

Die Gottesbeziehung in der Sicht des christlichen Glaubens

Reinhold Bernhardt

Die Gottesbeziehung des Menschen kann nur von der Menschenbeziehung Gottes her gedacht werden. Zwischen beiden besteht dabei allerdings eine asymmetrische Korrelation. Die Gottesbeziehung des Menschen ist der Menschenbeziehung Gottes konsekutiv – wie die Antwort dem Wort. In diesem Antwortcharakter liegt der entscheidende Unterschied zwischen der Beziehung Gottes zum *Menschen* und der Beziehung Gottes zur *Schöpfung* insgesamt. Allein *Menschen* können diese Erwidern reflexiv und willentlich vollziehen. Das gilt allerdings nicht für jeden Menschen in jeder Lebenssituation. In Lebensphasen, in denen die Fähigkeit zu reflexiven Bewusstseinsakten noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, kann auch die Gottesbeziehung nicht bewusst erfasst und vollzogen werden. Die Vorrangigkeit der Beziehung Gottes zum Menschen vor der Beziehung des Menschen zu Gott erlaubt es jedoch auch dann, von einer vorbewussten Teilhabe des Menschen an der Wirklichkeit Gottes zu sprechen.

Im Folgenden soll diese Korrelation zwischen der Gottesbeziehung des Menschen und der Menschenbeziehung Gottes aus der Sicht des christlichen Glaubens im Blick auf die Begegnung mit dem Islam entfaltet werden. Die Überlegungen zur Gottesbeziehung des Menschen kreisen dabei um den Begriff des »Glaubens«, jene zur Menschenbeziehung Gottes um die Aussageabsicht der Trinitätslehre. Beide Themen waren und sind zwischen Christentum und Islam umstritten, wobei die Kritik im ersten Fall eher vom (evangelischen) Christentum ausgeht, im zweiten Fall dagegen vom Islam. Die grundlegende Frage, ob und inwiefern die Gottesbeziehung des Menschen als *interpersonale* Beziehung zu denken ist – und die darin eingeschlossene Frage, ob und inwiefern Gott als *Person* vorgestellt werden kann¹ –, soll dabei im Hintergrund bleiben.

1 Vgl. dazu *Reinhold Bernhardt*, Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung, in: *Ulrich H. J. Körtner* (Hg.),

1. Die Gottesbeziehung des Menschen

1.1 Glaube und Werke

Der zentrale Begriff, mit dem die Gottesbeziehung des Menschen nach christlichem Verständnis beschrieben wird, ist der Begriff »Glaube«. Für Luther gehören Glaube und Gott untrennbar zusammen.² Glaube ist der Modus, in der die Gottesbeziehung vergewissert wird. Man kann sogar noch weiter gehen und sagen: »Glaube *ist* die – von Gott geschenkte – Gottesbeziehung ... Im Glauben ist ... Gott selbst präsent.«³

Gerade in dieser Hinsicht hat sich besonders das evangelische Christentum vom Islam kritisch abgegrenzt. Die kontroverstheologische Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz wurde schon bei Luther und seither immer wieder in der Geschichte des Protestantismus religions theologisch angewendet. Dem evangelischen Glauben als der vertrauensvollen Hinwendung zu Gott stellte man den Islam als Religion des Gesetzes, des Gehorsams, der Unterwerfung, der Observanz und Orthopraxie gegenüber.

Luther bezeichnete den Islam zusammen mit dem »Papismus« und dem Judentum in einem Atemzug als gesetzliche Religion: »Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Juden, dem Papisten und dem Türken.«⁴ Diese Zusammenordnung legt sich für Luther nahe, weil er alle drei Religionsformen vom gleichen Bemühen geleitet sieht, Gottes Wohlgefallen und die eigene Seligkeit durch Werkgerechtigkeit zu erwerben: »Der Papst, die Mönche und der Türke wollen durch Werke gefallen.«⁵ Luthers eigentliche Gegnerschaft richtet sich dabei nicht gegen den Islam, sondern gegen die römisch-katholische Kirche. Die religionskritische Scheidelinie verläuft für ihn nicht zwischen dem Christentum auf der einen Seite und Judentum und Islam auf der anderen, sondern mitten durch das Christentum hindurch. Er kritisiert eine bestimmte Weise, die Gottesbeziehung des Menschen zu bestimmen – und zwar eine solche,

Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen 2005, 85–102.

2 »... die zwei gehören zuhauf (= zusammen), Glaube und Gott«, in: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh⁴2000, 587.

3 *Hans-Martin Barth*, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2008, 82.

