorum 1331)

Auf der perichoretischen Ebene gibt es in der Trinität also keinen Vorrang einer Person über die andere, auch nicht des Vaters. Hier ist die Trinität eine nicht-hierarchische Gemeinschaft. Von einer »Monarchie« des Vaters kann, wenn überhaupt, nur auf der Konstitutionsebene der Trinität die Rede sein, nicht aber im perichoretischen Leben der Trinität. Nicht die Monarchie des Vaters, sondern die Perichoresis ist in der Trinität das »Siegel ihrer Einheit« (anders Pannenberg 1988, 353; vgl. Koschorke 2004, 11-22). Es ist auch nicht der Heilige Geist, der in der Einheit des Vaters und des Sohnes das »Band der Einheit« (Augustin) für die Trinität darstellt. Diese Auffassung würde die Trinität zu einer Binität reduzieren und dem Heiligen Geist die ihm eigene Personalität rauben. Nicht ein Subjekt in der Trinität stellt die Einheit dar, sondern jene triadische Intersubjektivität, die wir Perichoresis nennen.

Mit den lateinischen Ausdrücken *circumincessio* und *circuminsessio* wird metaphorisch ein zweifacher Sinn der trinitarischen Einheit ausgedrückt: Bewegung und Ruhe. Man bekommt das gleiche Resultat, wenn man die griechischen Verben *perichoreo* und *perichoreuo* verwendet. Dann wird das wechselseitige Ruhen ineinander und ein Rundtanz miteinander benannt.⁵ Grammatisch geht jedoch *perichoresis* auf *perichoreo*, nicht auf *perichoreuo* zurück. Aber als sinnfällige Darstellung kann jedoch der abwechslungsreiche Rundtanz von drei Personen gut verwendet werden.⁶ Gemeint ist in jedem Fall, dass in der Trinität simultan absolute Ruhe und vollständiger Wirbel herrschen, etwa so wie im »Auge« eines Hurrikans oder in einem Kreisel. Auf der Ebene der trinitarischen Perichoresis herrscht die völlige Gleichheit der göttlichen Personen. Keine geht der anderen in Ewigkeit voran. Man kann sie nicht einmal

⁵ Als erste hat Patricia Wilson-Kastner (1983, 127) die trinitarische Perichoresis als »image of dancing together« dargestellt. »Because feminism identifies interrelatedness and mutuality – equal, respectful, and nurturing relations – at the basis of the world as it really is and as it ought to be, we can find no better understanding and image of the divine than that of the perfect and open relationship of love.«

⁶ Bei der Vierhundert-Jahr-Feier des Trinity College in Dublin habe ich einen phantastischen trinitarischen Rundtanz, ausgeführt von drei Frauen, im Gottesdienst gesehen. Sie tanzten alle dogmatisch seit Basilius verwendeten trinitarischen Figuren.

nummerieren und den Heiligen Geist »die dritte Person« der Trinität nennen.

Jede Person »bewegt« sich in den beiden anderen. Das ist der Sinn ihrer *circumincessio*. Also bieten sich die trinitarischen Personen wechselseitig den einladenden Bewegungsraum, in welchem sie ihre ewige Lebendigkeit entfalten können. Es gibt für lebendige Wesen keine personale Freiheit ohne soziale Freiräume. Das gilt im übertragenen Sinn auch für die göttlichen Personen in ihrer Perichoresis. Sie bewegen sich miteinander und umeinander und ineinander und verändern sich »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit«, ohne Vergängliches hinter sich zu lassen. Man kann das mit Kreisbewegungen oder kaleidoskopischen Farbenspielen vergleichen. In ihrer ewigen Beweglichkeit verschmelzen die trinitarischen Personen mit den Spielräumen, die sie einander geben, ohne ineinander aufzugehen. In ihrer *circumincessio* sind sie Personen und Bewegungsräume zugleich. Im menschlichen Bereich nennt man diese Räume soziale Räume, in denen andere sich bewegen können.

Jede Person ek-sistiert ausser sich in den beiden anderen. Es ist die Macht der vollkommenen Liebe, die jede Person so sehr aus sich herausgehen lässt, dass sie ganz in den anderen präsent ist. Das bedeutet umgekehrt, dass jede trinitarische Person nicht nur Person ist, sondern zugleich auch Lebensraum für die beidem anderen darstellt. Jede Person macht sich in der Perichoresis »bewohnbar« für die beiden anderen und stellt den weiten Raum und die Wohnung der beiden anderen bereit. Das ist der Sinn ihrer *circuminsessio*. Man soll also nicht nur von den drei trinitarischen Personen, sondern muss zugleich auch von den drei trinitarischen Räumen sprechen, in denen sie wechselseitig existieren. Jede Person ist aktiv in den beiden anderen einwohnend und passiv den beiden anderen raumgebend, also sich gebend und die anderen empfangend zugleich. Göttliches Sein ist personales Da-sein, soziales Mit-sein und perichoretisch zu verstehendes In-sein (Volf 1996, 199-203).

