

# Präsenz Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist

---

## 1. Aller Anfang ist schwer

Wie entsteht die Trinitätstheologie? Durch Erfahrungen! Konkret: Durch die Erfahrungen, die Menschen mit Jesus von Nazaret gemacht haben. Die ersten Reaktionen auf diese Erfahrungen finden wir in den christologischen Titeln und Namen des NT. D. h. man sucht in den Schubladen des bekannten religiösen Repertoires nach Ausdrucksmöglichkeiten für eine außergewöhnliche Erfahrung. Nach und nach kristallisieren sich einzelne, besonders treffende Formeln heraus: Christus/Messias (in Kontinuität zur Heilsgeschichte Israels); Herr (als biblisches Gottesprädikat); und – die besondere Nähe, ja Initimität der gemachten Gotteserfahrung ausdrückend – der Sohn etc. Niemals wären die ersten Christinnen und Christen aber auf die Idee gekommen, dass ein Nachdenken über diese Erfahrungen ihren Glauben an den einen Gott in Frage stellen würde. Freilich ist klar: Dieser Gott ist ein einzigartiger Gott (ganz auf dem Hintergrund des AT), eben weil Jesus von Nazaret etwas mit ihm zu tun hat (das Neue). Die erfahrene Heilsgeschichte ist der Ausgangspunkt aller trinitarischen Überlegungen. Damit ist klar: Der christliche Trinitätsglaube steht ganz in der Tradition, in der Israel über seinen Gott nachdenkt und spricht. In ihm geht es um nichts anderes als darum, die für Israel so zentrale Einzigartigkeit Gottes nun in Bezug auf diesen Jesus von Nazaret festzuhalten. Es geht um die Frage, wie den der letzte, transzendente Urgrund allen Seins, die Quelle des Heils, die Zukunft der Welt seiner Schöpfung bleibend nahe sein, ja auf eine unüberbietbare Weise nahe kommen kann. Egal von woher man auf den christlichen Trinitätsglauben blickt: Es geht immer um die Frage der bleibenden Präsenz Gottes in der Welt und wie man sie angemessen ausdrückt. Alles das, was in der Folge im Rahmen der theologiegeschichtlichen Entwicklung in den altkirchlichen Konzilien gedacht, formuliert und definiert worden ist, wollte nie etwas anderes sein als der

Versuch, am biblischen Bekenntnis zur Einzigartigkeit Gottes festzuhalten: Unser Gott ist ein Gott der Beziehungsmacht, der Kommunikation, ein Gott des mit und für uns, kein transzendenter, ab-soluter »Klotz« aus Güte, Ewigkeit, Heiligkeit etc.

Am Anfang steht daher keine abstrakte Trinitätslehre. Sondern Christinnen und Christen feiern ihren Glauben in ihrer Liturgie mit den entsprechenden Formeln. Dazu kommt nun eine weitere Bewegung in der Entwicklung des Urchristentums hinzu: Das Hauptmissionsgebiet der schnell wachsenden jungen Kirche sind nicht jüdisch denkende und die biblischen Geschichten kennende Menschen, sondern es sind Heiden. Es sind im Kulturbereich des römischen Reiches aufgewachsene Menschen, deren Sprache das Griechische oder Latein ist, die über eine durch diesen, der Bibel eher fremden Kulturbereich geprägte Bildung und Vorstellungswelt verfügen. An diesen Horizont müssen sich nun die Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts anpassen. Der nun angemessene Denkhorizont ist die Hochsprache der griechisch-römischen Kultur: die Sprache der Philosophie.