4 WA 40/I, 603 (Übers. R.B.).

5 WA 31/I, 269 (Übers. R.B.).

die diese Beziehung nicht von Gott, sondern vom Menschen her etablieren will. Die Rechtfertigung allein aus Glauben mache den eigentlichen Unterschied.

Diese Argumentationslinie zieht sich durch bis in die jüngsten Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland. So wird etwa in dem 2006 veröffentlichten Positionspapier zum Islam »Klarheit und gute Nachbarschaft« die »Erfahrung der heilsamen Zuwendung Gottes zur Menschheit in der Geschichte Jesu Christi«⁶ der Bindung der Wahrheitsfrage an »doktrinale, kultische und ethische Festlegungen«⁷ im Islam entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung kulminiert in dem Satz: »Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren.«⁸

Dass der Begriff »Islām« auch die Hingabe an Gott und die Einstimmung in seine Rechtleitung meint, der Begriff »Īmān« das vertrauensvolle Annehmen der Botschaft der Propheten, besonders Mohammeds, und der Begriff »Iḥsān« das Tun des Guten im Angesicht Gottes, wird dabei ebenso zurückgestellt wie die Tatsache, dass es im Islam Strömungen wie den Sufismus gibt, in denen die Gottesbeziehung als gnädig gewährte und vertrauensvoll anzunehmende bestimmt wird. Mit dieser Feststellung sollen die Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Verständnis der Gottesbeziehung nicht eingeebnet sein. Sie dürfen aber auch nicht zu Entgegensetzungen hochstilisiert werden.

1.2 Christus als Zentrum des Glaubens

Fragen wir vor diesem Hintergrund, wie der Begriff »Glaube« als Inbegriff der ›christlichen‹ Gottesbeziehung zu verstehen ist, so gilt es zunächst festzuhalten: »Glaube« ist nicht nur eine epistemologisch-intellektuelle, sondern eine grundlegend existentielle Kategorie. Er bezieht sich nicht nur auf die *Erkenntnis* Gottes, sondern auf die von Gott her konstituierte Existenzverfassung des Menschen insgesamt – »der Glaube macht die Person«⁹ – sowie auf seinen Existenzvollzug als zugleich Gerechter und Sünder in der Gemeinschaft mit Gott. »Glaube«

6 *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland (EKD Texte 86), Hannover 2006, 8.

7 Ebd. 15.

8 Ebd. 19.

9 WA 39/I, 283,18 f. (Übers. R.B.).

hat dabei wohl auch den intellektuellen Sinn des »glauben, dass«, mehr aber noch den existentiell-relationalen Sinn des »glauben an«. Damit ist das Grundvertrauen in den schöpferischen Grund allen Seins bezeichnet, aus dem der Mensch sein Leben täglich neu empfängt, auf den hin er es vollzieht, in dem er sich geborgen weiß und vor dem er verantwortlich ist.

Christlicher Glaube ist auf Christus als den Gottesmittler zentriert. Von diesem Zentrum her erschließt sich die Gottesbeziehung des Menschen und die Menschenbeziehung Gottes. Diese Mitte ist nicht statisch als vergangenes Faktum der Offenbarungsgeschichte, sondern dynamisch als Zusammentreffen zweier fortwährender Transzendierungsbewegungen zu verstehen. Im gegenwärtigen Christus trifft die Selbsttranszendierung des Menschen auf Gott hin zusammen mit der Selbsttranszendierung Gottes auf den Menschen hin.

Christus als die Schnittstelle dieser doppelten Transzendierungsbewegung ist der Kristallisationspunkt der lebendigen Vermittlung zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen Gott und Welt bzw. Mensch. Er weist in doppelter Selbstüberschreitung von sich weg: Er weist zum einen über sich hinaus auf den »größeren Gott« (Joh 14,28; vgl. Joh 12,44; Mk 10,18; 13,32; Mt 20,23; 1Kor 15,28). Gerade in diesem Übersich-Hinausweisen ist Jesus Christus nach christlichem Verständnis der Gottesmittler, der eine unmittelbare Beziehung zu Gott eröffnet. Er weist zum anderen über sich hinaus in die tiefsten Abgründe menschlichen Lebens und Leidens, einschließlich der Erfahrung der Gottverlassenheit (Mk 15,34). So wird er auch dem Menschen, der sich in tiefster existentieller Not befindet, zum Garant dafür, dass »nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes, weder Tod noch Leben« (Röm 8,38).

