

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

Jürgen Moltmann

IN DER GESCHICHTE
DES DREIEINIGEN
GOTTES

Beiträge zur
trinitarischen Theologie

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1991
Copyright © 1991 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Buch- und Offsetdruckerei Sommer, Feuchtwangen
Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-01928-4

www.gtvh.de

*Meinem väterlichen Freunde
Dumitru Staniloae,
der mich zum trinitarischen Denken
ermutigte und anregte*

Inhalt

<i>Vorwort</i>	9
<i>Einführung: Einige Fragen der Trinitätslehre heute</i>	11

I. ZUR GESCHICHTE DER TRINITÄT

1. »Ich glaube an Gott den Vater«. <i>Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott?</i>	25
Zuerst veröffentlicht in: <i>Evangelische Theologie</i> 43, 1983, 397–415.	
2. <i>Der mütterliche Vater und die Macht seines Erbarmens</i>	45
Zuerst veröffentlicht in: <i>Concilium</i> 17, 1981, 209–213.	
3. <i>Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes</i>	54
Zuerst veröffentlicht in: <i>Bildung – Glaube – Aufklärung</i> . Festschrift für Karl-Ernst Nipkow, Gütersloh 1989, 270–275.	
4. »Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn«. <i>Die brüderliche Rede von Christus</i>	59
Unveröffentlicht.	
5. <i>Gerechtigkeit für Opfer und Täter</i>	74
Unveröffentlicht.	
6. »Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes«. <i>Zur trinitarischen Pneumatologie</i>	90
Zuerst veröffentlicht in: <i>Credo in Spiritum Sanctum</i> , Libreria Editrice Vaticana Rom 1984, 921–937; <i>Theologische Literaturzeitung</i> 107, 1982, 705–715.	
7. »Komm Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung«	106
Zuerst veröffentlicht in: <i>The Ecumenical Review</i> 42, 1990, 98–107.	
8. <i>Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes</i>	117
Zuerst veröffentlicht in: W. Breuning (Hg.), <i>Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Quaestiones Disputatae</i> 101, Freiburg 1984, 97–113.	

II. ZUR TRINITARISCHEN GESCHICHTSAUFFASSUNG

1. *Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin* 131
Zuerst veröffentlicht in: Münchner Theologische Zeitschrift 33, 1982, 241–260.

2. *Christsein, Menschsein und das Reich Gottes.*
Ein Gespräch mit Karl Rahner 156
Zuerst veröffentlicht in: Stimmen der Zeit, 9, 1985, 619–631.

Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes 169
 1. Karl Rahner
 2. Jürgen Moltmann

3. *Schöpfung, Bund und Herrlichkeit.*
Zum Gespräch über Karl Barths Schöpfungslehre 173
Zuerst veröffentlicht in: Zeitschrift für Dialektische Theologie 3, 1987, 191–214;
Evangelische Theologie 48, 1988, 108–127.

4. *»Wo Hoffnung ist, ist Religion« (Ernst Bloch).*
Philosophie und Theologie der Hoffnung 194
Unveröffentlicht.

5. *»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße . . . ?«*
Zur Erinnerung an Giordano Bruno 209
Zuerst veröffentlicht in: H. Häring/K.-J. Kuschel (Hg.), Gegenentwürfe.
24 Lebensläufe für eine andere Theologie. Festschrift für Hans Küng,
München 1988, 157–168.

III. MEIN THEOLOGISCHER WEG 221

Zuerst veröffentlicht in J. B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie,
Graz/Wien/Köln 1985, 235–257.

Bibelstellenregister 241

Namenregister 245

Vorwort

Die hier vorliegenden Aufsätze sind in den zehn Jahren nach der Veröffentlichung meines Buches »Trinität und Reich Gottes« (1980) entstanden. Ich habe in ihnen versucht, die dort entwickelte »soziale Trinitätslehre« im Blick auf die Geschichte des Heils und die menschliche Gotteserfahrung auszulegen. Es ging mir zugleich darum, die Trinität im Blick auf die Zukunft der Geschichte und die menschliche Gotteserwartung zu erkennen. Diese Aufsätze sind darum unter zwei Gesichtspunkten zusammengestellt worden: In der *Geschichte der Trinität* versuche ich zu verstehen, was es heißt: Ich glaube an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, den dreieinigen Gott. In der *trinitarischen Geschichtsauffassung* versuche ich dann, die göttliche Dynamik der Geschichte zu erfassen. Im Teil I handelt es sich um Beiträge zur Sache, im Teil II um theologische Diskussionen mit Theologen und Philosophen, die mir wichtig geworden sind. Theologie ist dialogisch. In Dialogen kann man die eigene Position klären und profilieren. Weil man auch mit Menschen, die nicht mehr antworten können, in einem Dialog steht, und weil sich jede Gegenwart mit den ihr vorangegangenen Gegenwarten auseinandersetzen muß, habe ich mir die Freiheit genommen, diese theologischen Auseinandersetzungen »Gespräche« zu nennen. Teil III bringt eine kleine autobiographische Wegbeschreibung, zu der ich 1985 aufgefordert wurde. Es ist ein Versuch der Rechenschaft über Vergangenheit und Zukunft und der Kontinuität meiner Theologie in den so verschiedenen Herausforderungen der Zeit.

