

Im Ursprung ist Beziehung

Die Relevanz des christlichen Gottesbildes für das Leben der Menschen heute

Bernd Jochen Hilberath, Tübingen

Daß das christliche Gottesbild für die Menschen von heute – wie zu jeder Zeit – Bedeutung hat, gilt einem Christen als Selbstverständlichkeit. Wenn ich dennoch die Relevanz für das Leben heute im Untertitel meines Vortrags eigens betonen muß, dann deshalb, weil in der Öffentlichkeit, auf dem Markt der Meinungen, diese Selbstverständlichkeit verloren gegangen ist. Das überlieferte christliche Gottesbild hat für viele abgewirtschaftet: Es wird aufgearbeitet auf der Couch (vgl. Tilman Mosers „Gottesvergiftung“), es wird entlarvt als Verstärker der schwarzen Pädagogik (Wilhelm Busch: „Also kommt von hinterwärts die Gottesfurcht ins Kinderherz“), es wird angeprangert als ideologischer Überbau gesellschaftlicher Verhältnisse (der Aufstand richtet sich gegen den Gott der Reichen oder den Gott der Männer). Weil das alte Bild des Christengottes seinen Glanz verloren hat, sind andere Gottesbilder attraktiv, zumal dann der Reiz des Neuen noch hinzukommt. Deshalb also ist das christliche Gottesbild in seiner Relevanz für den Lebensvollzug der Menschen heute erklärungsbedürftig, auch wenn eine interreligiöse Tagung wie diese in einem christlichen Hause stattfindet.

Eines hat diese neue Situation gebracht: Wenn wir uns im folgenden Gedanken über die Relevanz des christlichen Gottesbildes machen, so schließen wir nicht aus, sondern sogar ein, daß auch den Gottesbildern anderer Religionen Relevanz zukommt. Es geht also nicht um die exklusive Bedeutung des christlichen Gottesbildes. Auf der anderen Seite ist es die Pflicht der Christen, die Relevanz ihres Gottesbildes im interreligiösen Dialog deutlich zu machen. Völlig unbefriedigend für die am Gespräch Beteiligten ist die Auskunft „Wir glauben doch alle an denselben Gott!“ Wird in diese Kommunikation das Spezifikum des eigenen Gottesbildes eingebracht, so heißt das ja nicht, daß dadurch automatisch alle anderen Gottesbilder abgewertet würden. Daß das christliche Gottesbild freilich in dieses Gespräch der Religionen etwas Eigenes einbringen kann, dem durchaus unter unseren heutigen gesellschaftlichen Bedingungen Relevanz zukommt, davon bin ich allerdings überzeugt, und dies möchte ich im folgenden kurz skizzieren.

1. Zwischen Bilderverbot und Ebenbild – eine Mahnung

„Die Dreifaltigkeit ist unser wahres Gesellschaftsprogramm.“ So lautet eine markante These von Leonardo Boff (*Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, S.29). Ihm zufolge sollen sich die gegenwärtigen gesellschaftlichen und auch die innerkirchlichen Verhältnisse am Vorbild der innergöttlichen Verhältnisse orientieren. Konkret geht es um folgendes: Das christliche Bild von Gott stellt uns eine Gemeinschaft vor Augen, die eine lebendige Einheit von unterschieden, aber prinzipiell gleichberechtigten „Personen“ ist. So erscheint „die Dreifaltigkeit als das Modell eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens..., das gerecht ist, Gleichheit verwirklicht und die Unterschiede achtet“ (ebd., S.24).

Was hier im großen gesellschaftlichen Maßstab an Relevanz aufscheint, wurde schon früh in der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte in kleinerem Maßstab nach dem Modell der Familie formuliert. Die Rede von Vater und Sohn legt dies nahe. Allerdings machte es Probleme, die Position des Heiligen Geistes zu bestimmen: Als der, der vom Vater und vom Sohn ausgeht bzw. vom Vater her durch den Sohn gesendet wird, ist er „der Dritte“ in der Rangfolge und „im Bunde“. Er kann aber auch als das Weibliche und Mütterliche in Gott erscheinen, weil der Sohn vom Vater und vom Geist gesandt ist. Während dieses etwa in der Liturgie und Katechese der syrischen Kirche lebendig war, begegnet es uns in der lateinischen Tradition des Westens kaum: Hier wird die Gleichheit der Personen betont, die in der heilsgeschichtlichen Erfahrung sichtbaren Unterschiede treten zugunsten der Betonung der Einheit zurück, erst recht verschwinden weithin die weiblichen und mütterlichen Züge im Gottesbild, auch im Bild des Heiligen Geistes.