»Glaube« meint die existentielle Partizipation an dieser doppelten Bewegung: das Ergriffensein von der Selbsttranszendierung Gottes und das Über-sich-hinaus-Greifen des Menschen auf den Ganzheitshorizont allen Seins (das heißt: auf die umfassende Wirklichkeit Gottes) hin. Dieses Greifen verdankt sich allerdings selbst wieder dem Ergriffensein, also der Initiative Gottes. »Glaube« bezeichnet die von Gott geschenkte Gottesbeziehung, die den Menschen ergreift, die dann aber auch von ihm aktiv ergriffen werden will. Nur in solcher Dialektik kann das Wesen des christlichen Glaubens als Beziehungsgeschehen angemessen zur Sprache kommen. In diesem Zugleich von Ergriffensein und Ergreifen, von Wort und Antwort, von Aktivität Gottes und Aktivität des Menschen besteht allerdings die eingangs schon angedeutete Asymmetrie. Der jeweils erste Pol geht dem jeweils zweiten – nicht zeitlich, sondern sachlich – voraus.

1.3 Glaube als Geschenk Gottes

Dabei ist zwischen der *Konstitution* und dem *Vollzug* der Gottesbeziehung zu unterscheiden. Im Blick auf die *Konstitution* der Gottesbeziehung spricht die evangelische Theologie von einer Alleinwirksamkeit Gottes. Der Mensch empfängt das Geschenk der Zuwendung Gottes »mere passive«¹⁰ – ohne sein Zutun, allein im Glauben. Luther vergleicht diese Passivität mit der Geburt des Menschen, zu der dieser nichts beitragen kann. Das Geschenk des Glaubens lässt sich verstehen als Geburt in die Gotteskindschaft. Gott allein ist hier der Handelnde, der Mensch der Empfangende.

Diese Beziehungsbestimmung kommt in der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck. Sie handelt von Gottes unbedingter Gnade und bringt damit den Kern des Evangeliums zur Sprache. Dieser Kern besteht in der Zusage, dass der Mensch nicht durch sein Ungenügen aus der Gottesbeziehung herausfallen kann. Denn wenn diese Beziehung nicht vom Menschen, sondern allein von Gott her grundgelegt ist, dann hängt sie – hinsichtlich ihres Konstitutionsgrundes – auch letztlich nicht vom Menschen ab, auch wenn dieser sich ihr verweigern kann. In einem solch basalen Sinne stellt die Zusage der »Rechtfertigung«, das heißt der Annahme des Menschen durch Gott, nicht bloß einen Teilaspekt der Gottesbeziehung des Menschen dar, sondern verweist auf deren Ganzes¹¹ und auf deren Grund. Sie bringt das Verankertsein der Gottesbeziehung in Gott zum Ausdruck.

Die Rechtfertigungslehre gibt somit die für evangelisches Glaubensverständnis zentrale Antwort auf die Frage, wie sich die Beziehung des Menschen zu Gott darstellt. Diese Antwort lautet: Die Beziehung des Menschen zu Gott gründet nicht im Menschen, sondern in Gott. Im Glauben wird sie zugeeignet und vergewissert. Im Glauben wird das Ergriffensein ergriffen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass Rechtfertigung *im* Glauben erfolgt, nicht *auf Grund* des Glaubens, denn damit wäre der Glaube zu einer vom Menschen zu erfüllenden Bedingung erklärt. »Glaube« meint den Empfang der von Gott her konstituierten Gottesbeziehung. Als solcher ist er selbst eine Gabe Gottes.

10 WA 18, 697, 25 ff. Vgl. *Ingolf U. Dalferth*, Mere passive. Die Passivität der Gabe bei Luther, in: *Bo K. Holm/Peter Widmann* (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen 2009, 43–71.

11 *Wilfried Härle/Eilert Herms*, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980, 10.

Das »mere passive« betrifft aber nur die *Konstitution* des Glaubens, nicht seinen *Vollzug*. Von der grundlegenden Initiative Gottes aus wird der Mensch nicht nur in die Lage versetzt, sondern auch aufgerufen, der von Gott her konstituierten Gottesbeziehung aktiv zu entsprechen. Er soll dem von Gott ausgehenden Ruf in die Gottesbeziehung in seiner Existenzausrichtung folgen. Glaube *gründet* nicht in einem Handeln des Menschen, *führt* aber zum Handeln und *bewährt* sich darin. Glaube heißt in dieser Hinsicht: Gott antworten, sich vor Gott verantworten. Glaube bedeutet in diesem Sinne eine existentielle Bewegung des Sich-selbstauf-Gott-hin-Verlassens. Dieses Sich-Verlassen vollzieht sich im Sich-Einlassen auf den Weg, den Jesus Christus nicht nur gewiesen hat, sondern der er nach christlichem Glauben selbst ist.¹²