Ich habe einige dieser Aufsätze durchgearbeitet und verbessert, so daß sie nicht mehr wörtlich mit der Erstveröffentlichung identisch sind. Das gilt vor allem für I,2 und II,1.

Für das Lesen der Korrekturen danke ich herzlich Carmen Krieg, Thomas Kucharz und Claudia Rehberger.

Tübingen, 30. August 1990

Jürgen Moltmann

Einführung: Einige Fragen der Trinitätslehre heute

Die Trinitätslehre ist in den letzten zehn Jahren wichtig geworden, weil durch sie *das unterscheidend Christliche* formuliert wird. Es dient dem Dialog mit anderen Religionen nicht, wenn Christen das besondere Christliche relativieren und zugunsten eines allgemeinen Pluralismus preisgeben.¹ Wer sollte an einem Dialog mit christlichen Theologen interessiert sein, die das Christliche nicht mehr eindeutig vertreten wollen? Im theologischen Dialog mit Juden und Muslimen werden Christen die Trinitätslehre neu verstehen und neu auslegen, weil man in neuen Beziehungen auch sich selbst neu verstehen lernt, aber sie werden sie nicht relativieren oder preisgeben.² Im ernsthaften Dialog muß jede Seite Profil zeigen. Wer seine eigene Position zugunsten einer vermeintlich höheren Wahrheit aufgibt, ist weder dialogfähig noch dialogwürdig. Versuche, durch Preisgabe der Gottessohnschaft Jesu und der Trinitätslehre einen allgemein konsensfähigen Monotheismus des »*deus semper major*« zu erreichen, scheitern an den Eigenarten und an den Differenzen des Judentums, des Christentums und des Islams.

In der Trinitätslehre wurden in den letzten Jahren für mich folgende Fragen wichtig: 1. der Begriff der trinitarischen Gemeinschaft, 2. die Frage nach den männlichen und den weiblichen Metaphern, 3. die weitere Ausarbeitung der trinitarischen Kreuzestheologie und 4. die Perspektiven einer trinitarischen Geschichtsauffassung.

1. Soziale Trinitätslehre

In den Beiträgen zur Trinitätslehre hat in den letzten zehn Jahren nach meinem Eindruck der Gedanke einer »sozialen Trinitätslehre« an Boden gewonnen. »Die psychologische Trinitätslehre«, wie Michael Schmaus Augustins Trinitätslehre bezeichnete, ist in den Hintergrund getreten. Die Trinitätslehren der transzendentalen Subjektivität Gottes, die Karl Barth und Karl Rahner vertraten, werden von vielen als ungenügend empfunden, ohne daß ihr Wert bestritten wird. Es setzt sich die Vorstellung durch, daß der drei-einige Gott eine einzigartige *Gemeinschaft* ist, die durch die drei göttli-

1 So J. Hick/P. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness*, London 1987. Dazu J. Moltmann, Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen? in: *EvTh* 49, 1989, 528–536.

2 P. Lapidel/J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre*. Ein Gespräch, München 1982².

chen Personen selbst gebildet wird. Die Einheit des dreieinigen Gottes wird nicht mehr in der homogenen göttlichen Substanz und auch nicht mehr in dem identischen göttlichen Subjekt, sondern in der ewigen *Perichoresis* von Vater, Sohn und Geist gesehen. Diese Einsicht hat weitreichende Konsequenzen für die Hermeneutik der Geschichte des Heils und der menschlichen Gottese Erfahrungen, für die Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Menschen und die Vorstellung von der gottentsprechenden Schöpfung, für die Lehre von der Einheit und der Gestalt der Kirche als der »Ikone der Trinität« und nicht zuletzt für die eschatologische Erwartung einer neuen, ewigen Schöpfungsgemeinschaft. Die monarchischen, hierarchischen und patriarchalischen Legitimationen im Gottesbegriff werden damit obsolet. »Gemeinschaft« ist das Wesen und die Absicht des dreieinigen Gottes. Zum Glück ist dieser Gedanke nicht neu. Er hat eine Vorgeschichte in der katholischen Theologie, auch wenn er zur römischen Hierarchie nicht gut paßt. *Michael Schmaus* verstand die Lehre von der Dreieinigkeit als »vollendete Gemeinschaftslehre«. ³ Nach *M. J. Scheeben* ⁴ »bilden die göttlichen Personen diese durchaus einzige und erhabene Gesellschaft, eine Gesellschaft, deren Glieder in der vollkommensten Weise gleichartig, verwandt und verbunden sind, und welche deshalb das unerreichbare, ewige und wesentliche Ideal aller Gesellschaft ist«. *Wigand Siebel*, *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986, ist dieser Tradition weiter nachgegangen. ⁵ Auch die orthodoxe Theologie hat keine Probleme, die Einheit des drei-einigen Gottes als »Gemeinschaft« zu verstehen. Schon die großen Kapadozier haben sie so verstanden. Die freundlichen und zustimmenden Rezensionen meines Buches durch den griechisch-orthodoxen Theologen *Christos Yannaras* ⁶ und den rumänisch-orthodoxen Theologen *Dumitru Staniloae* ⁷ weisen auf eine neue Konvergenz ostkirchlicher und westkirchlicher Trinitätslehren hin, die sich als noch fruchtbarer erweisen könnte als die Wiederaufnahme der Diskussion um das »filioque«. Die anglikanische Theologie hat den Gedanken der trinitarischen Gemeinschaft Gottes immer wieder reflektiert. Das zeigen der schöne Aufsatz von *St. H. Ford*, *Perichoresis and Interpretation: Samuel Taylor Coleridge's Trinitarian Conception of Unity*, *Theology*, Vol. LXXXIX Jan. 1986, Nr. 727, 20–23, und die neuen