Nun macht das ja auch Probleme, wenn Gott so menschlich bezeichnet und in der Ikonographie in menschlichen Gestalten gezeichnet wird (eben als drei Männer; nur in Urschalling scheint der Heilige Geist als weibliche Gestalt zwischen Vater und Sohn dargestellt zu sein). Sehr schnell sind wir dann mit dem Projektionsverdacht konfrontiert: „Der Mensch erschuf Gott nach seinem Bild und Gleichnis.“ Wir müssen uns selbtkritisch fragen, ob wir nicht unsere Idealbilder von Familie und Gesellschaft einfach hin auf Gott übertragen. Wenn L. Boff schreibt, daß „der Glaube an die Trinität der Personen...auf die große Suche nach Teilhabe, Gleichheit und Gemeinschaft, die das Bewußtsein der Unterdrückten entflammt, [antwortet]“ (ebd.), kann er diesem Verdacht nur dadurch begegnen, daß er zugleich auch die gegenläufige Bewegung feststellt: Es ist eben nicht nur so, daß Menschen sich ihr Gottesbild ausmalen; es ist auch so, daß das überlieferte Gottesbild angesichts der Zeichen der Zeit seine Relevanz erweist, indem es die Phantasie und Tatkraft der Menschen neu herausfordert. Es gibt also eine

Wechselbeziehung zwischen den Erfahrungen, die zuteil werden, und dem Erfahrungshorizont, in welchen sie eintauchen. Deshalb wird es auf die Unterscheidung der Geister ankommen: Überall da, wo die Erfahrung Gottes eher unseren Erwartungshorizont sprengt, indem sie unser Gottesbild erweitert, zurechtrückt oder gar dementiert, kann Anspruch auf Authentizität erhoben und der Verdacht der Projektion zurückgewiesen werden.

Schon Augustinus hat den Vergleich der Dreifaltigkeit mit der Kernfamilie (Vater, Mutter, [ein] Kind) abgelehnt. Seine interessante Begründung: Jeder Mensch ist Ebenbild Gottes, nicht erst die Gemeinschaft von drei. Und obwohl der Kirchenvater auch vom Liebenden, dem Geliebten und der sie verbindenden Liebe in Gott spricht, bevorzugt er für die Annäherung an das Geheimnis der Trinität den Vergleich mit dem geistigen Leben des einzelnen Subjektes. Mit unterschiedlichen Begriffen beschreibt er den Vollzug des menschlichen Geistes als einen dreifältigen, z.B. als Erinnerung, Erkenntnis und Willen. Die Fachtheologie spricht von einer psychologischen Analogie zur Trinität, demgegenüber das zuvor beschriebene Modell eine soziale Analogie darstellt. Augustinus' Konzeption, die das Mittelalter hindurch und darüberhinaus in der Theologie favorisiert wurde, schützt vor der Vermenschlichung Gottes im Sinne einer Dreigötterlehre. Auf der anderen Seite wird ihr vorgeworfen, daß sie die heilsgeschichtliche Erfahrung von Vater, Sohn und Geist, die Erfahrung der Einheit in Gemeinschaft nicht angemessen zum Ausdruck bringen kann. In Schlagworten ausgedrückt: Die Angst vor dem Tritheismus treibt in die Falle des Monosubjektivismus.