Sieht man die trinitarische Einheit perichoretisch, dann ist sie keine in sich geschlossene, exklusive Einheit, sondern eine offene, einladende und integrierende Einheit, wie Joh 17,21 Jesus zum Vater für die Junger betet: »... dass sie auch in uns seien.« Dieser Einwohnung von Menschen in dem dreieinigen Gott entspricht durchaus die umgekehrte Einwohnung des dreieinigen Gottes in Menschen: »Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen« (Joh 14,23). Perichoresis verbindet, wie gesagt, nicht nur Andere der gleichen Art, sondern auch Andere verschiedener Arten. Nach der johanneischen Theologie gibt es eine wechselseitige Einwohnung Gottes und der Menschen in der Liebe: »Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4,16). Die letzte eschatologische Aussicht formuliert Paulus als kosmische Schechina Gottes, wenn Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15,28). Alle Geschöpfe werden dann in der ewigen Gegenwart des dreieinigen Gottes »vergöttlicht«, wie die orthodoxe Theologie nach Athanasius sagt, d.h. alle Geschöpfe finden ihren »weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist« (Hiob 36,16) in dem geöffneten ewigen Leben Gottes und der dreieinige Gott kommt in der verklärten neuen Schöpfung zu seiner ewigen Wohnung und Ruhe und zu seiner Seligkeit.

Ich habe die einladende, integrierende und vereinigende Gemeinschaft des dreieinigen Gottes die »offene Trinität« genannt (Moltmann 1980, 110-112) und von den Bildern der geschlossenen Trinität im »Kreis« oder »Dreieck« abgegrenzt. Die Trinität ist »offen« nicht aus Mangel und Unvollkommenheit, sondern im Überfluss der Liebe, die den Geschöpfen den Lebensraum für ihre Lebendigkeit und den Freiraum für ihre Entfaltung gibt. C. G. Jung hat mit Recht auf manchen Bildern der Trinität eine »vierte Person« in der Jungfrau Maria entdeckt, aber fälschlich daraus den Archetyp einer »Quaternität« gemacht.⁷ In Wahrheit ist

⁷ G. Greshake (1997, 552-553) geht ausführlich auf C. G. Jungs Konstruktion ein.

Maria ein Symbol für die gerettete Menschheit und die Neuschöpfung aller Dinge. Sie findet darum ihren Lebensraum in der göttlichen Dreieinigkeit. Das bedeutet, dass die offene Trinität die einladende Umwelt der ganzen, erlösten und erneuerten Schöpfung darstellt, die ihrerseits dann zur Umwelt für die göttliche Einwohnung wird.

4. Trinitarische Gotteserfahrung

Vor einigen Jahren entdeckte ich in Granada, Spanien, einen alten katholischen Orden, von dem ich zuvor nie etwas gehört hatte. Sie nennen sich »Trinitarier«, wurden im 11. Jahrhundert gegründet und widmen seitdem ihre Arbeit der »Befreiung der Gefangenen«. Ursprünglich bedeutete das den Freikauf versklavter Christen aus maurischen Gefängnissen. aber nicht nur. Das Wappen auf der Kirche der Trinitarier in Rom Sanct Thomas in Formis zeigt Christus auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzend, an seinen Händen sind rechts und links Gefangene mit zerbrochenen Ketten, auf der einen Seite ein christlicher Gefangener mit einem Kreuz in der Hand, auf der anderen Seite ein schwarzer Gefangener ohne Kreuz. Christus befreit beide und nimmt sie in die Gemeinschaft mit sich und miteinander auf. »Trinität« war der Name für diese ursprüngliche Befreiungstheologie vor mehr als achthundert Jahren.

Was aber hat die Trinitätslehre, die so »abstrakt« und »spekulativ« klingt, wie viele behaupten, mit der Praxis politischer und sozialer Befreiungstheologie zu tun? Wie kann die Anbetung der Heiligen Dreieinigkeit zu einer treibenden Kraft für die Befreiung verfolgter, gefangener und verlassener Menschen werden? Fragen wir nach dem inneren theologischen Zusammenhang zwischen »Trinität« und »Befreiung«, dann werden wir zuerst die christliche Gotteserfahrung als eine trinitarische Gotteserfahrung zu identifizieren haben und dann zu trinitarischen Struktur der Christusgemeinschaft und des Lebens im Heiligen Geist kommen müssen.