3 *M. Schmaus*, *Katholische Dogmatik I*, München 1960⁶, 491.

4 *M. J. Scheeben*, *Handbuch der katholischen Dogmatik I*, Freiburg 1873, 884.

5 Seine Arbeit zeichnet sich dadurch als »katholisch« aus, daß er zwar von evangelischen Autoren übernimmt, aber nur katholische zitiert.

6 *Chr. Yannaras* in: *Gregorios o Palamas*, 65, Thessaloniki 1982, 687, 51–61. Die neueste orthodoxe Trinitätslehre bietet *B. Bobrinskoy*, *Le Mystère de la Trinité*. *Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986.

7 *D. Staniloae* in: *Orthodoxia*, XXXIII, Nr. 4, 1981, 629–631. Vgl. auch *J. Moltmann*, *The Unity of the Triune God*, mit Antworten von *J. B. Cobb*, *S. B. Thistlewaite* und *J. Meyendorff* in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28, 1984, 3.

Studien des *British Council of Churches: The Forgotten Trinity*, 1. The Report of the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today, 2. A Study Guide on Issues Contained in the Report of the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today, London 1989. Eine vorzügliche Zusammenfassung bietet *J. O'Donnell*, sj., *The Trinity as Divine Community*, *Gregorianum* 69, 1, 1988, 5–34; *C. M. LaCugna*/*J. O'Donnell*, *Returning from 'The Far Country': Theses for a Contemporary Trinitarian Theology*, *Scottish Journal of Theology* 41, 1988, 191–215. Der dreieinige Gott ist Gemeinschaft, lädt in seine Gemeinschaft ein und macht sich zum Urbild für eine gerechte und lebensfähige Gemeinschaft in der Welt der Natur und der Menschen.⁸ Nach dieser Vorstellung ist es die »Gemeinschaft des Heiligen Geistes«, welche die Einheit der Kirche verbürgt, nicht der monarchische Zentralismus. »Die Kirche ist das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk«, sagte Cyprian.⁹ Es war *Leonardo Boff*, der in den Basisgemeinden Lateinamerikas diese Gemeinschaftsgestalt des dreieinigen Gottes wiederentdeckte und zur Grundlage zuerst seiner Ekklesiologie, dann auch seiner Gotteslehre machte. In: *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 1980, 41ff, stellt er die Gemeinschaftsgestalt der Kirche nach Joh 17,21ff der Hierarchiegestalt der Kirche gegenüber. Dies brachte ihm ein Lehrzuchtverfahren bei der Glaubenskongregation in Rom und als Strafe ein ominöses »Bußschweigen« ein. Sein Buch »Der dreieinige Gott« (1986), Düsseldorf 1987, wurde heftig kritisiert, weil er sich meine These »Die Dreieinigkeit ist unser wahres Sozialprogramm« zu eigen gemacht hatte und seinen Vorschlag für eine »kommunitäre Kirche« mit der sozialen Trinitätslehre begründete. Ich halte die ekklesiologischen und die trinitarischen Thesen von Leonardo Boff für ökumenisch und im besten Sinne katholisch. »Gefährlich« können sie nur im Blick auf ein autoritäres religiöses System genannt werden, in welchem das Volk abhängig gemacht und unmündig gehalten wird. Durch die soziale Trinitätslehre gewinnt die lateinamerikanische Befreiungstheologie theologische Tiefe und praktische Zielhorizonte für Kirche und Gesellschaft. Es wird eine menschliche Gemeinschaft sichtbar, in der Personalität, Sozialität und Naturalität ausgeglichen sind und Menschen untereinander und mit der Natur der Erde überlebensfähig werden.

