

WALTER KASPER
Der Gott Jesu Christi

WALTER KASPER · GESAMMELTE SCHRIFTEN

herausgegeben von
George Augustin und Klaus Krämer

unter Mitwirkung des
Kardinal Walter Kasper Instituts
für Theologie, Ökumene und Spiritualität
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Band 4
Der Gott Jesu Christi

WALTER KASPER

Der Gott Jesu Christi

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Alle Rechte vorbehalten
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008
www.herder.de
Korrektorat: Barbara Honold, Karlsruhe
(unter Mitarbeit von Dr. Hildegard Mannheims, Bonn)
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Gedruckt auf umweltfreundlichem,
chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-29803-5

Inhalt

Vorwort zur Neuauflage	9
Aus dem Vorwort zur Erstausgabe	39
Abkürzungsverzeichnis	41

I. DIE FRAGE NACH GOTT HEUTE

I. Gott als Problem	45
1. Die Problemstellung der Tradition	45
2. Die Problemstellung heute	50
3. Die theologische Problemstellung	58

II. Die Negation Gottes im modernen Atheismus	63
1. Die neuzeitliche Autonomie als Grundlage des modernen Atheismus	63
2. Der Atheismus im Namen der Autonomie der Natur	69
3. Der Atheismus im Namen der Autonomie des Menschen	78
Ludwig Feuerbach	80
Karl Marx	86
Friedrich Nietzsche	97

III. Die Aporie der Theologie angesichts des Atheismus	109
1. Die traditionelle apologetische Position	109
2. Die neuere dialogische Verhältnisbestimmung	113

Inhalt

3. Dialektische Verhältnisbestimmung von Christentum und Atheismus	126
 IV. Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis	137
1. Problem und Anliegen der natürlichen Theologie	137
Die natürliche Theologie in der griechischen Philosophie . .	146
Die christliche Gestalt der natürlichen Theologie	147
Die natürliche Theologie in der Aufklärung	148
Gegenwärtige Problematik	151
2. Gotteserfahrung	154
3. Gott in der menschlichen Sprache	165
4. Gotteserkenntnis	183
Das kosmologische Argument	185
Das anthropologische Argument.	189
Das geschichtsphilosophische Argument	192
Das ontologische Argument	197
 V. Gotteserkenntnis im Glauben	206
1. Die Offenbarung Gottes	206
2. Die Verborgenheit Gottes	216

II. DIE BOTSCHAFT VOM GOTT JESU CHRISTI

I. Gott – der allmächtige Vater	229
1. Das Problem eines allmächtigen Vater-Gottes	229
2. Die christliche Botschaft von Gott dem Vater	234
Gott als Vater in der Religionsgeschichte	234
Gott als Vater im Alten Testament	236
Gott als Vater im Neuen Testament	238
Gott als Vater in der Theologie- und Dogmengeschichte . .	244
3. Theologische Wesensbestimmung Gottes	248
Die Wesensbestimmung Gottes im Horizont der abendländischen Metaphysik	248

Inhalt

Die Wesensbestimmung Gottes im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie	255
 II. Jesus Christus – Gottes Sohn	262
1. Die Heilsfrage als Ausgangspunkt der Gottesfrage	262
2. Die Heilsverkündigung von Jesus dem Christus	269
Die messianische Heilsverheißung im Alten Testament	269
Auftreten und Verkündigung Jesu von Nazaret	274
Die Sohneschristologie des Neuen Testaments	282
Die Klärung der Gottessohnschaft Jesu Christi in der Dogmen- und Theologiegeschichte	290
3. Theologische Interpretation der Gottessohnschaft Jesu Christi Logos-Christologie	298
Kenosis-Christologie	304
 III. Der Heilige Geist – der Herr und Lebensspender	317
1. Problem und Dringlichkeit einer Theologie des Heiligen Geistes heute	317
2. Die christliche Botschaft von Gottes lebensspendendem Heiligen Geist	320
Der Geist Gottes in der Schöpfung	320
Der Heilige Geist in der Heilsgeschichte	322
Der Heilige Geist als Person	332
3. Theologie des Heiligen Geistes	339
Unterschiedliche Theologien in Ost und West	339
Ansätze zu einer Theologie des Heiligen Geistes	349