Dass die christliche Gotteserfahrung trinitarische Struktur hat, ist leicht aus der frühen christlichen Segensformel erkennbar, die Paulus 2 Kor 13,13 zitiert:

»Die Gnade unsers Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen.«

i. Die trinitarische Gotteserfahrung beginnt mit der Erfahrung ungeschuldeter und unerwarteter Gnade in der Begegnung und Gemeinschaft Christi. In Christus wird »einer aus der Trinität Mensch und leidet im Fleisch«, darum ist Christus für Menschen das Tor zur Gotteserfahrung. Durch Glauben an Christus beginnt ihr Leben in der Trinität. Glaube ist Vertrauen auf die Verheißung Gottes. Darin wird die Erfahrung der Gnade gemacht, die die Opfer der Sünde und die gottverlassenen Täter der Sünde von der zerstörenden Macht des Bösen befreit und sie in die Gottesgemeinschaft aufnimmt. Das geschieht durch Christus, den Bruder in der Erniedrigung und den Erlöser von der Schuld. In der Christusgemeinschaft beginnt das neue, befreite Leben mit dem großen Ja der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen.

ii. In der Christusgemeinschaft wird der Vater Jesu Christi auch unser Vater und wir beginnen, an Gott um Christi willen zu glauben. Wie Jesus Gott exklusiv »Abba«, mein lieber Vater, nannte, so werden Glaubende in seiner Gemeinschaft zu Kindern Gottes, die, vom Geist getrieben, Gott mit dem gleichen intimen Wort »Abba« anreden. Als Jesus – vermutlich in seiner Taufe – dieses intime Geheimnis des präsenten Gottes entdeckte, verließ er seine Familie und fand im armen, verlassenen Volk in Galilea (*ochlos*) seine »Familie«. Die ihm nachfolgten und Gott »Abba«, lieber Vater nennen, tun nichts anderes. Das aber heißt, dass der »Vater Jesu Christi« im Leben Christi und der Seinen ganz andere Funktionen hat als der

Patriarchalismus in den antiken Familienreligionen. Der »Abba« Christi hat nichts mit dem griechischen Allvater Zeus und erst recht nichts mit dem römischen Göttervater Jupiter und darum auch nichts mit dem politischen »Vater des Vaterlands« und dem herrschaftlichen »Hausvater« zu tun (Moltmann 1991a, 25-45). Wenn es auch im römischen Reich später zu einer Verschmelzung des Vaters Jesu Christi und Jupiters im Gottesbegriff gekommen ist, bleibt doch die unversöhnliche Differenz bestehen: Zwischen dem Gott Jesu und dem römischen Herrgott Jupiter steht das Kreuz auf Golgatha, an dem Jesus im Namen Jupiters durch die römische Besatzungsmacht und Pontius Pilatus hingerichtet wurde, auch wenn dieser gewiss »nicht wusste, was er tat«. Während seit Laktanz im römischen Christentum »Vater und Herr« im Gottesbegriff eins wurden, so dass Gott sowohl »zu lieben wie zu fürchten« ist, hat Paulus stets trinitarisch zwischen »Gott, dem Vater Jesu Christi« und »Christus, unserem Herrn« unterschieden (1 Kor 1,3 und öfter). Gott ist Vater Jesu Christi. Christus ist unser Herr und Befreier, durch Christus kommen wir in die Gottesbeziehung der Kinder Gottes zu ihrem Vater im Himmel. Die katholische Frömmigkeit hat immer zwischen »Gottvater« und dem »Herrgott« unterschieden und mit dem zweiten den gekreuzigten Christus gemeint.

iii. Die »Gemeinschaft« des Heiligen Geistes ist gewiss zuerst seine Gemeinschaft mit den Glaubenden (Moltmann 1991b, 90-105). Offenbar wird dem Heiligen Geist aber in besonderer Weise die Stiftung der Gemeinschaft Verschiedener durch seine schöpferischen Kräfte zugeschrieben, weil durch seine ewige Präsenz die Gemeinschaft des Vaters mit Christus gegeben ist und auf der anderen Seite die Grenzen der Trennung und der Feindschaft zwischen Menschen abgebrochen werden, sodass der Geist als »Go-between God« und als »gemeinschaftlichen Gottheit« bezeichnet werden kann. Die Geisterfahrung verbindet Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Männer und Frauen, Alte und Kinder zu einer neuen Gemeinschaft der Gleichen und Freien. Die Geisterfahrung erstreckt sich darüber hinaus »auf alles Fleisch«, d. h. auf alles Lebendige, und bringt die Natur zum Blühen im Frühlingsanbruch der Neuschöpfung aller Dinge (Moltmann 1997, 30-32). Sie verbindet also die menschliche Erweckung auch mit der Erwartung der seufzenden Natur der Erde. »Gemeinschaft« scheint das besondere Wesen des Heiligen Geistes und seiner schöpferischen Energien zu sein, wie »Gnade« das besondere Wesen und die spezifische Aktion des Sohnes und »Liebe« das Wesen und das Wirken des Vaters bestimmen.

Im Zusammenwirken von göttlicher Gnade, Liebe und Gemeinschaft entsteht die trinitarische Gotteserfahrung. Christus nimmt uns in voraussetzungsloser Gnade an, Gott der Vater liebt uns mit bedingungsloser Liebe, der Geist bringt uns in die Gemeinschaft alles Lebendigen. Die drei Personen handeln differenziert, wirken aber zusammen in einer einheitlichen Bewegung, die neues und darin ewiges Leben schafft.