Die Herausforderung eines angemessenen Ausdrucks für die eigene Glaubensüberzeugung wird dadurch nicht einfacher. Freilich ab einem gewissen Zeitpunkt ist eine andere Sprachform und Sprechweise der Sache nicht mehr angemessen. Man muss kritische Nachfragen und immer neue Interpretationsversuche auch angemessen beantworten können. Man muss konkret erläutern, wie man sich die Grunddimensionen seines Glaubens denkt, sonst wird das missionarische Anliegen schnell an ein Ende kommen. Interessanterweise gibt es für die Benutzung der Ausdrucksweise griechischer Philosophie zumeist einen zentralen Grund: Es sind Anfragen, Streitigkeiten, Definitions- und Verstehensprobleme, spekulative Interpretationsversuche, die häufig mit Hilfe philosophischer Denkmodelle vorgebracht werden und über deren Richtigkeit oder Falschheit man eben nur auf gleichem Niveau

und damit in philosophischer Sprache entscheiden kann.

## 2. Dogmatische Profilschärfung: Die Wahrheit und ihre Gefährdungen

Die Auseinandersetzungen und Missverständnisse der Anfangszeit entspringen zumeist ganz praktischen Problemen, und so argumentiert man zugleich praktisch-pastoral wie philosophisch-spekulativ. Dabei ist der Hauptdiskussionshorizont in den Anfängen christlicher Theologie die Philosophie ihrer Zeit. Das ist der sogenannte »mittlere« (Entstehungszeit ca. 70 v. – 40 n. Chr.) und der »Neu«-Platonismus. Die Frage nach dem Ursprung aller erfahrbaren Wirklichkeit stand hier ebenso im Mittelpunkt des Denkens wie die Frage, ob es denn nun mehr als einen Ursprung aller Dinge gäbe, und, wenn nicht, was denn der letzte Ursprung aller Dinge sei, hinter dem es kein weiteres Zurückgehen gäbe, ein Ursprung, der selbst unbegrenzt, unvergänglich und absolut sei. Bereits die Philosophie um die Entstehungszeit des Christentums lässt also eine kritische Distanz zur im Volksglauben üblichen Vielgötterei erkennen; freilich das gesuchte, eine Göttliche ist noch nicht der im Monotheismus klar umrissene, eine persönliche Gott.

Doch schreibt man diesem einen Göttlichen eine Menge von Eigenschaften zu, die wir irgendwie auch mit unserem biblisch geprägten Gottesbild verbinden: Einheit (im Gegensatz zur Vielheit der Welt); Unvergänglichkeit/Ewigkeit; Bewegungslosigkeit; Unkörperlichkeit/ Geistigkeit/Gestaltlosigkeit; Unbegrenztheit; Anfangslosigkeit; Leidensunfähigkeit; Allgegenwart; Allwissen; Allmacht; Geschichtsmächtigkeit etc. – Gott, der Inbegriff der Vollkommenheit. Die Wirkungsgeschichte dieser Begriffe innerhalb christlicher Theologie ist unverkennbar. Dieses Denken bleibt freilich nicht ohne Einfluss auf das Christentum; gerade die christologischen Streitigkeiten sind von ihm geprägt: Der Abstieg des Einen in die Vielheit der Welt gilt der griechischen Metaphysik immer als Seinsminderung; die Vielfalt ist nur innerhalb eines nach unten absteigenden Stufen Denkens vorstellbar. Davon ist die christliche Gnosis ebenso geprägt wie die christologischen Häresien. Aber auch die Trinitätstheologie zu späterer Zeit leidet noch an diesem scheinbaren

Vorrang der Einheit vor der Vielheit. Dagegen muss das christlich-trinitarische Gottesverständnis davon ausgehen, dass Einheit und Vielheit/Gemeinschaft/Communio in Gott gleichursprünglich sind.

Ein weiterer Gedanke griechischer Philosophie erhält innerhalb der christlichen Theologie ungeahnte Wirkungsgeschichte: Innerhalb der aristotelischen Philosophie ist der Eine, Unbewegte, Gott sich selbst genug. Nichts kann ihn aus dieser selbstgewissen Ruhe herausbringen. Auch dieser Gedanke bleibt für viele christlichen Theologen des Anfangs prägend, und dennoch ist er eine Missdeutung. Denn der christliche Gott ist ein Gott der Beziehung, des Dialogs; er ist ein ekstatischer Gott, einer, der aus sich heraus-, auf den Menschen zugeht.