III. DAS TRINITARISCHE GEHEIMNIS GOTTES

I. Grundlegung der Trinitätslehre	363
1. Religionsgeschichtliche und philosophische Vorbereitung	363
2. Offenbarungstheologische Grundlegung	370
Die Einheit Gottes	370
Die Lebendigkeit Gottes (alttestamentliche Vorbereitung)	375

Inhalt

Die trinitarische Grundstruktur der Offenbarung Gottes (neutestamentliche Grundlegung)	378
Das trinitarische Bekenntnis als Glaubensregel	385
3. Theologie- und dogmengeschichtliche Entwicklung	389
 II. Entfaltung der Trinitätslehre	407
1. Der Ausgangspunkt	407
Die Trinität als Geheimnis des Glaubens	407
Bilder und Gleichnisse für das trinitarische Geheimnis	417
Die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität	420
2. Grundbegriffe der Trinitätslehre	425
Die klassischen Grundbegriffe	425
Die Rede von drei Personen	437
3. Systematisches Verständnis der Trinitätslehre	445
Einheit in der Dreiheit	445
Dreiheit in der Einheit	458
Schluss: Das trinitarische Bekenntnis – die Antwort auf den modernen Atheismus	477
 Namenregister	481
Sachregister	493

Vorwort zur Neuausgabe

Neue Aspekte der Gotteslehre

Die Theologie fragt heute neu nach ihrem Ort im Haus der Wissenschaften, in der Welt der Kultur und im Leben der Kirche. Mit »Der Gott Jesu Christi« suchte ich vor 25 Jahren zu dieser Positionsbestimmung meinen Beitrag zu leisten. »Der Gott Jesu Christi« plädierte – bewusst polemisch zugespitzt formuliert – für eine theologische Theologie. Denn um den ihr eigenen und eigenständigen Platz unter den vielfältigen Sinnangeboten zu finden und sich im Stimmengewirr der Meinungen Gehör zu verschaffen, muss die Theologie zuerst und vor allem wissen, was sie selber ist. Sie kann ihre Relevanz nur wahren, wenn sie ihre unverwechselbare Identität als Theologie, d.h. als Rede von Gott bewahrt, und wenn Theologie und Kirche nicht zu ethisch-moralischen Anstalten verkommen. Es ist darum Zeit, von Gott zu reden.¹

Dieses Vorwort zur Neuauflage will eine Hinführung sein, um in dem enormen Wandel der Fragestellungen der letzten 25 Jahre eine Relecture von »Der Gott Jesu Christi« (1982) zu ermöglichen. Eine auch nur einigermaßen vollständige Aufarbeitung der inzwischen reichlich erschienenen Literatur ist mir freilich bei der Fülle anderer Verpflichtungen nicht möglich.² Wichtiger scheint es mir, auf die tiefgreifen-

¹ Die Gottesfrage hat mich von Anfang an und während meiner gesamten theologischen Arbeit beschäftigt: u.a. Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung, in: Cath 20 (1966) 245–263; Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung: Aspekte der systematischen Theologie, in: J. Ratzinger (Hg.), Die Frage nach Gott (QD 56), Freiburg i.Br. 1972, 143–161; Atheismus und Gottes Verborgenheit (zusammen mit W. Kern), in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 22, Freiburg i.Br. 1982, 5–57.

² In der Einführung zur Neuausgabe von »Jesus der Christus« habe ich auf einige

den geistes-, kultur-, religions- und allgemeinpolitischen Umwälzungen der letzten beiden Jahrzehnte hinzuweisen. Auch dabei kann ich nur einige Problemkomplexe benennen, in denen die Diskussion und meine eigene Einsicht in der Zwischenzeit weiter gegangen sind. Wichtig ist es mir, auch auf die existenzielle wie pastorale Bedeutung der Gotteslehre in der neuen Situation hinweisen. Von Gott können wir nur sprechen, wenn wir auch mit ihm sprechen.