1.4 Die Rolle des Glaubenden

Glaube und Handeln gehören zusammen. In der genaueren Bestimmung dieser Zusammengehörigkeit aber setzen die christlichen Konfessionen unterschiedliche Akzente. Die Differenz zwischen Lutheranern und Katholiken lässt sich mit der oben genannten Unterscheidung von Konstitution und Vollzug des Glaubens näher bestimmen. Beide Konfessionen gehen davon aus, dass die Gottesbeziehung des Menschen von Gott konstituiert ist und sich im Handeln bewähren muss, dass also das Empfangen dem Tun einerseits vorausgeht, andererseits aber auch nach einem aktiven Ergreifen der neuen Existenzorientierung verlangt. Umstritten war und ist aber, wo genau die Grenze verläuft. Beide Seiten haben sich in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« darauf verständigt, dass »Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung«.¹³

Im Blick auf die *Grundlegung* der Gottesbeziehung gilt also, dass Gott allein handelt. Wie aber steht es mit dem *Empfangen* dieser Gnadengabe? Gehört sie noch zur Konstitution oder schon zum Vollzug des Glaubens? Ist auch hier von der reinen Passivität des Menschen auszugehen? Ist nicht nur im Blick auf die Gabe, sondern auch hinsichtlich des Empfangens eine Alleinwirksamkeit Gottes anzunehmen? Wirkt Gott auch das Ergreifen des Ergriffenseins durch den Menschen, wie es die

12 Vgl. vor allem *Dietrich Bonhoeffer*, Nachfolge, München 1989.

13 *Friedrich Hauschildt* u. a. (Hg.), Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, Göttingen 2009, Art. 24.

lutherische Seite betont? Oder ist das Empfangen – oder doch wenigstens das Sich-Öffnen, um empfangen zu können – als ein aktiver Akt der Rezeption vorzustellen? Dem römisch-katholischen Lehramt zufolge muss dem Menschen die Aufnahmebereitschaft für das Gnadenangebot zugestanden werden. Im Akt des Sich-Öffnens und Ergreifens ist er handelnd – in Kooperation mit Gott – beteiligt. Wenn dem Menschen die Fähigkeit zur *Ablehnung* des Gnadenangebots eigne, wie es auch die Lutheraner einräumen, dann müsse ihm auch die »Fähigkeit zur Annahme des göttlichen Willens« zugebilligt werden – so die Position des Vatikans, wie sie in der »Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre« als Präzisierung niedergelegt ist. Das »mere passive« müsse von daher zurückgewiesen werden.¹⁴

In der Auseinandersetzung um diese Frage ist schon viel gewonnen, wenn man das Problem, um das es dabei geht, möglichst präzise beschreibt, wie ich es hier versucht habe. Das »mere passive« wird von römisch-katholischer Seite nicht gänzlich, sondern nur im Blick auf diesen spezifischen Akt des »aktiven Empfangens« zurückgewiesen. Rechnet man diesen Akt nicht der Konstitution, sondern dem Vollzug des Glaubens zu, so sollte es auch für die evangelische Theologie möglich sein, hier vielleicht nicht von einer Kooperation zwischen Gott und Menschen, wohl aber doch von einer Einstimmung in das vorausgehende und den Menschen »mitreißende« Gnadenhandeln Gottes zu sprechen. Ausdrücklich ist in der vatikanischen Antwort davon die Rede, dass es sich bei dieser Befähigung des Menschen zur Annahme des göttlichen Gnadenwillens um eine »mit der *neuen* Schöpfung geschenkte *Neubefähigung*«¹⁵ handelt. Es ist also der *Glaubende*, der den Glauben aktiv ergreift.

Die bisher skizzierten innerchristlichen Auseinandersetzungen betreffen die Beziehung von Glauben und Handeln, Gabe und Empfang der Gnade, Evangelium und Gesetz, Handeln Gottes und Handeln des Menschen. Sie ergeben sich aus verschiedenen Zuordnungen dieser Polaritäten zueinander. Generell kann man sagen, dass Glaube in der reformatorischen Theologie traditionellerweise vor allem in einem handlungstheoretischen Bezugsrahmen, das heißt in Beziehung zu und in

14 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_ge.html (15.04.2011), Abs. 3.