5. Trinitarische Gemeinschaftserfahrung

Die andere Seite der trinitarischen Gotteserfahrung ist die trinitarische Gemeinschaftserfahrung der Kirche. Hier ist der klassische Text das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17,21):

»Auf dass sie alle eins seien. gleichwie du Vater in mir und ich in dir, dass sie auch in uns seien, auf dass die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.«

Die Gemeinschaft der Jünger untereinander, für die Jesus betet, soll der wechselseitigen Einwohnung des Vaters und des Sohnes im Geist, so wird man hinzufügen dürfen, entspre-

chen. Die trinitarische Gemeinschaft Gottes ist hier das Urbild, die Kirche das Abbild.⁸ Das ist die erste Dimension im Gebet Jesu. »Auf dass sie alle eins seien,« ist das Motto der Ökumenischen Bewegung zur sichtbaren Einheit der Kirche, denn wir gehen davon aus, dass dieses Gebet Jesu vom Vater erhört ist und alle getrennten Kirchen und Christen in diesem Gebet schon »eins« sind. Es ist wichtig hervorzuheben, dass die Einheit der Kirche der perichoretischen Einheit der drei göttlichen Personen und also nicht einer Person der Trinität »entspricht«.

Weder dem Vater, noch dem Sohn, noch dem Geist für sich, sondern ihrer ewigen Perichoresis soll die Kirche entsprechen. Das meinte Cyprian mit seinem vielzitierten Wort: »Die Kirche ist das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk« (*Lumen Gentium* 4). Die kirchliche Gemeinschaft entsteht aus dem Zusammenwirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Diese trinitarische Kooperation hatte wohl auch schon Paulus im Auge, wenn er 1 Kor (12,4-6) die Fülle der Gaben, Energien und Dienste der Gemeinde dreifach begründete:

»Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr. Es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allen.«

Erst wenn man die Einheit der Trinität im perichoretischen Zusammenwirken der drei göttlichen Personen sieht, versteht man die zweite Dimension im Gebet Jesu: »dass sie auch in uns seien«. Das ist die mystische Dimension der kirchlichen Gemeinschaft. Sie »entspricht« nicht nur der trinitarischen Einheit Gottes, sondern sie »existiert« auch in der weitoffenen Drei-einigkeit Gottes, denn sie ist durch das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes in das innere Geheimnis Gottes hineingenommen. Der offene Raum der perichoretischen Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist der göttliche Lebensraum der Kirche. In der Christusgemeinschaft und in den Kräften des lebendigmachenden Geistes erfahren wir Gott als den weiten Raum, der uns von allen Seiten umgibt und uns zur freien Entfaltung des neuen Lebens bringt. In der lebensbejahenden Liebe existieren wir in Gott und Gott in uns. Die Kirche ist nicht nur der Raum für die Einwohnung des Heiligen Geistes, sondern für die ganze Trinität. Die ganze Trinität ist der Lebensraum der Kirche, nicht nur der Heilige Geist.

Wie sieht die Gemeinschaft aus, die dem dreieinigen Gott entspricht und in ihm lebt? Der klassische Text dafür findet sich in Apg 4,32-37:

»Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, keiner sagte von seinen Gütern, dass sie sein waren, sondern es war ihnen alles gemein ... Es war keiner unter ihnen, der Mangel hatte.«

Dieser sogenannte »urchristliche Kommunismus« war kein soziales Programm, sondern Ausdruck der neuen trinitarischen Gemeinschaftserfahrung (Osthathios 1979). Sie stellten ihre Gemeinschaft über das Individuum und ihre privaten Güter.

Sie brauchten die Güter nicht mehr für die Sicherung ihres Lebens. Im Geist der Auferstehung verschwand ihre Todesangst und mit ihr die Lebensgier. Darum hatten sie »genug«, »mehr als genug«. In dieser Gemeinschaft endet der Konkurrenzkampf, der Menschen zu einsamen Individuen macht, und die soziale Kalte einer herzlosen Welt schwindet (Meeks 1989). Es

⁸ Das betont mit Recht, aber einseitig B. Nitsche (1999, 81-114 [bes. 86 nach Unitatis reintegratio]). Vgl. dazu auch M. Kehl, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg: Echter, 1992); B. J. Hilberath, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?* ThQ 1994, 174:45-65. Dazu von evangelischer Seite M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie* (Mainz: MatthiasGrünwald Verlag, 1996), 224-230.

endet an dieser Gemeinschaft auch die »starke Hand« des Staates, der Menschen mit Zwang davor bewahrt, des anderen »Wolf« zu werden. Diese Gemeinschaft kann ihre Angelegenheit selbst regeln. Nun hat, historisch gesehen, der »urchristliche Kommunismus« nicht lange überlebt, doch ist er damit keineswegs verschwunden. In den christlichen Ordensgemeinschaften und den radikalreformatorenischen Gemeinschaften der Hutterer, der Brüderhöfe, bei Mennoniten und Moravians finden sich bis heute solche Lebensgemeinschaften. In den neuen lateinamerikanischen Basis-Gemeinden erfahren Menschen die trinitarische Gottesgemeinschaft. Darum setzten sie bei ihrem Treffen im Juli 1986 in Trinidad, Brasilien, auf ihr Plakat den Spruch: »Die Trinität ist die beste Gemeinschaft,« wie Leonardo Boff berichtet (Boff 1987, 173-179; Thompson 1996).