Verzichten wir dann nicht besser ganz auf das Malen von Gottesbildern? In den biblischen Religionen ist das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, fest verwurzelt. Ursprünglich sollte wohl verboten werden, sich von Gott ein Standbild zur Verehrung zu machen. Im AT ist das Bilderverbot niemals „als Kunst- oder Vorstellungsverbot verstanden worden, sondern immer als praktische Seite der (theoretischen) Forderung nach Alleinverehrung des Gottes JHWH“ (Ch.Dohmen, Bild usw. II. Biblisch, in: LThK³ II, 441). Es steht also in Wechselbeziehung zur Herausbildung des Monotheismus. Das Verbot wurde in verschiedenen Traditionen und Strömungen auch ausgeweitet und radikalisiert. In jedem Fall wurde als wichtig empfunden, daß wir durch all unser Reden und Bilderentwerfen nicht versuchen, Gott in den Griff zu bekommen und ihn quasi festzuschreiben. Die monotheistischen Religionen haben ein deutliches Gespür für die Transzendenz, die Weltüberlegenheit und Weltunabhängigkeit Gottes entwickelt. Es ist im interreligiösen Dialog zu prüfen, ob sie sich darin unterscheiden, wie sie diese Transzendenz mit der Immanenz, der Erfahrbarkeit Gottes in der Welt, verbinden.

In jüngeren Texten des AT geschieht dies mittels des Gedankens von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Den im einzelnen unterschiedlichen Ausprägungen dieses Gedankens liegt die gemeinsame Überzeugung zugrunde, daß am Menschen wenigstens ein Stück davon abgelesen werden kann, wer Gott für uns ist. Für die Christen findet die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihren deutlichsten Ausdruck in Jesus von Nazaret. Nach dem Johannesevangelium gilt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9).

Gewiß gehört das Schweigen zur Gotteserfahrung, und gewiß steht das Verstummen am Ende des gläubigen Redens von Gott. Da aber Gott nicht in abstrakter Ferne und ganz für sich verehrt werden soll, sondern den Menschen als ihr Heil verkündet werden darf, ist vor dem Schweigen das Reden notwendig. Religionen, die sich auf die Erfahrung der Gegenwart Gottes in Welt und Geschichte beziehen, sehen sich von hierher geradezu herausgefordert, die Gott-Rede zu wagen. Von Gott können wir aber nur reden, indem wir Erfahrungen, Begriffe und Bilder aus unserer Welt auf ihn anwenden. Wenn wir dabei nicht aus dem Blick verlieren, daß dies alles nur unsere zögernden und immer auch unzutreffenden Versuche sind, von Gott wenigstens zu stammeln, ist ein solches Reden in Bildern, in Analogien (d.h. Vergleichen) statthaft.

Dabei ist die angesprochene Wechselbeziehung zwischen Gottes- und Menschenbild wichtig. Nur vom Menschen her können wir ein Bild Gottes entwerfen. Entscheidend ist aber, daß wir als Menschen immer wieder bereit sind, aufgrund unserer Gotteserfahrung sowohl unser Bild vom Menschen wie das von Gott zu korrigieren. Konkret: Wenn wir von Gott als Gemeinschaft reden, so nehmen wir den Gemeinschaftsbegriff zu Hilfe, den wir für menschliche Gemeinschaften verwenden. Die Gotteserfahrung gerade des Christentums andererseits kann uns helfen, von der Gemeinschaft Gottes her menschliche Gemeinschaft neu zu sehen und u.U. sogar unser Bild von Gemeinschaft zu korrigieren.

Im folgenden möchte ich in kurzen Strichen aufzeichnen, welche Bedeutung das Bild des dreieinigen Gottes für unser Bild vom Menschen und unsere menschliche Gemeinschaft hat. Dabei werden die Aussagen über Gott den Vater einen größeren Raum einnehmen. Dafür sind zwei Gründe maßgebend: 1) Was im Zusammenhang mit dem Vater als dem Ursprung der Gottheit über das Wesen Gottes zu sagen ist, gilt auf je eigene Weise vom Sohn und vom Geist. 2) Diese wesentlichen Aussagen sind im interreligiösen Dialog von vorrangiger Bedeutung.