8 *B. J. Hilberath*, *Der Dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, Mainz 1990.

9 *J. Moltmann*, *Sulla Trinità*, M. D'Auria Editore, Napoli 1982; *Br. Forte*, *La chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984.

2. Die Geschlechterrollen in der Trinität

Durch die feministische Theologie ist die Frage nach den männlichen und weiblichen Metaphern für die Gottheit und besonders für die Personen der Trinität eindringlich gestellt worden. Weil Gottesbilder als Bilder für »das, was uns unbedingt angeht« (P. Tillich) immer eine legitimierende Rückwirkung auf menschliche Verhältnisse haben, ist die Kritik an patriarchalischen und androzentrischen Gottesbildern durch jahrhundertlang zurückgesetzte, erniedrigte und vereinnahmte Frauen, die sich heute ihrer eigenen Würde bewußt werden, selbstverständlich und nicht weiter zu diskutieren.

In der ersten Welle feministischer Religionskritik wurden die Bilder von »Gottvater« und »Herrgott« als männliche Herrschaftsprojektionen kritisiert und verworfen. *Mary Daly* versuchte, die Gottheit »beyond God the Father« mit neutralen ontologischen Begriffen zu erfassen, die sie von Paul Tillich übernommen hatte.¹⁰ Auch im Blick auf die ökologische Krise, die die menschliche, d. h. männlich dominante Kultur an der Natur der Erde ange richtet hat, sind diese ontologischen Begriffe des »höchsten Seins«, der »Tiefe des Seins« und des »Seins über dem Sein« hilfreich, weil sie nicht so anthropozentrisch sind wie die rein personalen Gottesvorstellungen. Um Gott als das Geheimnis von Mensch *und* Natur zu verstehen, reichen personale und geschichtliche Gottesvorstellungen in der Tat nicht aus.

In einer zweiten Welle feministischer Religionskritik wurde dann versucht, die Bilder der Gottheit männlich und weiblich auszubalancieren.¹¹ Dafür bot die exegetische Forschung die weiblichen Vorstellungen für die Gegenwart und das irdische Wirken Gottes an: Zwar wird Jahwe als Herr und König, als Retter und Richter vorgestellt, aber seine Wirksamkeit auf Erden wird nach den israelitischen Gotteserfahrungen vornehmlich in weiblichen Metaphern beschrieben: die *ruach* Jahwe, die *chokma* Jahwe, die *schechina* Jahwe.¹² Nach der kabbalistischen Tradition liegt in der *schechina* »die weibliche Seite der Gottheit«, wie *Geršhom Scholem* nachgewiesen hat.¹³ Nach den frühen christlichen Traditionen in Syrien und in den sog. »gnostischen« Gemeinden birgt der Heilige Geist in seinem Wesen wie in seinem Wirken das

10 *Mary Daly*, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973. Eine beachtenswerte Kritik am trinitarischen Personbegriff, wie er durch Boethius geprägt wurde, bietet *Catherine Keller*, *Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal*, Stuttgart 1989, 214ff.

11 *S. McFague*, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987.

12 *Virginia R. Mollenkott*, *The Divine Feminine, The Biblical Imagery of God as Female*, New York 1984.

13 *G. Scholem*, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973, Kap. IV: *Schechina*; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit, 135–192.

mütterliche Geheimnis Gottes, wie *Elaine Pagels* gezeigt hat.¹⁴ Das apokryphe Hebräerevangelium nennt Jesus den »Sohn des Heiligen Geistes«: »Mein Sohn«, spricht die *ruach* Jahwe, »in allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kommst und ich in dir Ruhe finde«.¹⁵ Die Thomasakten nennen den Heiligen Geist, genauer: die »Heilige Geistin«¹⁶, »die Mutter der Schöpfung« und »unsere mitleidende Mutter«. Die syrischen Kirchenväter nannten den Heiligen Geist »unsere Mutter« aus zwei Gründen: erstens tröstet der Paraklet wie die Mutter Kinder tröstet, zweitens werden die Gläubenden aus dem Heiligen Geist von neuem »geboren«. Also ist der Geist ihre barmherzige Mutter, wie er die wesentliche Mutter des erstgeborenen Sohnes Jesus ist. Durch die 50 Homilien des *Makarios* ging diese Vorstellung vom Mutteramt des Geistes Gottes in die mystische Frömmigkeit sowohl des Ostens wie des Westens ein.