»Die Trinität ist unser Sozialprogramm.« Diese These stammt von Nicholas Fedorov, einem Freund Dostojewskis. Ich nehme an, dass er damit einen dritten Weg zwischen der Autokratie des russischen Zaren und dem Anarchismus Kropotkins suchte.⁹ Die heilige Dreieinigkeit in Gott und ihre Resonanz im Sobornost der orthodoxen Kirche waren für ihn Vorbilder für eine wahrhaft menschliche Gesellschaft in Freiheit und Gleichheit. Das Problem, wie persönliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit miteinander zu verbinden sind, beherrscht seit der französischen Revolution die europäischen Gesellschaften und ist bis heute nicht gelöst. Fedorov argumentierte, dass die Einheit des dreieinigen Gottes eine solche Einheit von Person und Gemeinschaft zeige, in der die Personen alles gemeinsam haben, abgesehen von ihren personalen Eigenschaften und Differenzen. Eine menschliche Gemeinschaft, die der Dreieinigkeit Gottes entspricht und in ihr lebt, muss folglich eine Gemeinschaft ohne Privilegien und ohne Beeinträchtigung der Freiheit sein. Die Personen können nur in der Gemeinschaft Personen sein; die Gemeinschaft kann nur in ihren personalen Gliedern frei sein. Der Ausgleich zwischen personaler Freiheit und gerechter Gemeinschaft soll im Blick auf den dreieinigen Gott und seine Resonanz in der Kirche möglich werden, wenn sich die ökumenisch vereinigte Kirche als Avantgarde der Erlösten und aus ihren Spaltungen und Feindschaften befreiten Menschheit verstehen und darstellen kann.

Fedorov ist mit seinen Ideen in Russland seinerzeit nicht durchgedrungen, aber seine Idee kann heute richtungsweisend sein. Seit 200 Jahren erlebt die westliche, jetzt allgemein moderne Industriegesellschaft einen Individualisierungsschub nach dem anderen. Der letzte wird »postmodern« genannt. Ein »Individuum« ist keine Person, sondern wie das lateinische Wort sagt, ein »letztes Unteilbares«, gleichbedeutend mit dem griechischen Wort »Atom«.¹⁰ Als Endprodukt von Teilungen hat ein Individuum keine Beziehungen, keine Eigenschaften, keine Erinnerungen und keinen Namen. Es ist unaussprechbar. Eine Person ist im Gegensatz zu einem Individuum ein menschliches Dasein im Resonanzfeld seiner Sozialbeziehungen und seiner Geschichte. Es hat einen Namen, mit dem es sich identifizieren kann. Eine Person ist ein Gemeinschaftswesen. Die modernen Individualisierungsschübe in der Gesellschaft lassen den Verdacht aufkommen, dass ein modernes Individuum das Produkt der alten römischen Herrschaftsregel »divide et impera« ist. Individualisierte Menschen sind von politischen und wirtschaftlichen Mächten leicht beherrschbar. Widerstand zum Schutz der persönlichen Menschenwürde gibt es nur, wenn sich Menschen zu Gemeinschaften zusammen schließen und ihr Leben sozial selbst bestimmen. Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die öffentliche Relevanz des trinitarischen Gottesbegriffs für die Befreiung individualisierter Menschen und die Relevanz der trinitarischen Gemeinschaftserfahrung für die Ausbildung neuer Sozialität anzuzeigen.

⁹ Dazu ausführlicher M. Volf (1998, 412 ff).

¹⁰ G. Freudenthal (1982) hat den inneren Zusammenhang zwischen der Atomisierung der Natur und der Individualisierung des Menschen in jenem ersten modernen Zeitalter zwischen Newton und Descartes einleuchtend aufgewiesen.

6. Trinitarische Eschatologie

Ist das Konzept der trinitarischen Einwohnung das Ende des eschatologischen Exodus? Geht der theologische Weg von der Hoffnung zur Heimat und vom Aufbrechen zum ruhenden Verweilen? Sind wir nicht am Ziel, wenn wir uns in Gott und Gott in uns gefunden haben? Nein, so kann es nicht sein. Im Gegenteil: Das Konzept der trinitarischen Einwohnung vertieft die eschatologische Hoffnung und verstärkt den geschichtlichen Exodus. Ein gutes Symbol für die mobilisierende Präsenz Gottes in der Geschichte sind »Wolke und Feuer im Exodus«.