Die christliche Theologie erhält sich neben diesen philosophischen Bezügen auch immer ihre biblischen Wurzeln. Freilich hat sie – bis heute – häufig das Problem, beides zusammenzubringen, d. h. eine einheitliche, offenbarungstheologisch-biblisch und philosophisch stimmige Sicht der Dinge zu bieten. Darum treten die biblisch-offenbarungstheologischen Themen häufig eher im Bereich der Christologie oder Soteriologie zutage und werden nur selten auch Teil der Gottes- oder Trinitätslehre. Dort scheint das Feld von philosophisch-abstrakten Begriffen besetzt. Zugegebenermaßen stellt die antike Begrifflichkeit der klassischen Trinitätstheologie (Wesen, Natur, Person, Hypostase) die entscheidende Hürde für ein einfaches Verständnis dar. Freilich müssen wir den Spuren der verwendeten Begriffe – eigentlich der verwendeten Bilder – folgen, um zu verstehen, was sie auch heute sagen können. Ein weiteres Problem ist, dass die Dynamik der Entwicklung durch zahlreiche kritische Interpretationen und Fehldeutungen geprägt ist. Dabei handelt es sich nicht um ein abgeschlossenes Stück Theologiegeschichte, sondern diese Art von Fehldeutungen spukt bis heute – mehr oder minder deutlich und ausgeprägt – in den Köpfen der Durchschnitts-christinnen und -christen herum.

## 3. Dogmatische Konkretionen: Grunddefinitionen und ihre Bedeutung

Die Frage einer angemessenen Neuformulierung des christlichen Glaubens in nachneutestamentlicher Zeit ist keine rein akademische Aufgabe,

sondern sie hat zentral missionarische Gründe. Es geht dabei konkret darum, die Heilsbotschaft, die allen Menschen gilt, auch allen Menschen der damals bekannten Welt verständlich zu machen. Es geht um die Frage des Heils und darum müssen die Fragen beantwortet werden? »Wer ist Gott?« und »Wer ist Jesus Christus?« Und sie müssen so beantwortet werden, dass sie im zeitgenössischen Verstehenshorizont verstanden werden können. Man muss also übersetzen und interpretieren.

Das kann man einmal so tun, dass man schlicht beschreibt, was mit und in Jesus geschehen ist. Das Apostolische Glaubensbekenntnis beschreitet diesen Weg (*funktionelle Christologie*). Die zeitgenössische Philosophie stellt dagegen vermehrt Fragen nach der inneren Bedeutung, dem Sinn, dem philosophischen Gehalt des mit dem Geschehenen Gemeinten (*ontologische oder Wesenschristologie*). Damit beginnt ein langwieriger, z. T. schwieriger und komplexer Verstehens-, Übersetzungs- und Deutungsprozess, der die Christinnen und Christen über 500 Jahre beschäftigen wird und dessen Deutungsversuche bis heute anhalten.

Dabei wird zunächst die Frage behandelt, wie sich die Aussage, der Mensch Jesus sei Gott, zum Monotheismus verhält. Es steht also die Frage im Mittelpunkt: Wer und wie ist Gott? Die einen versuchen den Eingottglauben zu wahren, indem sie Jesus Gott, dem Vater, unterordnen und nicht wirklich Gott sein lassen (*Subordinationismus*); andere versuchen den Monotheismus zu verteidigen, indem sie keinen Unterschied mehr zulassen wollen zwischen dem Gott, dem Vater Jesu und ihm selbst (*Modalismus*). Die dritte Gruppe sucht einen Mittelweg und versucht durch Anleihen an philosophische Denkmodelle (z. B. dieses: der transzendente, jenseitige Gott entäußert sich in seine Schöpfung hinein: durch seine Schöpfungskraft, sein Schöpfungswort) eine Bewegung von Gott in Jesus Christus auf die Welt zu denkbar werden zu lassen: Jesus Christus ist das fleischgewordene Schöpfungswort Gottes (Logos); er ist der Sohn, vor aller Ewigkeit gezeugt und in der Zeit Mensch geworden.