Genügt es aber, die Weiblichkeit des Geistes in die Trinität einzutragen? Bleibt die Weiblichkeit dann nicht immer noch der Vaterschaft und der Sohnschaft in der Gottheit untergeordnet? Wird durch diese weiblichen Metaphern für den Geist die Weiblichkeit nicht in eine männliche Vorstellungswelt nur kooptiert, ohne sie ändern zu können? Und wenn zur väterlichen Ursprungsmacht die mütterliche Ursprungsmacht hinzugefügt wird, wird dann die menschliche Emanzipation zur Autonomie nicht ganz unmöglich gemacht? Wenn Gott »Vater und Mutter« genannt wird (Johannes Paul I.), dann ist die Gottesherrschaft Patriarchat und Matriarchat zugleich. Für menschliche Freiheit bleibt kein Raum.

Der nächste Schritt feministischer Religionskritik war darum, die weibliche Seite in jeder Person der Trinität zu entdecken.¹⁷ Im Blick auf Gott den Vater ergibt sich dieses zwanglos durch die biblische Zusammenstellung von Väterlichkeit und Barmherzigkeit. Der »barmherzige Vater« ist nach dem hebräischen Ausdruck für Erbarmen ein »mütterlicher Vater«.¹⁸ Im Blick auf den Heiligen Geist braucht man nur auf die ursprüngliche *ruach Jahwe* zurückzugehen, um ihre feminine Seite zu entdecken. Wenn das nicaenische Glaubensbekenntnis den Geist »*dominum et vivificantem*« nennt, meint es den »Herrn, der befreit« und die Mutter, »die lebendig macht«. Die wahrhaft überraschenden Entdeckungen aber wurden an der Vorstellung von

14 *Elaine Pagels*, *The Gnostic Gospels*, New York 1981, Kap. III: God the Father/God the Mother, 57–83. Der Ausdruck »gnostisch« dient meistens nur der Häretisierung dieser christlichen Gemeinden durch die patriarchalisch bestimmte römische Kirche. Vgl. auch *H. Köster*, *The Other Gospels*, New York 1982.

15 *E. Hennecke/W. Schneemelcher*, *Neutestamentliche Apokryphen I*, Tübingen 1968, 107.

16 *Erika Godel*, *Die Heilige Geistin*, *Radius* 3/1989.

17 *M. Cl. Bingemer*, *Reflections on the Trinity*, in: *Elsa Tamez* (Hg.), *Through her Eyes*, New York 1986, 56–80.

18 S. u. I,2.

Christus dem »vollkommenen Menschen« gemacht. Nach Gal 3,27–29 haben alle, die auf Christus getauft sind, »Christus angezogen«. ¹⁹ In Christus aber ist »weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, nicht Mann und Frau«. Alle sind eins in Christus und nach der Verheißung Erben des kommenden Reiches Gottes. Warum sagt Paulus, daß der neue Mensch in Christus »nicht Mann *und* Frau« ist? Offenbar soll hier ein geschlechtstranszendentes *tertium genus* der Menschheit entstehen. In Christus wird nicht nur der Sündenfall aufgehoben, sondern auch die kreatürliche Teilung des Menschen, *Adam*, in Mann, *isch*, und Frau, *ischa*, (Gen 2,21ff) überwunden und die vorgeschlechtliche Einheit der Menschen wiederhergestellt. Ist Christus der »neue« (Röm 5,14) oder »letzte Adam« (1Kor 15,45), der transgeschlechtliche Mensch? Entspricht dem der kabbalistische Adam-Kadmon-Mythos? Soll das heißen, daß die Neuschöpfung der Menschen in Christus androgyner Natur ist? Soll durch Christus die Schöpfung selbst korrigiert werden? ²⁰ »Nicht Mann *und* Frau«: das klingt in der Tat nach einer androgynen Interpretation der Taufe. Diese läßt sich in den sog. »gnostischen« Gemeinden seit den Nag-Hamadi-Funden auch nachweisen. Auch das Jesusbild des liberalen Protestantismus hat im 19. Jahrhundert hinter der »Sündlosigkeit« des Erlösers immer auch die harmonische Vereinigung der männlichen und der weiblichen Charaktereigenschaften, also die Einheit *animus* und *anima*, gesehen. ²¹ Kann aber die androgyne Persönlichkeit die Lösung der Geschlechterfrage sein? Ist das nicht eine individualistische Lösung dieser Frage: Jede/r vollkommen in sich selbst, keine/r braucht die anderen? Werden Menschen als Christen durch die *imitatio Christi* wirklich androgyn oder sind nicht Frausein und Mannsein besondere und verschiedene Charismen des Geistes, der unterscheidet und lebendig macht?