»Und der Herr zog vor ihnen her,
des Tages in einer Wolkensäule,
dass er sie den rechten Wegführte,
und des Nachts in einer Feuersäule,
dass er ihnen leuchtete.
zu reisen Tag und Nacht.« (2 Mos 13, 21)

Gottes Gegenwart im Volk führt sie nicht zur Ruhe in der Wüste, sondern auf den Weg ins gelobte Land. Seine Gegenwart eröffnet diese Geschichte und beendet sie nicht. Gott »wohnt inmitten der Israeliten« als Weggenosse und Anführer, denn er sieht das Ziel vor sich. Gottes Gegenwart in Israel ist seine Exodus- und später seine Exils-Schechina.

In dieser geschichtlichen Gegenwart Gottes finden wir eine Perichoresis der Zeiten: Seine Zukunft in seiner Gegenwart und seine Gegenwart in seiner Zukunft.

Auch im Neuen Testament wird die Gegenwart des auferstandenen Christus als die Gegenwart des Kommenden verstanden (Iwand 1955). Seine Gegenwart und seine Zukunft sind ineinander verschränkt. Es war keine so gute Idee von Rudolf Bultmann, als er die präsentische und die futurische Eschatologie gegeneinander stellte.¹¹ Auch die Theologen, die beide ausgleichen wollten, indem sie die eine als das »Schon jetzt« und die andere als das »Noch nicht« bezeichneten, machten es nicht besser, weil sie Gegenwart und Zukunft in Begriffe des Chronos-Zeit darstellten. Chronos aber ist ein Bruder des Todes. Jedes »Schon jetzt« und jedes »Noch nicht« enden chronologisch im »Nicht mehr«. Chronos wird aber unterbrochen durch den Kairos und endgültig überwunden im eschatologischen Augenblick der Totenaufweckung. Es war Bultmanns Irrtum, dass er Kierkegaard folgte und den Kairos in der Zeit (2 Kor 6,2) als den »eschatologischen Augenblick« auffasste, während Paulus doch erst den Augenblick der Totenaufweckung (1 Kor 15,52) den eschatologischen »Augenblick« nennt: »Plötzlich in einem Augenblick.« Wer den Kairos in der Geschichte für das Ende der Geschichte hält, lässt die Weltgeschichte im sinnlosen Nichts enden und hat jede Hoffnung für die Welt aufgegeben.

7. Zum Schluss

Wir wenden uns zum Schluss einigen Grundideen einer trinitarischen Eschatologie zu:

7.1 *Wir in Christus – Christus in uns*

Verstehen wir Christus perichoretisch als Person und als Raum, dann können wir in dieser

¹¹ Siehe R. Bultmann (1958, bes. 184): »In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du musst ihn erwecken.«

Formel sowohl die Christusgemeinschaft wie den Lebensraum Christi entdecken. Sind »wir in Christus«, dann ist Christus der Lebensraum der Glaubenden und ihr Raum der neuen Schöpfung. Mit Christus ist der göttliche Raum gemeint, in dem die Glaubenden mit Herz und Seele sind. Sie leben nicht mehr egozentrisch in sich selbst, sondern exzentrisch in Christus. Christus ist ihre neue Lebensmitte und ihr göttlicher Lebensraum.

»Doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir,« sagt Paulus (Gal 2, 20). Mit diesem Bekenntnis sind wir schon auf der anderen Seite: »Christus in uns«. Hier ist Christus die Person und wir sind sein Lebensraum. Das kann die Einzelperson eines Glaubenden oder die Gemeinschaft der Glaubenden sein, wie das Weinstockgleichnis Johannes 15 sagt: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht« (15,5). Doch das Einwohnen Christi geht über das menschliche Leben hinaus und will die ganze Schöpfung zu seinem Lebensraum machen.

Ist Christus der göttliche Lebensraum, in dem wir existieren, dann müssen wir uns diesen Raum als einen bewegten und bewegenden Raum vorstellen. Im Blick auf das kommende Reich Gottes (1 Kor 15,28) ist der Christusraum zukunfts offen wie ein Vorräum. »Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, werdet ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.« (Kol 3, 3.4) Der auferstandene Christus nimmt uns mit auf seinen Weg in seine Zukunft. Wer also »in ihm ist«, ist in seinem Bewegungsraum.

»Christus in uns,« das macht »uns« zur Avantgarde der erlösten Menschheit und zur Ouvertüre der Neuschöpfung aller Dinge.

»Wir in Christus,« das bringt uns in den Bewegungsraum des kommenden Reiches Gottes.

7.2 *Wir im Geist – der Geist in uns*

Zusammen mit der Christusgemeinschaft und ähnlich in der Struktur erfahren wir die Gegenwart des Heiligen Geistes. Auch in den genannten Ortsangaben ist der Geist Gottes Person und Raum zugleich. Es entsteht unsere Perichoresis mit dem göttlichen Geist.