15 Ebd. (Kursivsetzungen R.B.)

Abgrenzung vom Handeln – das heißt: im Rahmen unterschiedlicher Verständnisse von göttlichem und menschlichem Handeln und deren Zuordnung zueinander – bestimmt wird. Dies darf den Blick für andere Bezugsrahmen nicht verstellen, etwa für den Bezugsrahmen von Glaube und Wissen, der besonders seit Kants Vernunftkritik eine wichtige Rolle spielt.

1.5 Glaube und Wissen

In diesem Bezugsrahmen lässt sich deutlich machen, dass Glaube nach christlich-theologischem Verständnis nicht ein defizitärer Modus, sondern der weitere Sinnhorizont des Wissens ist. Er stellt das Wissen in den Rahmen einer Gewissheit, die alle Inhalte des Gewussten transzendiert und diesem überempirische Prädikate beilegt. Die schöpfungstheologische Gewissheit, dass die Welt »in principio« (Gen 1,1) ein von Gott »gut« eingerichtetes Lebenshaus ist, geht über alles Weltwissen hinaus. Ebenso die Gewissheit, dass uns nichts trennen kann von der Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus Christus offenbart hat (Röm 8,38), oder die Gewissheit, dass Gottes Geist die Schöpfung der Vollendung entgegenführen wird.

Doch erschöpft sich Glaube nicht im Glauben. Glaube geht nicht nur über Wissens-, sondern auch über Bewusstseinsinhalte und selbst über bewusst vollzogene Vertrauensakte im Sinne der »fides qua creditur« (»Glaube, durch den geglaubt wird«) hinaus. Er betrifft nicht nur das handelnde Subjekt, das sich des Konstitutionsgrundes seiner Existenz bewusst wird, sondern auch den Menschen, der zu solchen Bewusstseinsleistungen nicht (mehr) in der Lage ist.

Karl Rahner hat unterschieden zwischen der gegenständlichen, voll bewussten, expliziten *Gewusstheit* und der apriorischen, alles Wissen allererst ermöglichenden *Bewusstheit*.¹⁶ Diese Unterscheidung lässt sich auch im Rahmen einer evangelisch-theologischen Besinnung auf die Gottesbeziehung des Menschen zur Geltung bringen. Sie bringt das »mere passive« bzw. das reformatorische »solus Deus« erst recht zum Ausdruck. Denn sie erlaubt zu sagen, dass die schöpferische und heilshafte Gegenwart Gottes aller bewussten Rezeption durch den Menschen vorausgeht und auch dort gegeben ist, wo sie noch nicht oder nicht mehr reflektiert werden kann – bei Säuglingen, Dementen, Menschen mit geis-

16 *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 175 f.

tigen Behinderungen, Koma-Patienten usw. »Glaube« reicht demnach über die Kapazitätsgrenzen des reflektierenden Bewusstseins hinaus: Glaube meint die Geborgenheit in der »Hand Gottes«, die auch in nicht-reflexiven Modi der Existenzverfassung zu- und angeeignet werden kann. Die »Antwort« auf das »Wort« Gottes kann auch im vorbewussten Existenzvollzug erfolgen.

1.6 Grenzen der Gottesrede

Hans-Martin Barths Überlegungen zum Verständnis des christlichen Glaubens gehen in diese Richtung. Im Anschluss an, aber auch in Abgrenzung von Paul Tillichs Überlegungen zum »absoluten Glauben«¹⁷ unterscheidet er zwischen »Alpha- und Omega-Glaube«¹⁸. »Alpha-Glaube« verweist auf ein reflexives Glaubensbewusstsein, das in Bekenntnissen artikuliert werden kann. »Omega-Glaube« meint demgegenüber das Sich-Ausstrecken hin zum Geheimnis der Gottesgegenwart, das alle begriffliche Erfassung sprengt. »Omega-Glaube« ist zunächst das Widerfahrnis des »größeren Gottes«, dessen Wirklichkeit allen religiösen Artikulationen vorausliegt. Apophatische, doxologische, poetische Redeweisen sind hier angemessen.

Doch selbst solche Redeweisen bleiben immer eingebunden in die Formate religiöser Traditionen. Die Ergriffenheit vom »Omega-Glauben« kann nur in den Modi des »Alpha-Glaubens« zum Ausdruck kommen. Dieser aber muss sich seiner Ausgerichtetheit auf die ihm Grundgebende, ihn aber auch relativierende göttliche Wirklichkeit stets bewusst sein. Er darf nicht auf sich selbst zentriert sein, sondern muss seine exzentrische Verfasstheit in sein Selbstverständnis integrieren.