2. Erfahrungen Gottes

2.1 Der Vater: *Im Ursprung ist Beziehung*

Wer Gott Vater nennt, geht davon aus, daß es einen Sohn bzw. Söhne und Töchter gibt. Im Ersten Testament wird häufig das Volk Israel Sohn Gottes genannt. In späteren Traditionen werden auch einzelne Fromme bzw. die Könige als Söhne (und Töchter) Gottes bezeichnet. Die christlichen Gemeinden bekennen sich zu Jesus als dem Christus; sie preisen ihn in Liedern als Sohn Gottes, als den Sohn, dank dessen alle Söhne und Töchter Gottes sind.

Gott Vater zu nennen, heißt ihn Ursprung, Erzeuger nennen: alles kommt von ihm; er ist vor allen seinen Kindern. Damit ist auch ausgesagt, daß Gott von seinem Wesen her in Beziehung ist, ein Verhältnis hat. Die Christen haben dies in ihrer Theologie dezidiert herausstellen müssen: Gott wird nicht zum Vater, er ist es immer schon; weil Gott von Ewigkeit her Vater ist, hat er von Ewigkeit her einen Sohn, der Sohn gehört zur Definition des Wesens Gottes hinzu.

Bleiben wir noch einen Moment beim Vater als dem Ursprung. Der Ursprung prägt, was aus ihm hervorgeht; die Quelle bestimmt die ursprüngliche Qualität des Wassers. Das heißt: Das Bild des Vaters als Ursprung prägt das Bild, das wir von seinen Kindern haben. Da wir nun das Vaterbild unvermeidlicherweise aus unserem Erleben von Vatersein speisen, ergibt sich die bekannte Wechselwirkung: In unser Bild von Gott als Vater fließt die Erfahrung mit menschlichen Vätern ein; das Vatersein Gottes kann aber auch als Vorbild für das Vatersein von Männern geltend gemacht werden. Je nach dem Stand, der Phase der Wechselbeziehung dominieren bestimmte Züge des Vaterbildes: der strenge – der gütige, der gerechte – der barmherzige, der allmächtige – der grenzenlos liebende usw. Alle diese Züge werden auch in der Gotteserfahrung entdeckt, – und das ruft nach der Unterscheidung der Geister. Ich nehme ein konkretes Beispiel: Was Allmacht Gottes heißt, darf nicht an den Allmachtphantasien der Menschen, besonders der Männer abgelesen werden. Ein Gott, der machen kann, was er will, und für die Menschen unberechenbar ist: das war der dominierende Zug im spätmittelalterlichen Gottesbild, unter dem z.B. Martin Luther so sehr gelitten hat. Das Bekenntnis zu Gott, dem Vater, dem allmächtigen, besagt aber, daß Gott in seiner Liebe allmächtig ist, daß er alles vermag, was Liebe vermag, – und das ist mehr sogar, als menschliche Liebe sich zutraut!

Ein Vater, der liebt, gewährt Freiheit, entläßt ins Leben – und begleitet besorgt den Lebensweg seiner Kinder. Unveränderlichkeit Gottes besagt in erster Linie diese Treue Gottes zu sich selbst, und das heißt zu seiner liebenden und sorgenden Hinwendung zu den Geschöpfen.

Das Gesagte läuft nicht auf eine Verniedlichung Gottes hinaus, bedeutet keine Deformation Gottes zum lieben Papa, der „ja alles versteht, über alles hinwegsieht“. Es bedeutet vielmehr eine entschiedene Option für den Gott, der in seiner Liebe konsequent ist und deshalb die Konsequenz der Liebe fordert, besser: sie ermöglicht.