Finden wir uns »im Heiligen Geist«, dann spüren wir den göttlichen Geist als das vitalisierende Kraftfeld, das unsere Lebenskräfte lebendig macht. Wir sehen den göttlichen Geist als das Licht, das alles erleuchtet, als den herzerwärmenden Strom der Liebe in uns und als den Sturmwind, der uns ergreift. Der Pfingstgeist ist derselbe Geist wie die *ruah* Jahwe, die Leben in der geschaffenen Welt erweckt. In den Energien des Heiligen Geistes erfahren wir nach Hebr 6,5 »die Kräfte der zukünftigen Welt«. Der Lebensraum des Heiligen Geistes ist der Vorräum der zukünftigen neuen Welt und das Realsymbol der kommenden Schönheit Gottes, die die Welt erlösen wird.

Sehen wir auf die andere Seite, dann entdecken wir den göttlichen Geist »in uns«. Hier ist der Geist Person und wir werden zu seinem Lebensraum in der Welt: Tempel und Leib des lebendigen Geistes. »Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott spricht: ‚Ich will unter ihnen wohnen ... und sie sollen mein Volk sein‘« (2 Kor, 6,16 nach 3 Mos 26,12). Hier ist die Schechina-Verheißung an Israel auf die Einwohnung des Gottesgeistes in der Gemeinde Christi bezogen. Doch der Geist will weiter, will nicht nur die Menschen, sondern »alles Fleisch«, d. h. alles Lebendige, ewig lebendig machen. Die ganze Schöpfung soll zum Tempel der einwohnenden Energien des Geistes werden und in charismatischer Leibesfülle selig werden.

»Wir im Geist«: hier sind wir die Personen und der Geist unser Lebensraum.

»Der Geist in uns«: da ist der Geist Person und wir ihr Lebensraum und ihre Wohnung.

7.3 Alles in Gott – Gott in allen

Die Nähe Gottes des Vaters – Abba – wird überall dort gefunden, wo Menschen in der Christusgemeinschaft die Lebenskräfte des Geistes erfahren, denn in der Christusgemeinschaft finden sie den Vater und erleben den Geist, so wie sie im Geist Christus und den Vater finden. Das ist der Grund, warum zuletzt die Lebensbäume Christi und des Geistes in den vollendeten Raum der neuen Schöpfung führen, in der Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15,28).

Worin aber besteht diese Vollendung? Wird zuletzt Gott zum ewigen Lebensraum seiner Geschöpfe oder wird die neue Schöpfung zu seinem endgültigen Lebensraum »wie im Himmel so auf Erden«?

»Wir wissen nicht, ob Gott der Raum seiner Welt ist oder ob Seine Welt sein Raum ist. Aber aus dem Vers 'Siehe es ist ein Raum bei mir' (2 Mos 33,21) folgt, dass der Herr der Raum seiner Welt ist, dass aber Seine Welt nicht sein Raum ist,« sagt der alte Madrash Rabbah (Jammer 1953, 30). Mir scheint diese Antwort einseitig zu sein, weil sie die Erfahrung der Schechina Gottes in seinem Volk übergeht. Ist auch Gott der Vater Person und Raum zugleich, dann können wir sein ewiges Reich besser in perichoretischen als in monarchischen Begriff verstehen:

»Alle Dinge in Gott«: hier ist Gott der Lebensraum seiner Welt, der alle Dinge annimmt und aufnimmt. Alle Geschöpfe finden dann in Gott ihren »weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist«. Wie Psalm 139 sagt, umgibt Gott seine Geschöpfe von allen Seiten. Der Name Gottes ist hier MAKOM.

»Gott in allen Dingen«: Da findet Gott seinen Lebens- und Wohnraum in seiner neuen Schöpfung: »Und Gott wird bei ihnen wohnen,« und alle Geschöpfe werden an der einwohnenden Lebendigkeit Gottes teilnehmen. Die neue Schöpfung wird in der einwohnenden Gegenwart Gottes zur ewigen Schöpfung werden. Der Name Gottes ist hier SCHECHINA.

Ich möchte darum die alte rabbinische Frage so beantworten: Die erlöste Schöpfung findet in Gott ihren ewigen Lebensraum, und Gott findet in ihr seinen ewigen Wohnraum. Die Welt wird in Gott auf weltliche Weise einwohnen. Gott und Welt werden sich gegenseitig durchdringen, ohne sich zu zerstören oder ineinander aufzugehen. Das ist die eschatologische Perichoresis von Gott und Welt, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit. In der ewigen Freude Gottes über seine erlöste Schöpfung und in dem ewigen Lobgesang aller Geschöpfe endet jede Eschatologie.