Solche Denkmodelle sind solange tolerierbar, wie sie die Grundaussagen und die theologische Dynamik der biblischen Geschichten bewahren. Was passiert aber, wenn solche Vorschläge bestimmte theologische Grundbedingungen nicht

mehr erfüllen und dabei die innere Substanz des biblisch Geglauten gefährdet ist? In diesen theologischen Notstandssituationen muss die Gemeinschaft der Glaubenden, repräsentiert durch die dazu Befähigten und die, die Verantwortung tragen, für Klarheit sorgen. Das ist die große Zeit der altkirchlichen Konzilsversammlungen und ihrer Entscheidungen, Festlegungen und Abgrenzungen; es ist die Zeit der sogenannten trinitätstheologischen und christologischen Dogmen. Angesichts der vielfältigen Missverständnisse und zahlreicher ungeklärter Sprachprobleme legt das Konzil von Nizäa 325 die erste Grenzziehung in Sachen Trinitätstheologie fest: »Jesus von Nazaret ist Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt und nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater«. Diese Formel ist bis heute im sogenannten Großen Glaubensbekenntnis – dem *Nizäno-Konstantinopolitanum* – erhalten.

Hintergrund dieser Grenzziehung ist die Fehldeutung des Subordinationismus. Sohn und später auch Geist werden dem Vater untergeordnet (sub-ordiniert). Nur der Vater ist ganz und gar Gott; der Sohn wird allenfalls als erhabenstes Geschöpf des Vaters verstanden (so der alexandrinische Theologe und Presbyter Arius), oder er ist Adoptivsohn (Adoptianismus); wesensgleich ist er in keinem Fall, allenfalls wesensähnlich. Der philosophische Hintergrund dieses Missverständnisses ist offensichtlich: eine absolut gesetzte griechische Philosophie. Gott kann nur als der absolute Ursprung, der unbewegte Bewegter verstanden werden. Er kann nicht in diese Welt hineinkommen, er bedarf eines Mittlerwesens, eines ihm untergeordneten Abbildes, denn Gott selbst bleibt der für die Menschen unerreichbare ganz Andere. Der Logos/das Wort/der Sohn ist nicht Gott. Er gehört zwar nahe an die göttliche Sphäre, ist aber nicht Gott, allenfalls ein erhabenes Geschöpf und damit Vorbild aller Geschöpfe. Aber er bleibt Mensch, ist vielleicht noch durch eine besondere göttliche Kraft ausgezeichnet oder wird von Gott zur Vollkommenheit adoptiert. Ähnliches gilt für den Hl. Geist. Auch er ist nicht Gott, sondern vom Vater ganz und gar abhängig.

Dagegen versucht das Konzil die biblischen Inhalte und Grundüberzeugungen festzuhalten: Gott ist bleibend seiner Welt verbunden; in Jesus Christus bekommen wir es wirklich mit Gott und

nicht einem untergeordneten Dienstboten zu tun. Gott ist fähig, als Mensch in diese unsere Welt einzugehen und sie so zu retten und zu heiligen, d. h. Heil und Erlösung zu bringen. Die Formulierung des Konzils ist der konkreten Fehldeutung zu verdanken und nur auf diesem Hintergrund zu verstehen. In dieser abstrakten Formel wird der biblische Monotheismus festgehalten in Abgrenzung von einem starren, unbiblischen, philosophischen Korsett, das die zentralen Grunddimensionen der biblischen Gottesvorstellung nicht mehr wahrnehmen kann. Ziel ist dabei ein *offener Monotheismus* (gegen eine monistische Engführung).