1. Ort und Relevanz der Gotteslehre

In einer Situation wie der unsrigen, in der die Rede von Gott in vielfältiger Weise angefochten und zugleich ganz neu aktuell ist, muss die Theologie zunächst ihren eigenen Standort bestimmen. Denn von Gott kann auf vielfältige Weise gesprochen werden und ist in der Geschichte der Religionen schon auf vielfältige Weise gesprochen worden. Im Laufe der Geschichte ist aber auch kaum ein anderes Wort so missbraucht, so besudelt und in den Dreck gezogen, kaum ein anderes so bekämpft worden. In der kirchlichen Frömmigkeit ist Gott oft gezähmt und verharmlost worden; in dem »lieben Gott« war der lebendige Gott, der dem Mose im lodernden Feuer erschienen ist, kaum wiederzuerkennen. Deshalb möchte bereits der Titel dieses Buches deutlich machen, von welchem Gott die Rede sein soll: vom »Gott Jesu Christi«. Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (*Mk 12, 26*), der Gott, der dem Mose am brennenden Dornbusch erschienen ist (*Ex 3, 6.14*), der auf dem Antlitz Jesu Christi endgültig als menschenfreundlicher Gott aufgestrahlt ist und den Jesus als »seinen Vater« anredet. Keiner hat Gott je gesehen, er der Sohn hat Kunde gebracht (*Joh 1, 18*); wer ihn sieht, sieht den Vater (*Joh 14, 9*).³

Die Fokussierung auf den »Gott Jesu Christi« bedeutet keinen christlichen Partikularismus. Denn Jesus Christus ist das »Ebenbild

Neuentwicklungen in der exegetischen Diskussion hingewiesen. Neuere Literatur aus dem Bereich der Patristik findet sich bei F. Courth, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2/1a–c, Freiburg i. Br. 1988–96, sowie u. Teil 4. Zum geistes- und religionsgeschichtlichen Wandel, vgl. u. Teil 2 und 3.

³ Diese These in »Jesus der Christus« und in »Der Gott Jesu Christi« ist auch die Grundthese, die Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in seinem Buch »Jesus von Nazareth« (Freiburg i. Br. 2007) ansprechend dargelegt hat.

des unsichtbaren Gottes«, in dem und auf den hin alles geschaffen wurde (*Kol 1, 15*); er ist das Licht der Welt (*Joh 1, 4f. 9; 8, 12*). In ihm leuchtet das Geheimnis von Welt und Mensch, wie es »am Anfang der Schöpfung« (*Mk 10, 6*) grundgelegt war, neu auf. Durch ihn werden dem Menschen seine Würde und seine höchste Berufung neu und endgültig erschlossen und die Rätsel von Schmerz und Tod, die ihn sonst niederdrücken, werden hell (*GS 22*). Jesus Christus, das Ebenbild Gottes, erschließt und schenkt uns unsere Gottebenbildlichkeit neu (*Gen 1, 27*); in seinem Licht können wir die vielfältigen Spuren Gottes in der Schöpfung besser erkennen. Der christologische Ausgangspunkt vom »Gott Jesu Christi« erschließt uns neu Gott als den »Schöpfer des Himmels und der Erde« und als Vater aller Menschen (*vgl. Mt 5, 45*).

Mit dem historischen, d. h. christologischen Apriori des Zugangs zu Gott⁴ nimmt »Der Gott Jesu Christi« auf, was in »Jesus der Christus« ausführlich dargelegt wurde: In der Mitte des Auftretens und der Verkündigung Jesu stand Gott und das Reich Gottes (*vgl. Mk 1, 14 f*). Jesus beanspruchte, an der Stelle Gottes zu sprechen und zu handeln, Gott war die Mitte seiner ganzen Existenz; man kann Jesus letztlich nur aus seinem innigen und ganz einmaligen Verhältnis zu seinem Vater verstehen. Als der ewige Sohn Gottes hat er uns Gott als seinen Vater und als unseren Vater wie als Vater aller Menschen geoffenbart (*vgl. Mt 5, 45*). »Der Gott Jesu Christi« geht darum von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung bei Abraham, Mose und den Propheten aus, die nach christlicher Glaubensüberzeugung in Jesus Christus zu ihrem abschließenden, geschichtlich nicht mehr überbietbaren Höhepunkt gekommen ist.