Weil das Vaterbild z.T. sehr belastet ist, weil in diesem Bild Gott zum Verstärker der schwarzen Pädagogik werden konnte, ist es angezeigt, den zentralen Gedanken des liebenden Ursprungs, der sorgenden Treue auch durch das Bild der Mutter zum Ausdruck zu bringen. Wer argumentiert, das sei nicht nötig, weil wir doch wüßten, daß all unsere Bilder, also auch das Vaterbild, begrenzt seien, übersieht, daß wir gerade deshalb nicht nur ein Bild, schon gar nicht ein so belastetes und einseitiges Bild bevorzugen sollten. Daß es auch Mütter gibt, die wenig Ähnlichkeit mit dem Muttersein Gottes erkennen lassen, ist ebenso wahr wie als Einwand unzulässig, weil nach einer alten Lebensweisheit Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebt. Schließlich können wir uns auf die Schrift berufen, die uns Gott auch in mütterlichen Eigenschaften zeigt bzw. in Verhaltensweisen, die wir üblicherweise den Müttern zuschreiben. Ich nenne als einen Text, der uns Gott als Mutter oder – nach anderer Auslegung – zugleich als Vater und Mutter, als Eltern vor Augen stellt: „Ich war da für sie wie die Eltern, die den Säugling an ihre Wangen heben“ (Hos 11,4). Der Text macht uns in seinem zentralen Vers zugleich deutlich, wie sich Strenge und Güte Gottes zueinander verhalten: „Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken und Efraim nicht noch einmal vernichten. *Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch [Mann?], der Heilige in deiner Mitte*“ (11,8f).

Wenn wir das in den unterschiedlichen Bildern, besonders in dem des Vaters und der Mutter Gezeichnete – ohne den Reichtum und Wert der Bilder zu verachten – in den Begriff drängen, so können wir formulieren: Schon die Gottesoffenbarung des Ersten Bundes zeigt uns Gott als einen beziehungs-fähigen und beziehungswilligen Gott: „Ich werde für euch da sein, als der ich für euch da sein werde“ (Ex 3,14). Dabei werden Weltüberlegenheit und In-der-Welt-Sein, Transzendenz und Immanenz, Distanz und Nähe zueinander in Beziehung gesetzt. Gott bleibt der Welt gegenüber souverän. Seine Souveränität bedeutet allerdings nicht, daß er die Welt meiden müßte, um sein Gottsein zu bewahren. Im Gegenteil: Gerade darin besteht die Macht Gottes, daß er in dieser Welt sich erfahren lassen kann, ohne aufzuhören Gott zu sein. Dieses Bild bestätigt die christliche Erfahrung. Sie bezeugt, daß Gott konkret als Mensch in dieser Welt ist und ihr zugleich als Ursprung gegenüberbleibt. Die Überbrückung von Distanz und Nähe geschieht – nachdem der Sohn zum Vater heimgekehrt ist – im Heiligen Geist.

2.2 Der Sohn: *Selbststand und Beziehung*

Der christliche Glaube bekennt, daß Jesus Christus wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ist. Jesus Christus ist kein Mischwesen; er ist kein zusammengesetztes Wesen, kein Halbgott, nicht halb Gott und halb Mensch. Die wesentlich durch Jesus von Nazaret bestimmte christliche Gotteserfahrung widerspricht der Auffassung, daß da, wo der Mensch ist, für Gott kein oder wenig Platz sei, und umgekehrt, daß da, wo Gott handelt, der Mensch weichen müsse. Die biblisch-christliche Erfahrung erschließt, daß der Mensch erst richtig Mensch wird, je näher er zu Gott kommt. Und sie offenbart umgekehrt, daß Gott sich nicht ins Nichtgöttliche begibt, wenn er in die Welt und zum Menschen kommt: „Er kam in sein Eigentum ...“ (Joh 1,11).

Das heißt: Nicht weil Jesus Christus weniger Mensch ist, kann er der Sohn des Vaters sein, sondern weil er der Mensch schlechthin ist. Die kirchliche Theologie hat es immer zurückgewiesen, wenn der ewige Sohn des Vaters und der Mensch Jesus von Nazaret wie zwei getrennte, zunächst unabhängig voneinander existierende Größen aufgefaßt wurden, die erst nachträglich zur Einheit zusammenkommen. Obwohl es mit Recht eine Pluralität von Christologien gibt und keine Christuslehre das Geheimnis ausschöpfen wird, kann doch derjenigen mit Recht das Prädikat „höchst stimmig“ zuerkannt werden, die dem Grundsatz „ipsa assumptione creatur“ folgt. Das heißt: Der ewige Sohn des Vaters, der Logos, das Wort Gottes wird nicht Mensch, indem er/es einen zuvor schon existierenden, fertigen Menschen nachträglich aufnimmt. Vielmehr wird in der Aufnahme des Menschseins selbst (ipsa assumptione) dieser konkrete Mensch allererst geschaffen (creatur). Wenn Gott sich in die Kreatur hinein als er selber aussagen will, wenn er sich selbst und nicht irgend etwas von sich offenbaren will, dann entsteht der Mensch, dieser Mensch, Jesus von Nazaret, der uns zeigt, wer Gott für uns ist und wer wir für Gott sind.