Nicht zuletzt hat der trinitarische *Gemeinschaftsgedanke* feministische Theologinnen angezogen ²², denn nicht die geschlechtliche Differenz als solche und auch nicht die Vaterschaft an sich sind die Probleme, an denen feministische Theologie entstanden ist, sondern die Herrschaftsansprüche, die in der patriarchalischen Gesellschaft mit der Vaterschaft verbunden wurden, und der Anspruch, Mannsein sei das wahre Menschsein, der zur androzentrischen Kultur geführt hat. Im trinitarischen Gedanken der wechselseitigen *Perichoresis* der drei göttlichen Personen wird in der Tat herrschaftsfreie Kommunikation ausgedrückt. Die göttlichen Personen sind *miteinander* da und werden »*zugleich* miteinander angebetet und verehrt«, wie das nicaeni-

19 H.-D. Betz, *Galatians*, Philadelphia 1979, 197ff.

20 Zur Kritik daran vgl. J. Mollmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 285ff.

21 So C. Ullmann, *Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung* (1828), Gotha 1863⁷, 52f.

22 Patricia Wilson-Kastner, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia 1983, 121ff.

sche Glaubensbekenntnis sagt. Sie haben alles gemeinsam, abgesehen von ihren personalen Eigenarten. Die göttlichen Personen sind *füreinander* da: der Vater für den Sohn, der Sohn für den Vater, der Geist für den Vater und den Sohn. Sie vollziehen füreinander die vollkommene Stellvertretung. Sie sind damit endlich auch *ineinander* da: »Propter hanc unitatem Pater totus est in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio«, sagt das Konzil von Florenz.²³ Sie durchdringen sich gegenseitig so sehr, daß sie ineinander existieren und einander wechselseitig einwohnen. »Ich bin in dem Vater, der Vater ist in mir«, sagt der johanneische Jesus (Joh 14,10). Die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist damit die *Matrix* und der *Lebensraum* für die freie Gemeinschaft von Männern und Frauen ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung in gegenseitiger Achtung und wechselseitiger Anerkennung. Sie ist *Matrix* und *Lebensraum* für die Schöpfungsgemeinschaft aller Lebewesen und Dinge, denn der erkennbare Sinn im Aufbau der Materie- und Lebensstrukturen heißt »Gemeinschaft«. Die feministische Theologie hat den Begriff »mutuality« zu einem ihrer Grundbegriffe gemacht.²⁴ Er ist in der trinitarischen *Perichoresis* gut wiederzuerkennen und gewinnt in ihr eine reichere Bedeutung als in der Ich-Du-Philosophie von *Martin Buber*, aus der er genommen wurde. Der Urbildcharakter in der Trinität liegt nach Joh 17,21f weder in der väterlichen Monarchie noch im Matriarchat des Geistes, er liegt überhaupt nicht in einzelnen Personen, sondern in den Gemeinschaftsbeziehungen der Personen. Die trinitarische Relationenebene, auf der die ewige *Perichoresis* erkennbar wird, ist das analogiebildende Moment Gottes.

3. Zur trinitarischen Kreuzestheologie

In meinem Buch »Der gekreuzigte Gott« (1972) war ich auf die Spur einer trinitarischen Kreuzestheologie gekommen, indem ich die soteriologische Frage: »Was bedeuten das Leiden und Sterben Christi für uns?« zur theologischen Frage umkehrte: »Was bedeuten das Leiden und Sterben Christi für Gott?« Meine Antwort war: der Schmerz des Vaters über den Tod des Sohnes. Wenn Gott »in Christus war«, wie Paulus 2Kor 5,19 sagt, wenn der Vater »in dem Sohn« und der Sohn »in dem Vater« ist, wie das Johannesevangelium betont (14,10ff), dann wird durch die Kreuzigung Jesu, des Sohnes Gottes, auch der Vater Jesu Christi in Mitleidenschaft gezogen. Er ist mit-

²³ Konzil von Florenz 1442, Denz 704.

²⁴ *Carter Heyward*, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Washington 1982. Für weitere Literatur zur Sache vgl. *Mary Grey*, *The Core of our Desire. Re-imagining the Trinity*, in: *Theology* XCIII, No. 755, 1990, 363–373.

nichten »der Leidverursacher«²⁵, sondern *der Mitleidende*. Es ist *eine* göttliche Passion, die zum Schmerz des Vaters, zum Sterben des Sohnes und zum Seufzen des Geistes führt: die Passion der Liebe zu den verlorenen Geschöpfen. Ich habe darum an die Stelle des metaphysischen Axioms von der wesentlichen *Apathie* der göttlichen Natur die wesentliche *Passion* der ewigen Liebe Gottes gesetzt (Trinität und Reich Gottes, 1980). *Paul Fiddes* hat das aufgenommen und von »The Creative Suffering of God« gesprochen.²⁶ Diese Vorstellung stimmt überein mit der Rede von der wesentlichen *Barmherzigkeit* Gottes. Die Lehre von der wesentlichen *Apathie* der göttlichen Natur scheint jetzt endlich aus der christlichen Gotteslehre zu verschwinden. Damit wird es möglich, das Kreuz auf Golgatha im Herzen des dreieinigen Gottes zu sehen, um die Offenbarung Gottes im Gekreuzigten wahrzunehmen.