Näherhin geht »Der Gott Jesu Christi« von dem Bekenntnis aus, mit dem jeder bei der Taufe in die Jüngerschaft Jesu und in die Gemeinschaft der Kirche eintritt: »Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater.« Dieses Bekenntnis, das die sonst in vielem gespaltene und zerklüftete Christenheit eint, ist im Gesamtzeugnis des Alten und des Neuen Testaments begründet. Als erster Satz des Credo ist es zugleich der

⁴ Für die philosophische Begründung eines solchen geschichtlichen Ausgangspunkts und auch für die spekulative Durchdringung der Gottesfrage habe ich viel gelernt durch die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der positiven Philosophie Schellings. Vgl. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

Grundsatz, mit dem das ganze Glaubensbekenntnis und das Christsein insgesamt steht und fällt. Das erste und wichtigste Gebot Jesu ist deshalb, den einen wahren Gott aus ganzem Herzen, ganzer Seele und allen Kräften zu lieben, was einschließt, nach der Art Gottes den Nächsten zu lieben wie sich selbst (*vgl. Mk 12, 29 f.*).

Was wahre Theologie darum auszeichnen sollte, ist Leidenschaft für Gott und sein Reich. Thomas von Aquin konnte sagen, die Theologie handle in erster Linie von Gott, von geschöpflichen Wirklichkeiten aber insofern sie einen Bezug zu Gott haben als deren Ursprung oder Ziel (*S.th. I q. 1 a. 3 ad 1; vgl. a. 7*). Deshalb haben die vielen »Genitivtheologien« (Theologie der Natur, der Gesellschaft, der Befreiung, der Kultur, der Kunst usw.) nur insoweit ihr Recht und ihre Bedeutung, als sie ihren jeweiligen Gegenstand im Lichte Gottes, Thomas von Aquin würde sagen: vom Formalobjekt der Theologie her, betrachten. Die Theologie will Gott in allem und über alles hinaus die Ehre geben.

Eine solche theologische Leidenschaft ist mitnichten welt- und lebensfremd. Thomas von Aquin hat im Sinn der gesamten Vätertradition den existenziellen Charakter dieses theologischen Ansatzes deutlich gemacht. Er hat aufgezeigt, dass die Glückseligkeit, d. h. die letzte Sinnerfüllung des Menschen nicht in Reichtum, Macht, Prestige, Lust, sondern in der Erkenntnis Gottes besteht (*ebd. a. 4 c. a.; I/II q. 3 a. 1*). Genau so sagt es auch die Hl. Schrift: »Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast« (*Joh 17, 3*). Gott ist die letzte und endgültige Wahrheit über den Menschen und die Welt. Allein Gott ist groß genug, um die Sehnsucht des menschlichen Herzens auszufüllen; Gott allein genügt (Teresa von Avila). Die Leidenschaft für Gott wird so in besonderen Situationen um der Ehre Gottes willen zur prophetischen Götzen- und Ideologiekritik; sie ist damit zugleich Leidenschaft für den Menschen und seine Freiheit. Das Letztere unterscheidet sie von blindem Fanatismus. So kann sie deutlich machen, dass, was als Akt der Unterwerfung erscheint, in Wirklichkeit ein unerhörter Akt der Befreiung von allen weltlichen Absolutheitsansprüchen und der Eintritt in eine persönliche Liebesbeziehung zu dem Gott bedeutet, den wir unseren Vater nennen und als den Vater aller Menschen bekennen. »Gott dienen heißt herrschen« (*Deum servire regnare est*).