Ist dies der Kerngedanke des Sohnseins Jesu Christi, dann empfiehlt sich eine ähnliche Ergänzung und Erweiterung des Bildes vom Sohn wie bei der Rede vom Vater-Gott. Um die Rede vom Sohn zu schützen gegenüber Vermenschlichungen, müssen andere Bilder und Begriffe mitverwendet werden wie Logos (Wort, Aussage, Ausdruck), Ikone (Bild, Gleichnis) u.a. Wenn das urchristliche Bekenntnis vom einziggezeugten oder einziggeborenen Sohn spricht (auch hier ist übrigens Gott Vater und Mutter wie auch in dem Bild vom Ruhens des Sohnes im Schoß des Vaters), dann nicht, um ein biologisches Abstammungsverhältnis auszusagen, sondern um das Verhältnis Gottes zu seiner Selbstaussage abzuheben von dem allgemeinen Verhältnis aller Schöpfung zu ihrem Ursprung: Gezeugt heißt eben – nicht geschaffen! Die christologische Vertiefung des Gottesbildes besteht in der unübersehbaren

ren Erscheinung Gottes in einem Menschen. Der beziehungsfähige und beziehungswillige Gott kann ohne Minderung seines Gottseins in einem Menschen sich selbst offenbaren. Die Radikalität dieser Menschlichkeit Gottes wird unterstrichen durch den Blick auf den gekreuzigten Christus. Hier vollzieht sich die definitive Destruktion menschlicher (unmenschlicher?) Allmächtspfantasien. Anders als in einer immer noch umlaufenden Auffassung vom blutrünstigen, den Opfertod fordernden Vater-Gott, besagt die Botschaft vom Kreuz, daß Gott in seiner liebenden Weltzuwendung soweit geht, wie Liebe gehen kann, ja weiter, als menschliche Liebe zu gehen vermag: Totaler Gewaltverzicht, auch Verzicht auf die imposante Gewalt des Wunderspektakels und der überrumpelnden Überredung, mächtig im ohnmächtigen Versuch der Liebe, welche die Hände ausstreckt und alles an sich zieht.

2.3 Heiliger Geist: Einander Raum geben

Sich ein Bild von Gott als Vater und von Jesus Christus als Sohn zu machen, wird durch die Bildworte Vater und Sohn erleichtert. Sich ein Bild vom Heiligen Geist zu machen, war immer ungleich schwieriger. Das Gleiche gilt für die Verwendung des Personbegriffs: Dieser läßt sich leicht auf Vater und Sohn, aber sehr schwer auf den Heiligen Geist anwenden. Wenn wir freilich unter Person nicht nur das für sich bleibende, autonome und autarke Individuum verstehen, das, wenn es will, auch Beziehungen aufnehmen kann, sondern uns von der Erfahrung des Heiligen Geistes belehren lassen, können wir folgendes erkennen: Zum Personsein gehört auch das Raumgeben für andere, damit diese Person werden und sein können, damit diese eine Gemeinschaft von Unterschiedenen und doch Zusammengehörenden bilden können. Der Heilige Geist als der Geist des Lebens gibt Lebensraum in Kirche und Welt.

In der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte wurden u.a. folgende Bilder vom Heiligen Geist gemalt: Er ist das *vinculum amoris* (*caritatis*), das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Er ist der *condilectus*, der mitgeliebte Dritte, auf den hin sich die Liebe von Vater und Sohn überschreitet. Die zwei Beispiele dokumentieren die Wechselbeziehung zwischen Erfahrung und Erfahrungshorizont, die Beziehung zwischen der Funktion des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte/in der Kirche sowie in der Trinität. Als *vinculum amoris* bindet er nämlich die Glaubenden zusammen, so wie er Vater und Sohn umschlingt. Als mitgeliebter Dritter steht er für die Fruchtbarkeit der Liebe, die nicht in der Einsamkeit der trauten Zweisamkeit verharrt, also die Freunde und Freundinnen, Partnerin und Partner über sich hinaus weist, sei es auf das Kind, sei es auf die Außenbeziehung zur größeren Gemeinschaft hin.