»Alpha- und Omega-Glaube« stellen somit nicht zwei distinkte Glaubensweisen, sondern zwei zusammengehörende Dimensionen des Glaubens dar: Die Omega-Dimension bezeichnet die Transzendierungsdynamik aller Gestaltwerdungen des Glaubens, während die Alpha-Dimension darauf verweist, dass es den Transzendenzbezug nur in den Manifestationsformen historisch geprägter Religionen gibt.

17 *Paul Tillich*, *Der Mut zum Sein*, in: GW XI, 13–139, bes. 127–132.

18 *Barth*, *Dogmatik* (s. Anm. 3), 114–118; *Hans-Martin Barth*, *Alpha- und Omega-Glaube: Glaubensbewusstheit. zugleich ein Beitrag zum christlich-buddhistischen Dialog*, in: *ders.*, *Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums*, Gütersloh 2010, 37–51. In der Beschreibung dieser Unterscheidung gehe ich stellenweise über Barth hinaus.

Auch wenn Barth diese Unterscheidung primär im Kontext des christlich-buddhistischen Dialogs entwickelt, so erweist sie ihre Fruchtbarkeit doch nicht weniger in der Anwendung auf die theologische Bestimmung der Gottesbeziehung im Gegenüber zum Islam. Bei allen nicht zu leugnenden Unterschieden im Verständnis und in der Praxis dieser Beziehung und deren Zentrum in Christus bzw. im Koran liegt doch in beiden Religionen ein Impuls zur Transzendierung der religiösen Ausdrucksformen auf ihren göttlichen Grund und Zielpunkt hin. Wie in jeder Offenbarungsreligion, so ist auch in Christentum und Islam zwischen Gott als dem Grund der Offenbarung, seiner normativen Mitteilung in der Geschichte und dem religiösen Vollzug, der sich darauf gründet, zu unterscheiden. Die religiösen Glaubens- und Praxisformen haben sich an der Offenbarung zu orientieren. Diese wiederum verweist auf ihren göttlichen Grund. Damit ist jeder Selbstverabsolutierung der Religion gewehrt. Der »Alpha-Glaube« schließt die Wahrheit Gottes nicht in sich, sondern vergegenwärtigt sie als eine ihn transzendierende.¹⁹ Darin realisiert sich der »Omega-Glaube« an Gott als der »ultimate point of reference«²⁰. Anders formuliert: Der »Alpha-Glaube« stellt eine Art Transparenzfolie dar, die das Omega-Licht durchscheinen lässt. Wo er diese Funktion nicht mehr erfüllt, muss er einer Religionskritik unterzogen werden.

2. Die Menschenbeziehung Gottes

Die Menschenbeziehung Gottes lässt sich nach christlichem Verständnis nicht *einfach*, sondern nur *dreifach* darstellen. Im Bekenntnis zur Dreieinigkeit Gottes ist sie erfasst und ausgedrückt. Die Trinitätslehre entfaltet dieses Bekenntnis systematisch-theologisch, fasst damit den Inhalt des christlichen Glaubens zusammen und nimmt Ableitungen im Blick auf die Wesensbestimmung Gottes daraus vor. Sie ist nicht als Ausgangspunkt, sondern als Endpunkt des christlichen Gottesdenkens zu verstehen. Der Ausgangspunkt liegt in der glaubend erfassten Gotteserfahrung,

19 Genauer wäre hier zu unterscheiden zwischen (a) einer Transzendenz, die die Wahrheit Gottes *innerhalb* des Religionssystems transzendent denkt und die Wahrheitsaussagen dieses Systems so stets selber verflüssigen muss, und (b) einer Transzendenz, die das Religionssystem als *Ganzes* mit all seinen Wahrheitsaussagen transzendiert.

20 *Gordon Kaufman*, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Philadelphia 1981, 80–88 u. ö.

wie sie biblisch überliefert ist und wie sie in der Geschichte des Christentums immer neu angeeignet wird, sowie in der davon ausgelösten theologischen Reflexion. Schon früh haben die Christen ihren Glaubensbekenntnissen eine trinitarische Struktur gegeben, weil sie nur so angemessen die Menschenbeziehung Gottes beschreiben konnten. Trinität ist das Strukturprinzip des christlichen Glaubens.