Eine ähnliche Auseinandersetzung wird einige Jahrzehnte später übrigens in der Frage nach dem Hl. Geist notwendig. Auch hier sind es konkrete Fehldeutungen (die sogenannten Pneumatomachen leugnen die Göttlichkeit des Hl. Geistes), gegen die das Konzil von Konstantinopel 381 dann festhält: »... und an den Hl. Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater (und dem Sohn) hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten«. Man verzichtet hier auf den Begriff »wesensgleich« und konzentriert sich eher auf die liturgischen Gepflogenheiten (... angebetet und verherrlicht) und eine an die biblische Tradition angelehnte Sprache (... der Herr ist und lebendig macht...).

Doch zurück zum eigentlichen Ausgangspunkt: den christologischen Fragestellungen. Die für den christlichen Glauben noch zentralere Frage bleibt aber fast ein weiteres Jahrhundert ohne konkrete Festlegung: Wenn nun klar ist, dass Jesus Christus auch ganz auf die göttliche Seite gehört, wie verhalten sich in dieser einen Gestalt – Jesus Christus – seine Gottheit und seine Menschheit zueinander? Vor einer verbindlichen Festlegung bedienen sich die Theologen wieder verschiedener Denkmodelle, die die zeitgenössische Philosophie als Denkmöglichkeiten bereitstellt. Da ist z. B. das Vorbild des klassischen griechischen Menschenbildes: Der Mensch ist ein Wesen aus Leib und Seele. Kann es bei diesem Jesus nicht so sein? Er ist ein Wesen mit einem menschlichen Leib und einer göttlichen Seele; einer menschlichen Natur und einem göttlichen Geist? Da das griechische Menschenbild aber den Geist immer wertvoller als den Leib schätzt, gerät das Modell in die Gefahr, die menschliche Seite, den

menschlichen Leib, die menschliche Natur Jesu zu vernachlässigen. Ist diese Menschheit Jesu nicht nur eine nebensächliche Hülle, ist der menschliche Leib gar nur ein Scheinleib des Göttlichen (Doketismus)? Oder droht nicht die göttliche Seite die menschliche zu dominieren? Droht nicht das göttliche Element das menschliche aufzusaugen, irrelevant zu machen (Monophysitismus). Apollinaris von Laodizea geht sogar noch weiter: Kennen wir aus der Natur nicht Mischwesen wie ein Maultier oder Maulesel? Können wir uns diesen Jesus Christus nicht auch als Mischwesen zwischen göttlichen und menschlichen Elementen vorstellen?

Auch hier wird eine Grenzziehung notwendig. Die entscheidenden Grundsätze sind dabei: Erstens: Das wahre Menschsein dieses Jesus muss festgehalten werden. Denn ist er nicht wahrhaft Mensch, wie können wir Menschen dann durch ihn erlöst sein? Und zweitens: Er muss aber auch wahrhaft mit Gott zu tun haben, sonst ist es nicht das göttliche Heil, das er uns bringt; dann sind wir ebenfalls nicht wirklich geheilt, erlöst, befreit. Wie kann aber dann Gott durch ihn und in ihm mit uns Kontakt aufnehmen, so dass wir über diesen Jesus etwas von Gott selbst erfahren; spüren wie Gott selbst in seinem Innersten ist? Ist er nicht doch durch eine besondere Nähe zu Gott ausgezeichnet, die ihn von uns unterscheidet?