Das mittelalterliche, westkirchliche Trinitätsbild vom »Gnadenstuhl« zeigt bildlich, worum es geht. Zwar sollte ursprünglich die Annahme des Sühneopfertodes des Sohnes durch Gott den Vater dargestellt werden, wie es im Meßopfer zelebriert wird. Die Maler haben aber oft den Todesschmerz des Sohnes am Kreuz auf dem Angesicht des Vaters widergespiegelt.²⁷ Man kann die Gnadenstuhlbilder darum auch umgekehrt als Hingabe des Vaters durch den Sohn im Geist lesen.

Gewisse Schwierigkeiten gibt das Schweigen über den Heiligen Geist der trinitarischen Deutung des Kreuzesgeschehens auf. *Lyle Dabney* ist der *pneumatologia crucis* in seiner Tübinger Dissertation nachgegangen.²⁸ Er fand die Gegenwart des Geistes im Abba-Gebet Jesu in Gethsemane und im Eintreten des Geistes »mit unaussprechlichem Seufzen« für den in Gottverlassenheit sterbenden Christus.²⁹ »Der Geist ist die Gegenwart Gottes in der Abwesenheit des Vaters«, lautet seine These.

Ein anderes Problemfeld öffnet sich im Blick auf die »Theologie der Sühne«. Ich selbst habe in meinen Arbeiten zur trinitarischen Kreuzestheologie stets die *Solidaritätschristologie* betont, um in der Solidarität Christi mit den Opfern von Unrecht und Gewalttat auf die Solidarität Gottes mit ihnen hinzuweisen. Das hatte auch kontextuelle Gründe: Die im Schatten des Unrechtes der Täter existieren müssen, können den Opfern und denen, die mit der Erinnerung an deren Leiden existieren müssen, nicht gut »Versöhnung« an-

25 *Dorothee Sölle*, Leiden, Stuttgart 1973, 38, der *H. Vorgrimler*, Theologische Gotteslehre, Düsseldorf 1985, 168, folgt.

26 *P. S. Fiddes*, The Creative Suffering of God, Oxford 1988. Vgl. auch *W. McWilliams*, The Passion of God. Divine Suffering in Contemporary Theologie, Macon GA 1985.

27 *F. Buchheim*, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984.

28 *L. Dabney*, Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes, theol. Diss. Tübingen 1989.

29 So auch *M. Luther*, WA V, 58,18.

bieten. Sie können nicht einmal um Versöhnung bitten, ohne sich zuvor vor den Opfern verneigt zu haben. Wenn es Versöhnung für Täter gibt, kann sie nur von den Opfern herkommen. Darum war meine Christologie bewußt und unbewußt opferorientiert: Der Du trägst das Leid der Welt . . . Es ist aber richtig, daß aus einer solchen Solidaritätschristologie für die Opfer auch eine *Sühnechristologie* für die Täter hervorgehen muß: »Der Du trägst die Sünd' der Welt . . .« Ich habe das immer angedeutet, aber nicht selbst ausgeführt.

Aus dem Bereich der theo-poetischen und theo-dramatischen Theologie *Hans Urs von Balthasars*³⁰ hat der katholische Theologe *Norbert Hoffmann*, ssc, dieses Thema in zwei wichtigen Veröffentlichungen bearbeitet: *Sühne – zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981, und: *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982. Zwar stellt er die Sühnechristologie gegen die Solidaritätschristologie Karl Rahners, was nicht nötig ist, es ist ihm aber gelungen, den Sühnetod Christi als die trinitarische Offenbarung des sühnenden Gottes darzustellen und im »Christus für uns gestorben« das ewige »Gott ist für uns« zu entdecken. »Erst mit der Trinitätslehre erfährt die geschichtliche Wahrheit vom Kreuz ihre theologische Ausleuchtung« (*Kreuz und Trinität*, 52). Ich vermag zwar nicht allen spekulativen Gedankengängen des Autors zu folgen. Seine Sühnetheologie hat mich aber ange-regt, aus der Solidaritätschristologie eine Sühnechristologie zu entwickeln (I,5) und die reformatorische Rechtfertigungslehre aus ihrer einseitigen Täterorientierung zu befreien und auf Opfer und Täter hin auszulegen: Gottes Gerechtigkeit ist Recht-schaffende und zurechtbringende Gerechtigkeit.