2.1 Die dreifache Beziehung Gottes zum Menschen

Die Trinitätslehre beschreibt zunächst die Relationalität Gottes *ad extra*. In dieser Hinsicht besagt sie: Der *eine* Gott wendet sich in dreifacher Weise der Welt und dem Menschen zu, wobei diese drei Weisen Ausdrucksformen der *einen* Weltzuwendung sind. Er wendet sich der Welt und den Menschen erstens als Schöpfer zu, der alles ins Sein gerufen hat und fortwährend im Sein erhält, der damit die Welt- und Menschenbeziehung *konstituiert* hat und immer neu konstituiert, zweitens als Erlöser, der an *einem* Punkt in der Geschichte – im Leben, Handeln, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi – seinen unbedingten Heilswillen offenbart und damit die Beziehung der Welt und des Menschen zu sich selbst (wie auch die Beziehungen unter den Menschen) *restituiert* hat, und schließlich als Vollender, der die Welt mit der allgegenwärtigen Kraft seines Geistes durchdringt und sie auf das Schöpfungsziel hin orientiert, der also die Welt- und Menschenbeziehung auf ihre Erfüllung in der vollkommenen Gottesgemeinschaft hin *ausrichtet*.

Man kann diese dreifache Weltzuwendung als Gesamtzusammenhang der einen sich selbst entäußernden Liebe Gottes verstehen: In seinem *schöpferischen* Handeln setzt er eine endliche Wirklichkeit aus sich heraus, teilt die Fülle seines Lebens in sie hinein aus und lässt Geschöpfe entstehen, die dieser Liebe zu antworten vermögen. In seinem *versöhnenden* Handeln in Jesus Christus ruft er die Menschen in eine erneuerte, von vertrauensvoller Zuwendung geprägte Gottesbeziehung, die getragen ist von der Zusage, dass Gottes Arme auch dort ausgebreitet bleiben, wo Menschen sich von ihm entfernt haben, und die auch da nicht endet, wo das physische Leben an der Todesgrenze abbricht. In seinem *begeisterten* (im wörtlichen Sinne: mit seinem Geist als der eschatologischen Vollendungskraft begabenden) Handeln öffnet er die Herzen der Menschen für die Beziehung zu ihm, ruft sie in eine neue Lebenshaltung und gewährt ihnen seine Geisteskraft im Leben und im Sterben. In diesem dreifach-einfachen Beziehungswirken offenbart sich jeweils der eine und ganze Gott. Daher kann von einer dreifachen *Selbstmitteilung* Gottes

gesprochen werden. Dies lässt sich als Entfaltung der Selbstvorstellung Gottes Ex 3,14 deuten, die sich übersetzen lässt als: »Ich bin, der ich für euch da bin«.

Der dreifachen Bestimmung der Menschenbeziehung Gottes korreliert wiederum eine dreifache Bestimmung der Gottesbeziehung des Menschen: Als Geschöpf, das sein Sein nicht sich selbst verdankt, ist der Mensch immer schon auf seinen Schöpfer ausgerichtet, der durch alles Geschaffene zu ihm sprechen kann. Als Geschöpf, das sich immer wieder von Gott entfremdet, ist der Mensch in eine neue, in Christus vermittelte Gottesbeziehung gerufen, die ihn aus der Zentrierung auf sich selbst löst, sein in sich verkrümmtes Herz wieder neu zu Gott hin wendet und ihm zusagt, dass ihn nichts mehr trennen kann von der Liebe Gottes – auch nicht die Erfahrung der tiefsten Gottesfinsternis. Als Geschöpf, das im Kraftfeld des Geistes Gottes steht, kann der Mensch darauf bauen, dass Gottes Gegenwart ihn von allen Seiten umgibt, sein Leben orientiert und ihn in die Gemeinschaft der Glaubenden stellt.

2.2 Die innergöttlichen Beziehungen

Die Trinitätslehre beschreibt sodann die Relationalität Gottes *ad intra*. Die Seinsweisen des »Vaters«, des »Sohnes« und des »Geistes« stehen in einer lebendigen Beziehung zueinander. »Vater« meint dabei das Selbstverhältnis Gottes zu seinem Gottsein: Der Grund von allem, was ist, gründet in sich selbst. »Sohn« meint die Selbstbestimmung Gottes: Die liebende Weltzuwendung Gottes geht hervor aus dem Wesen Gottes, das sich-zuwendende Liebe ist. »Geist« meint die Selbstvermittlung Gottes: Die ausstrahlende Kraft der Gegenwart Gottes fließt aus dem Kraftfeld, das Gott in sich selbst ist. Diese drei Seinsweisen Gottes sind nicht als distinkte Entitäten in Gott, sondern als Dimensionen des einen göttlichen Wesensvollzugs zu verstehen. Sie stehen miteinander nicht nur in enger Beziehung, sondern sind, was sie sind, allererst durch diese Beziehung. Das Selbstverhältnis Gottes ist immer das Verhältnis zu dem Gott, der sich als Gott der liebenden Selbstmitteilung bestimmt hat und diese vollzieht. Eben dieses, dass Gottes Wesen nicht statisch, sondern als lebendiger Selbstvollzug in drei sich gegenseitig durchdringenden Dimensionen zu denken ist, bringt die Lehre von der immanenten Trinität (das heißt: von den Beziehungen zwischen den »Personen« in Gott) zum Ausdruck. Sie besagt: Gott ist in seinem *Wesen* relational. Relationalität kommt nicht sekundär – etwa durch eine Willensentscheidung – zum Wesen Gottes hinzu. Sie ist nicht kontingent, sondern konstitutiv für dieses Wesen.