Und je deutlicher und nachdrücklicher man auf all diese Fragen mit einem expliziten: ‚Ja, dieser Jesus von Nazareth ist ganz anders‘ antwortet; ‚ja, er gehört auf die Seite Gottes‘; ‚ja, er kommt selbst aus dem göttlichen Sein heraus‘, ‚ja, er ist der Sohn‘, umso deutlicher muss die Theologie schon wieder gegensteuern: Ja, so ist es, aber Jesus ist als dieser Sohn auch und gerade ein Mensch. Er tut das alles auf menschliche Weise; er vermittelt uns Gott nämlich so, dass wir es verstehen können. Er begegnet uns als Mensch unter Menschen und macht dennoch Gott sichtbar. Wäre dies nicht so, könnten wir als Menschen nie verstehen, wie Gott ist. Und so bewegt sich die Theologie in dieser Zeit auf einem schmalen Grat: Wie kann Gott als Gott auf wahrhaft menschliche Weise sichtbar und erfahrbar werden? An dieser Frage entscheidet sich nichts mehr und nichts weniger als die Frage: Können wir Menschen als Menschen von Gott ins Heil gebracht werden oder nicht? Die Antwort auf die Frage: Wer ist

dieser Jesus Christus? ist nie eine theoretische Antwort. Es ist eine Grundfrage der Existenz des Menschen.

Die Theologen dieser Zeit wissen selbst nicht so genau, ob sie mehr die Unterschiedenheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit in Jesus Christus betonen sollen oder die Einheit. Die einen (Theologen aus Antiochia) wollen beides wohl unterschieden wissen, damit die Gefahr ausgeräumt ist, dass man die Menschlichkeit nicht ernst nimmt. Wird aus der Unterscheidung aber eine strikte Trennung, dann kann nicht mehr plausibel gemacht werden, dass Gott wirklich Mensch geworden, wirklich in unsere Welt gekommen ist. Eine andere Gruppe (Theologen aus Alexandria) betonen die Verbundenheit von Göttlichkeit und Menschlichkeit, damit Gott wirklich als in unsere Welt hineingekommen geglaubt werden kann und so das Heil Gottes wirklich zu uns gekommen ist. Wird aber der Einheitsgedanke zu stark, droht die Gefahr, dass die Göttlichkeit die Menschlichkeit wiederum dominiert, mit den bereits genannten Folgen. Beide Denkmodelle haben Vor- und Nachteile.

Die im Jahr 451 n. Chr. in Chalcedon erfolgende Konzilsentscheidung ist daher von kaum zu überbietender Differenziertheit (einem eindeutigen sowohl – als auch) und einer gewissen Vorsicht geprägt:

Ausgewogener und dennoch alle Missdeutungen ausschließend kann man die Sache kaum formulieren. Ist nun alles klar? Mitnichten! Wer antwortet schon gerne auf die Frage: Warum glauben Sie an Jesus Christus? Weil er einer in zwei Naturen ist, ungetrennt und unverändert ... Was hilft also diese Formel?

Wie immer bei dogmatischen Festlegungen dienen sie zunächst dazu, die zeitgenössischen Probleme in zeitgenössischer Sprache zu lösen und die notwendigen Grenzziehungen deutlich werden zu lassen. Zugleich wird keines der theologisch stimmigen Modelle (Antiochia oder Alexandria) allein ins Recht gesetzt; beide haben Recht. Zugleich werden aber die Gefährdungen abgewehrt. Und ein letztes: Die Definitionen sind eigentlich Nicht-Definitionen: Un-Worte. Ihr Inhalt ist eben nicht ein für allemal festgelegt. Sie sind nur abgegrenzt. Jede neue Epoche wird daher darum ringen müssen, wie sie diese Worte füllt. Der Verstehensprozess muss immer weitergehen, kann an kein Ende kommen. Das Thema Trinitätstheologie hat ein offenes Ende. Und zwar um unseres Heiles willen und dem Heilsereignis Gottes, das in Jesus Christus Wirklichkeit geworden und von bleibender Bedeutung für uns ist. Und so wird in der Folge (2. und 3. Konzil von Konstantinopel 553 bzw. 680/81 n. Chr.) die Formel von Chalcedon auch nur noch verdeutlicht, auf einige Zusatzprobleme hin konkretisiert, ohne dass je aber eine endgültige Füllung und Erklä-