4. Zur trinitarischen Geschichtsauffassung

Trinitarisches Denken scheint sich in ewigen Kreisläufen zu bewegen und wie die liturgischen Doxologien Wiederholungen zu lieben. Geschichtliches Denken ist seit der Neuzeit linear auf den Fortschritt von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft eingeschworen. Die Vermittlungen beider stammt aus der Umkehrung der heilsgeschichtlichen Trinität in eine trinitarische Auffassung der Heilsgeschichte, wie sie schon im frühen Mittelalter vollzogen wurde. Das berühmte und zugleich umstrittene Vorbild ist *Joa-chim von Fiore* (II,1). Von einer »Auflösung« der Trinität in die eschatologisch bestimmte Heilsgeschichte kann bei ihm keine Rede sein, wohl aber von einer geschichtlichen Dynamik, die die menschliche Geschichte mit der ewigen Geschichte Gottes eschatologisch zu vereinigen sucht. Meine Diskus-

30 *H. Urs von Balthasar*, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* 3,2, Zürich 1969, 133–326. Vgl. auch *J. O'Donnell*, *The Mystery of the Triune God*, London 1988, 57ff.

sionen im Teil II mit Thomas von Aquin, Karl Rahner, Karl Barth und Ernst Bloch drehen sich immer wieder um diesen Punkt: Erschließt die geschichtliche Erkenntnis des dreieinigen Gottes die Wirklichkeit als Geschichte mit eschatologischem Ziel, dann ist es sinnvoll, eine Bewegung von der anfänglichen Schöpfung durch die geschichtliche Versöhnung zur eschatologischen Vollendung anzunehmen. Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft sind dann nicht drei andauernde Entfaltungen der überzeitlichen Ewigkeit, sondern sind auf eine Zukunft angelegt, in der diese Zeit vollendet und beendet wird. Das Reich der Natur, das Reich der Gnade und das Reich der Herrlichkeit sind nicht drei Aspekte des einen Reiches Gottes, sondern drei Stadien auf dem Weg seiner Vollendung. Darum genügt die Zwei-Stufen-Theologie von Natur und Gnade oder von Schöpfung und Bund nicht. Es geht weiter zur Neuschöpfung aller Dinge in Herrlichkeit.

Der italienische Theologe *Bruno Forte* hat in der Tradition des süditalienischen Geschichtsdenkens von Joachim von Fiore, Giordano Bruno, Giambattista Vico und Benedetto Croce seine Trinitätslehre »Trinität als Geschichte – Der lebendige Gott – Gott der Lebenden«, deutsch Mainz 1989, genannt. Er folgt der Trinität als Geschichte, indem er eine trinitarische Geschichtsauffassung entwickelt, die auf die »trinitarische Heimat« (1Kor 15,28) verweist. Ich weiß mich seinem Denken sehr nahe, auch wenn ich die Auseinandersetzung mit säkularen Geschichtsauffassungen und die bestimmte Negation des Negativen in der realen Geschichte bei ihm vermissen.

Die amerikanischen und englischen Prozeßtheologen bemühen sich schon seit geraumer Zeit, ihr Prozeßdenken mit dem trinitarischen Denken zu vermitteln. Wird der dreieinige Gott der »beziehungsreiche Gott« genannt, dann ergibt sich eine gewisse Konvergenz mit dem Gottesbegriff der »Divine Relativity« von *Charles Hartshorne*. *Norman Pittinger*, *The Divine Triunity*, Philadelphia 1977, bemühte sich um eine prozeßphilosophische Neufassung der traditionellen Trinitätslehre. Aus der Schule von *Schubert Ogden* und *John Cobb* liegen eine Reihe von Aufsätzen zur Sache vor.³¹ Der Graben zwischen einer bewußt »natürlichen« Prozeßtheologie zu einer traditionell in der Offenbarung gegründeten Trinitätslehre ist freilich noch tief. Breit ist auch der Graben zwischen einer eschatologisch erschlossenen Geschichtsauffassung und einer Geschichtsauffassung, die vom Verständnis der Natur als Prozeß herkommt. Um so wichtiger sind die Vermittlungen, wenn sie der Spaltung der Wirklichkeit in menschliche Geschichte und nichtmenschliche Natur widerstehen, denn aus dieser Spaltung ist die ökologische Krise der Natur und mit ihr die apokalyptische Gefährdung der menschlichen Geschichte entstanden.

31 Z. B. *M. H. Suchoki*, *The Diversity of God*, in: *The Drew Gateway*, Spring 1990, 59–70.

W. Pannenberg, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 283ff, hat seine Trinitätslehre aus dem Gedanken der »wechselseitigen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist als konkreter Gestalt der trinitarischen Relationen« (335ff) entwickelt. Daraus ergibt sich der Gedanke, daß die göttlichen Personen sich nicht nur wechselseitig ihre Personalität, sondern auch die Gottheit konstituieren (347ff). Weil Pannenberg an der »Monarchie des Vaters« festhält, verzichtet er auf den Gemeinschaftsgedanken der göttlichen Perichoresis und nimmt die Monarchie stattdessen in die innertrinitarischen Beziehungen hinein. Es ist mir nicht ganz klar, warum er am monarchischen Gedanken festhalten muß.

I. ZUR GESCHICHTE DER TRINITÄT