Mir ist ein drittes Bild sehr wichtig geworden, das Bild von dem heiligen-

heilenden Geist, der Raum gibt, Raum frei macht und so Selbständigkeit und Beziehung, Selbstüberschreitung und Verbindung ermöglicht; das Bild von dem heiligen-heilenden Geist, der, damit andere Lebensraum finden, sich zurückzieht und sich zurückhält. Von daher gewinnt die vielfach beklagte Geistvergessenheit der westlichen Kirche ein wenig an Plausibilität: Der Geist drängt sich eben nicht auf, er ist hintergründig, subversiv.

Auch anderen Religionen ist der Gedanke vertraut, daß Gott sich zurückzieht, damit die Schöpfung Raum greifen kann. Im christlichen Reden von Gott wird dies in spezifischer Weise dem Heiligen Geist zugesprochen. Das Raumgeben zum Leben erhält dadurch in der „Einheit des göttlichen Wesens“ den Status eines wesenhaften individuellen Grundzuges. Wesen und Person, Gemeinschaft und Individualität – wir kommen zum vierten, dem zusammenschauenden Gesichtspunkt:

2.4 Der eine und dreieine Gott

Die Relevanz des christlichen Gottesbildes kann so beschrieben werden: Die Beziehungsfähigkeit Gottes der Welt und den Menschen gegenüber ist eine in Gott selber grundgelegte Potenz. Gott selber ist in sich schon Beziehung. Dadurch wird noch einmal deutlich, wie sehr es, für den Menschen gesehen, reine Gnade ist, wenn Gott sich ihm zuwendet. Denn der trinitarische Gottesgedanke macht deutlich, daß Gott die Welt und den Menschen nicht braucht zu seinem eigenen Selbstvollzug.

Diese Beschreibung der religiösen Relevanz des christlichen Gottesbildes hat schon immer auch die Philosophen fasziniert. Bereits in den Anfängen der christlichen Theologie, bei der Inkulturation des im jüdischen Kontext sich entwickelnden Evangeliums in den hellenistischen Kulturkreis hinein, sahen sich die Christen vor das Problem gestellt, das philosophische Grundproblem des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt von ihrem Glauben her, den sie ja für die wahre sophia hielten, anzugehen. Der christliche Glaube an den einen und dreieinen Gott, an den Gott, der einer ist, aber in sich eine gegliederte lebendige Einheit darstellt, bedeutet eine Provokation für das hellenistische Einheitsdenken. Für die Griechen war Vielfalt Abfall von der Einheit und das ganze Leben darauf angelegt, sich aus dieser Vielfalt zu befreien und zur Einheit zurückzukehren. Die christliche Gotteserfahrung, wie sie in der Trinitätstheologie ausformuliert wurde, beruht stattdessen auf der Erfahrung, daß Einheit nicht aufgehoben wird, wenn sie eine plurale Einheit darstellt.

Tertullian, der erste bedeutende lateinische Theologe, hat dafür eine Analogie aus dem politischen Leben der römischen Verfassung herangezogen: So wie das Imperium nicht aufgeteilt wird, wenn der Herrscher Mitherrsscher

an der Regierung beteiligt, so wird auch die Einheit Gottes nicht aufgelöst, wenn Sohn und Geist an der Herrschaft des Vaters teilhaben. In dem Zusammenhang ist eine auch religionsgeschichtlich zu bestätigende Beobachtung entscheidend: Es kommt bei der Frage nach der Einheit Gottes primär nicht auf die Zahl an, es handelt sich also nicht um eine numerische Einheit, sondern es kommt auf die Einheit der Herrschaft, des Lebens, des Willens an.