<p>vollkommen in der Gottheit</p> <p>wahrhaft Gott wesengleich dem Vater der Gottheit nach...</p>	<p>Ein und derselbe Sohn, unser Herr, Jesus Christus derselbe</p> <p>und</p> <p>und derselbe</p> <p>ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einzigegeborener</p> <p>in zwei Naturen unvermischt und unverändert ungeteilt und ungetrennt</p>	<p>vollkommen in der Menschheit wahrhaft Mensch ... wesengleich uns der Menschheit nach...</p>
---	---	--

rung gegeben würde. Jede Epoche des Christentums muss daher selbst für sich entscheiden, was es heißt: Jesus Christus ist wahrhaft Mensch und wahrhaft Gott um unseres Heiles und der Gottheit Gottes willen!

#### 4. Was bleibt?

Das »nervöse Zentrum« des Trinitätsglaubens liegt nicht in den konkreten Sprachregelungen. Hier zeigt sich eher die Bedingtheit der konziliarren Definitionen; z. B. heutige Missverständlichkeit des altkirchlich verwendeten Personenbegriffs, die die Rede von dem einen Gott in drei Personen automatisch in einen Tritheismus abgleiten lässt. Ein verbindliches Zentrum stellt viel eher in der Erfahrung der besonderen Gottesnähe in Jesus von Nazaret und der Gottesgegenwart in seinem Hl. Geist dar. Darin identifiziert sich für die Christinnen und Christen Gott selbst.

Mit dieser Überzeugung geraten die Christinnen und Christen der ersten Generationen in Konflikt mit einem philosophisch ausgeklügelten Gottesbegriff und seinen Prädikaten. Gegen den philosophischen Mainstream der Zeit bringt man zur Geltung, dass Gott in dieser Welt, in all ihren Unvollkommenheiten und Begrenztheiten tatsächlich gegenwärtig werden kann. Gottes Vollkommenheit hindert nicht daran, sich auf diese Welt einzulassen, daran Anteil zu nehmen, mit dem Menschen in Beziehung zu treten. Das Christusgeschehen selbst zwingt über das Wesen Gottes nachzudenken; d. h. wie Gott denn nun in sich sei, dass er uns in einer solchen Geschichte auf diese Weise begegnet. Gott ist nicht mehr ohne die Geschichte Jesu von Nazaret denkbar. Konkret sagt die biblische Heilsgeschichte: Gott ist in einer Weise erfahrbar, die unmittelbar sein Innerstes zu erkennen geben; er ist ein »dreifaltiger Gott«. Er ist ein Gott, der um seiner Schöpfung willen, das Aus-sich-Heraustreten, ja den Verlust seiner selbst und das Leiden nicht scheut, sondern aus Liebe alles riskiert (der Vater). Er ist ein Gott, der das menschliche Schicksal annimmt (der Sohn). Und er ist ein Gott, der uns auch in den Abgründen jeder einzelnen, kleinen menschlichen Existenz erfahrbar nahe bleibt (Hl. Geist). Diese heilsgeschichtliche Erfahrung nötigt zu einer Veränderung der Gottesvorstellung: von einem monistischen (in sich ruhenden; selbstbezogenen, ohne Kommunikation sich selbst

genügenden philosophischen) zu einem trinitarischen Gott.