Das Bekenntnis zu dem einen wahren Gott Jesu Christi ist demnach

nicht nur ein theoretischer weltanschaulicher Satz. Gesagt werden soll nicht nur, dass Gott ist, dass er einer und dass er allmächtig ist. Im Gottesglaube geht es nicht nur um einen solchen Was-Glauben (*fides quae creditur*), sondern auch und zuerst um einen personalen Akt (*fides qua creditur*), mit dem wir uns von den vielen Göttern und Götzen abwenden und uns dem einen wahren und lebendigen Gott zuwenden, um ihm ungeteilt, mit ganzem Herzen, mit all unseren Kräften und in allen Lebenslagen vertrauensvoll anzuhängen, ihn in allen Dingen, nicht zuletzt im Nebenmenschen zu finden und ihn über alles hinaus zu lieben.⁵

In dieser Welt bleiben wir freilich Pilger, die nach Gottes Angesicht suchen (*Ps* 27, 8; 42, 3). In dieser Welt erkennen wir Gott nur in rätselhaften Umrissen; erst in der Ewigkeit schauen wir ihn von Angesicht zu Angesicht (*1 Kor* 13, 12); erst dann erkennen wir ihn »wie er ist« (*1 Joh* 3, 2). Darum ist theologisches Wissen immer Pilger- und Hoffnungswissen (*S. th. I/II q. 1 a. 6*). Damit kämpft die Theologie einerseits gegen den Kleinmut, den Defaitismus und die Resignation, die den Mut zu den großen Dingen (*magnanimitas*) verloren und die auch die Frage nach Gott als dem letzten Grund und Ziel aufgegeben haben. Sie kämpft ebenso gegen den Hochmut, die Arroganz und die Selbstgewissheit von Ideologien, welche die Welt ohne Gott erklären und das Leben ohne Gott und »*etsi Deus non daretur*« meistern und leben zu können meinen. Solches Hoffnungswissen zwischen Kleinmut und Hochmut ist in einer Situation wie der unsrigen, in welcher weltliche Zukunftsverheißungen enttäuscht und getrogen haben, die utopischen Energien weitgehend erschöpft sind und die Hoffnung Mangelware geworden ist, lebens- ja überlebenswichtig; denn ohne Hoffnung kann niemand leben, kein Einzelner und auch kein Volk.⁶

Hoffnung, deren Erfüllung man sieht, ist freilich keine Hoffnung (vgl. *Röm* 8, 24f.). Deshalb spricht die Bibel von der Verborgenheit

⁵ Den personalen und dialogischen Charakter des Gottesglaubens hat das II. Vatikanische Konzil in »*Dei Verbum*« 5 herausgestellt, indem es den Glauben als ganzheitliche Selbstüberantwortung an Gott beschreibt. Damit hat das Konzil ein Anliegen aufgenommen, das für Martin Luther bei der Auslegung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses grundlegend ist (vgl. BSELK 647–650).

⁶ Dazu W. Kasper, Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen, in: IkaZ Communio 36 (2007) 300–315; J. Habermas, Zeitdiagnosen, Frankfurt a.M. 2003, 27–49.

Gottes (vgl. *Jes 45, 15*). Sie meint damit nicht, dass Gott den natürlichen menschlichen Erkenntnismöglichkeiten letztlich entzogen ist und dass wir in Bildern und Gleichnissen von ihm mehr wissen, was er nicht ist als was er ist (*S. th. I q. 1 a. 7 ad 1; a. 9 ad 3*). Gott ist vielmehr, wie der »Gott Jesu Christi« in Neuformulierung der traditionellen negativen Theologie zeigen wollte, in seiner Offenbarung der verborgene Gott, der Gott, der je größer ist (*Deus semper maior*) als alle Vorstellungen und Begriffe, die wir uns von ihm machen. Er ist nach der berühmten Formulierung des Anselm von Canterbury nicht nur derjenige, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (*Proslogion*, 2), er ist auch größer als alles, was gedacht werden kann (*ebd.* 15). Er übersteigt all unser Vorstellungs- und Denkvermögen. Jeder Ähnlichkeit entspricht eine je größere Unähnlichkeit (*DS 806*). Gregor von Nyssa spricht von der »leuchtenden Finsternis«, in die Moses auf dem Berg Sinai eingetreten ist.⁷