Die Relevanz des christlichen Gottesbildes liegt also erstens in der Begründung der Beziehungsfähigkeit und Beziehungswilligkeit im Willen Gottes selber und dadurch in einer Betonung der Souveränität der Transzendenz und absoluten Weltunabhängigkeit Gottes. Sie liegt zweitens darin, daß sie Einheit und Vielfalt versöhnen kann in dem Gedanken einer lebendig gegliederten Einheit.

3. Der Gott entsprechende Mensch

Wenn der Mensch Gottes Ebenbild ist, welche Züge entsprechen sich dann zwischen Gottes- und Menschenbild?

Das trinitarische Bild kann uns folgendes zeigen:

1) Der Mensch ist nicht erst für sich seiendes Individuum, so daß Gemeinschaft etwas Nachträgliches wäre. Vielmehr gilt: „Im Ursprung ist Beziehung.“ Ich-selbst-Sein und In-Beziehung-Stehen gehören gleich ursprünglich zum Menschen. Ich kann nur ich sein von Beziehungen her und nur ein Ich kann bereichernd in Beziehungen eintreten. Was beim Menschen immer fragmentarisch in der Lebensgeschichte bleiben wird, ist im Bild des dreieinigen Gottes vom Ursprung her gegeben.

2) Wir brauchen keine Angst zu haben, daß das Sich-Einlassen auf Beziehungen unsere Selbständigkeit gefährde. Was Gott sei Dank auch heute noch Partner und Eheleute erfahren, daß sie nicht weniger, sondern mehr werden, je näher sie zueinander kommen, hat seinen tiefsten Grund in Gott selbst. Der Sohn ist ganz Sohn, und der Vater ist ganz Vater, auch wenn sie beide in unauflöslicher Einheit aufeinander hingeordnet sind.

3) Die Gemeinschaft von Vater und Sohn vollzieht sich im Lebensraum des Heiligen Geistes. Dieser schafft Raum für Vater und Sohn. Dieser schafft Raum in Kirche und Welt, damit Menschen zu Individuen in der Gemeinschaft werden können. Ein geistlicher Mensch sein heißt nach dem IV. Hochgebet: Nicht länger ängstlich sich selber leben, sondern ihm, der für uns gestorben und auferstanden ist; d.h. von der Angst befreit sein, durch das Eingehen auf andere selbst zu kurz zu kommen, d.h. im Dasein für andere sich selbst finden.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Relevanz des trinitarischen Gottesbildes für die Anthropologie, also für das Bild vom Menschen, wie auch allgemeiner für eine Ontologie, also für eine Beschreibung der Wirklichkeit überhaupt, liegt erstens darin, daß Einheit und Vielfalt sich nicht wechselseitig ausschließen, sondern gegenseitig die Fülle des Lebens ausmachen. Zweitens ist relevant, daß Selbststand, Für-sich-Sein einerseits und Beziehung, Für-andere-Sein andererseits sich nicht ausschließen, sondern ebenfalls wechselseitig bedingen. Dabei ist allerdings – ich betone es noch einmal – zu beachten, was das IV. Laterankonzil 1215 die je größere Unähnlichkeit in aller Ähnlichkeit genannt hat. Konkret heißt dies in unserem Fall, daß das, was bei Gott immer schon gegeben ist, ein lebendiges Zusammen von Einheit und Vielfalt, ein bruchloses Ineinander von Selbststand und Beziehung sich in der Wirklichkeit überhaupt und im menschlichen Leben im besonderen erst allmählich und auch dann nur im Laufe eines Lebens fragmentarisch einstellt.

In den Dialog der Religionen stelle ich die These hinein: Das christliche Bild vom dreieinigen Gott ist keine Ideologie und stellt keine mythologische Einkleidung dar; es bezeichnet vielmehr Gott als den Grund der Wirklichkeit: Einheit in Vielfalt, Selbststand in Beziehung.*

* Der Beitrag wurde erstmals vorgetragen auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern „*Gott im Spiegel der Weltreligionen*“ (21./22. 10. 1995 in Würzburg). Ein Band mit allen Tagungsbeiträgen erscheint demnächst im Pustet-Verlag, Regensburg.