Damit ist dieser Jesus von Nazaret eben nicht nur ein vorbildhafter Mensch, nicht nur ein menschlicher Vermittler des Göttlichen, sondern in ihm und durch ihn eröffnet Gott selbst dem Menschen die Möglichkeit der neuen Gemeinschaft mit ihm. Das christliche Bekenntnis hält daran fest, dass die wahre Bedeutung Jesu darin liegt, in ihm das Bild Gottes zu erkennen. Er ist die Definition Gottes für uns. Durch diesen Jesus von Nazaret kommt man mit Gott selbst in Kontakt. »Was hat Jesus gebracht?« – so stellt Benedikt XVI. die entscheidende Frage, um sie mit dem schlichten Satz zu beantworten: Er hat Gott gebracht (Jesus von Nazaret, 149). Das bedeutet aber nun nicht, dass sich in diesem Jesus Gott- und Menschsein vermischen. Gottes vollkommenes Dasein in ihm ist so zu verstehen, dass es dazu fähig ist, das andere ihrer selbst – das Menschsein Jesu – vollkommen zu erhalten und dennoch vollkommen darin sichtbar zu werden. Und gerade das hat unaufgebbare anthropologische Relevanz: »Vielleicht ist ein Gott, der selbst Mensch wird, das Größte, das dem Menschen widerfahren kann: ein Gott, der in die Größe, aber eben auch in die Niederungen seiner Schöpfung eingeht, indem er nun selbst Mensch wird – ja, der deshalb Mensch wird, weil er nur so seine von Anfang an ihm bestimmende Menschenfreundlichkeit offenbar werden lassen wollte.« (Magnus Striet, Krippengeflüster 15)

In ähnlicher Weise gilt dies für das Nachdenken über die bleibende Anwesenheit Gottes in jedem Menschen, der sich durch Gottes Leidenschaft für die Welt hat begeistern lassen. Gottes Geist ist nicht das bleibend Andere Gottes, sondern Dasein in uns und für uns. Das christliche Bekenntnis geht davon aus, dass das Wirken des Hl. Geistes kein Wirken Gottes neben oder anstelle des Christusereignisses ist. Auch die alttestamentlichen Stellen werden stets so verstanden, dass auch hier der Geist nie ohne das Wort Gottes oder an ihm vorbei wirkt. Es ist die eine Grundbewegung des dreieinen, d. h. des in seinem Wesen als Gemeinschaft denkbar gewordenen Gottes auf die Schöpfung zu. Diese Bewegung wird in Jesus von Nazaret als dem Christus auf menschliche Weise sichtbar; und hier drängt auch und gerade die Leidenschaft Gottes für Schöpfung und Mensch in die Sichtbarkeit. Durch den Sohn

kommt auch der Geist in seiner unüberbietbar konkretesten Form in die Welt; wird nun konkret als Gottes Geist, der im und durch den Sohn kommt, benennbar. D.h. die vorher nur indirekt und allgemein erfahrene Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung, das liebevolle Herausdrängen der göttlichen, d.h. der absoluten Liebe aus sich selbst zum anderen, wird in Jesus von Nazaret auf menschliche Weise sichtbar und erfahrbar und setzt eine neue Geschichte in Gang mit den Menschen, die stets durch die Rückerinnerung an und die je neue Gegenwärtigsetzung dieses Geschehens wirksam wird. Sein Geist wirkt aber nicht über unsere Freiheit hinweg, sondern nur zusammen mit ihr und durch sie. Nicht nur das Christusgeschehen führt also zum Überdenken, sondern auch ein anderes – im Prinzip nie getrennt von diesem wahrnehmbares – Element: die Spürbarkeit und Erfahrbarkeit Gottes in allen Men-

schen, die von seinem Hl. Geist geprägt sind. Der Geist Gottes packt die Menschen wie es scheint noch viel früher und noch viel direkter an als das Ur-Vorbild des Sohnes! Das Festhalten an der Göttlichkeit dieser Erfahrung, d.h. die Erfahrung der Wirksamkeit des Hl. Geistes Gottes, hält die Überzeugung aufrecht: Die Welt und alle Menschen sind und bleiben der potentielle Ort der Anwesenheit Gottes. Die Wahrheit der kirchlichen Lehrentscheidungen und ihre Verbindlichkeit steht und fällt mit dem Festhalten an diesem Zentrum: der vollkommenen Präsenz Gottes in seinem welthaften Dasein in Jesus Christus und in seinem Hl. Geist als Lebensraum für alle Menschen. Damit bestimmt sich der christliche Gottesbegriff von einer Vollkommenheit her, die eben nicht Absolutheit (Losgelöstheit von allem), sondern Beziehung in ihren Mittelpunkt stellt.