Ich schließe mit dem Hinweis auf ein Bild der perichoretischen Trinitätslehre: Es ist die wunderbare Ikone von Andrei Rublev aus dem 15. Jahrhundert im orthodoxen Moskau: Die drei göttlichen Personen sitzen am Tisch. Durch die innige Zuneigung ihrer Häupter und die symbolische Gestik ihrer Hände zeigen sie die tiefe Einigkeit an, die sie eins sein lässt. Der Kelch auf dem Tisch weist auf die Hingabe des Sohnes auf Golgatha für die Erlösung der Welt hin. Ihre Situation ist der Augenblick vor der Menschwerdung des Sohnes zur Erlösung der Welt. Das Bild stammt aus der Geschichte (Gen 18), in der Abraham und Sarah, »drei Männer« aufnehmen, sie reichlich bewirten und von ihnen die göttliche Sohnes-Verheißung bestätigt bekommen, über die Sarah freilich ihres hohen Alters wegen lacht. Sie hatten unwissend »Engel« aufgenommen, sagt die spätere Deutung. Ihnen ist der dreieinige Gott

begegnet, erklärte die spätere christliche Theologie. Rublev ließ Abraham und Sarah weg und malte die »drei Engel« so, dass man nicht erkennen kann, wer den Vater, den Sohn und den Geist darstellt. So entstand dieses wunderbare soziale Bild des unabbildbaren dreieinigen Gottes.

Referenzen

- Barth, Karl. 1927. *Christliche Dogmatik im Entwurf*. München.
- . 1931. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1/1. Zürich.
- . 1953ff. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 4/1-4. Zürich.
- Boff, Leonardo. 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Bultmann, Rudolf. 1958. *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: Mohr.
- Dalferth, Ingolf U., und Eberhard Jüngel. 1981. *Person und Gottebenbildlichkeit*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24. Freiburg: Herder.
- Deneffe, August. 1923. *Perichoresis, circumincesso, circumincesso*. *Zeitschrift für katholische Theologie* 47:497-532.
- Disandro, Carlos Alberto. 1984. *Historia semantica de perikhoresis*. *Studia Patristica* 15:442-447.
- Freudenthal, Gideon. 1982. *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Greshake, Gisbert. 1997. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder.
- Hasumi, Kazuo. 2002. *Jürgen Moltmanns Theologie und das Nichts*. In: Jürgen Moltmann und Carmen Rivuzumwami, Hrsg. *Wo ist Gott? Gottesräume - Lebensräume*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hilberath, Bernt Jochen. 1994. *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?* *ThQ*, 174:45-65.
- Iwand, Hans Joachim. 1955. *Die Gegenwart des Kommenden: eine Auslegung von Lukas 12*. 2. Aufl. Siegen.
- Jammer, Max. 1953. *Das Problem des Raumes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Janowski, Bernd. 1993. *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1, *Gottes Gegenwart in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Johnson, Elizabeth A. 1992. *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Jüngel, Eberhard. 1965. *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen: Mohr.
- Kehl, Medard. 1992. *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter.
- Koschorke, Klaus, Hrsg. 2004. *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*. Festakt zur Feier des 75. Geburtstages von Wolfhart Pannenberg durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität. München: Utz.
- LaCugna, Catherine Mowry. 1991. *God for us. The Trinity and Christian life*. San Francisco: Harper.
- Meeks, M. Douglas. 1989. *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen. 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- . 1991a. »Ich glaube an Gott den Vater«.
- Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott*. In: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 25-45. München: Kaiser.
- . 1991b. »Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes«. *Zur trinitarischen Pneumatologie*. In: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 90-105. München: Kaiser.
- . 1997. *Die Quelle des Lebens: der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. München: Kaiser.

- Nitsche, Bernhard. 1999. Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche In: Bernd Jochen Hilberath und Franz Xaver, Hrsg. *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 81-114. Freiburg im Breisgau, Dunaj: Herder.
- Osthathios, Geevarghese Mar. 1979. *Theology of a classless Society*. London: Kennikat Press.
- Pannenberg, Wolfgang. 2004. Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre. In: Ingolf Dalferth, Hrsg. *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Siebeck.
- . 1988. *Systematische Theologie*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rahner, Karl. Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: *Mysterium salutis*, Bd. 2, 317-401. Einsiedeln: Benziger Verlag.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. 3. Aufl. Heidelberg: Lambert.
- Schmaus, Michael. 1927. *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*. Münster: Aschendorff.
- Sorč, Ciril. 1998. Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen. *EvTh* 58:100-118.
- . 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: Lit.
- Thompson, Thomas R. 1996. *Imitatio Trinitatis. The Trinity as Social Model in the Theologies of Jürgen Moltmann and Leonardo Boff*. ThD Diss. Princeton.
- Volf, Miroslav. 1996. *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- . 1998. The Trinity is our Social Program. *The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement*. *Modern Theology* 14, 3:403-423.
- Weber, Otto. 1962. *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 2. Neukirchen.
- Wilson-Kastner, Patricia. 1983. *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bogoslovni vestnik* 70 (2010), Nr. 2, 167-184.