Es handelt sich bei diesen theologischen Überlegungen nicht um abstrakte Spekulationen, um Introspektionen in das Wesen Gottes, sondern um Rückschlüsse von den überlieferten Gottesbegegnungen auf den Grund der Möglichkeit dieser Begegnungen in Gott selbst. Diese Reflexionen sind nicht als rationale Feststellungsurteile zu verstehen, sondern als doxologische Hymnen auf die unauslotbare Größe Gottes, die nicht als in sich abgeschlossene Einheit, sondern als größtmögliche Relationalität zu denken ist. Mit solchen doxologischen Superlativen ist die Heiligkeit Gottes nicht verletzt, wie es bei einem definitiven Sprachgebrauch der Fall wäre. Sie ist vielmehr aus der Mitte der Gottesbeziehung heraus in Dehnungen (Flexionen) der Sprache zum Ausdruck gebracht: als Lob der Güte Gottes, der sein Angesicht nicht bloß einfach, sondern dreifach aufscheinen lässt.

Dieses Verständnis führt dann allerdings auch zu der Mahnung, aus dem Endpunkt der Reflexion keine weiteren Ableitungen vorzunehmen, wie es in manchen zeitgenössischen Entwürfen zu einer »sozialen Trinitätslehre« der Fall ist. Wo die Trinitätslehre zum Ausgangspunkt für Rückschlüsse wird, die das Beziehungsgeschehen in Gott beschreiben wollen, ist Vorsicht geboten. Hier gilt die Warnung der Reformatoren vor spekulativen Entfaltungen der Gotteslehre. Die Einheit Gottes ist dabei ebenso zu wahren wie die Zuordnung der immanenten zur ökonomischen Trinitätslehre.²¹

3. Schluss: Perspektiven für den Dialog

Im Dialog mit dem Islam ist immer wieder darauf hinzuweisen, dass die Trinitätslehre die Einheit und Einzigkeit Gottes nicht bestreitet, sondern näher bestimmt. Es ist dies keine monolithische, sondern eine in sich differenzierte Einheit, ein Beziehungsreichtum in Gott. So gesehen müsste diese Lehre für Muslime nicht anstößig sein. Auch hier ist noch einmal festzuhalten, was am Ende des ersten Teils dieses Beitrags schon in den Blick kam: Wo immer von einer Offenbarung Gottes gesprochen wird, ist damit schon rein logisch der Gedanke einer Selbstunterscheidung Gottes mitgesetzt (wenn man nicht in einen Pantheismus geraten will, bei dem die Offenbarung mit dem Offenbarer in eins fällt). Das müsste auch für Judentum und Islam gelten.

21 »Ökonomische Trinität« meint die Beziehung(en) der drei »Personen« Gottes zur Schöpfung hin.

Auch im Islam ist ja davon die Rede, dass Gott sich als Schöpfer in der Schöpfung, als Offenbarer an einem Punkt in der Geschichte – im Koran – und in seinem allgegenwärtigen Beistand (in der Rechtleitung) äußert. Bei allen Unterschieden zwischen dem christlichen und dem islamischen Verständnis der Offenbarung Gottes kann man diesbezüglich doch zumindest eine strukturelle Ähnlichkeit feststellen. Die drei Aspekte der Beziehung zwischen Gott und Mensch, in denen Eberhard Busch die Trinitätslehre zusammenfasst, lassen sich jedenfalls auch auf das islamische Verständnis dieser Beziehung anwenden: »Der sich uns voraussetzende Gott«, »Der sich zu uns in Beziehung setzende Gott« und »Der uns zu sich in Beziehung setzende Gott«.²² Hier liegt ein interessanter Ansatzpunkt für einen theologischen Dialog zwischen Christen und Muslimen.

22 *Eberhard Busch*, *Der Freiheit zugetan*. Christlicher Glaube heute – im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen 1998, 111, 142, 176.