Solche *theologia viatorum* und *theologia negativa* ist eine Warnung vor arrogantem theologischem Bescheidwissen wie davor, Gott frech für unsere Angelegenheiten und Zwecke in Anspruch zu nehmen und ihn für unsere Interessen zu vereinnahmen. Theologie ist darum immer auch Ideologiekritik, sei es, dass diese Ideologien sich mehr als »linke« Weltveränderung darstellen oder mehr »rechts« als konservative Zivilreligion, welche die bestehenden Verhältnisse sanktioniert und die öffentliche Ordnung garantiert. Mit dieser kritischen Tendenz wahrt die Theologie die Transzendenz der Welt und des Menschen über alles Feststellbare wie über alle politischen und sonstigen Systeme hinaus. Sie steht für Wahrheit, die frei macht (*Joh 8, 32*).

Der freimachende Charakter der Rede von Gott gilt auch in der Ekklesiologie. Sie ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Mittelpunkt theologischer Aufmerksamkeit gerückt. Vielleicht reden wir in der Theologie inzwischen zu viel von der Kirche und ihren Institutionen und zu wenig von Gott. Henri de Lubac, der die Ekklesiologie wie kaum ein anderer vorangebracht hat, betonte: Wir glauben die Kirche, wir glauben nicht an die Kirche. Wir bekennen sie im Credo als die »heilige Kirche«, wir glauben sie als Leib Christi und Bau im Heiligen Geist; aber die sichtbare Kirche ist nicht Gott; sie ist eine geschöpfliche und vorläufige Wirklichkeit. Wenn Gott am Ende »alles

⁷ Gregor von Nyssa, *Leben des Mose II*, 164.

in allem« sein wird (1 Kor 15, 28), wird die Kirche als Institution nicht mehr sein. Nachdrücklich warnt daher de Lubac vor einer Vergötzung der Kirche.⁸ So sehr die Theologie im Lebensraum des gemeinsamen Glaubens der Kirche angesiedelt ist, ist sie doch keine Selbstbeschäftigung der Kirche mit sich selbst.

Die Glaubensbekenntnisse der Kirche sind wahr, aber sie sind nicht in sich selbst Gegenstand und Ziel des Glaubens; sie sind wahr, weil und indem sie über sich hinaus auf Gott verweisen (*S. th. I/II q. 1 a. 1; a. 2; a. 6*). Damit sind sie Einweisung in die persönliche Begegnung und in das persönliche Gespräch mit Gott wie in die Teilnahme am trinitarischen Leben Gottes. Jede wahre Theologie mündet so in Doxologie⁹, in die anerkennende und anbetende Lobpreisung Gottes. Sie macht damit zugleich deutlich, dass der Mensch existiert indem er existiert, d. h. lobpreisend und anbetend über sich hinaus ist. In dieser Hinsicht können wir von der ostkirchlichen Tradition und ihrer Verwurzelung in der liturgischen Doxologie Wichtiges lernen um der Gefahr der »Verkopfung« der Theologie vorzubeugen.

Diese Einsicht kann auch eine alte Kontroverse mit der reformatorischen Tradition entschärfen. Denn wenn Theologie letztlich Doxologie ist, die ins persönliche Gebet münden soll, dann heißt das, dass die nach katholischem Verständnis notwendige Glaubensvermittlung durch die Kirche letztlich Hinführung in die Unmittelbarkeit zu Gott ist, welche dem protestantischen Glaubensverständnis so sehr am Herzen liegt. Kirchliche Vermittlung und Unmittelbarkeit jedes Christen zu Gott sind damit keine Gegensätze, wie es die kontroverstheologische Polemik oft darstellt. Es geht um vermittelte Unmittelbarkeit, in der wir unmittelbar zu Gott, aber nie allein vor Gott stehen. Unser persönlicher Glaube an Gott ist ermöglicht, getragen und unterstützt vom Wir des Glaubens der Kirche aller Räume und aller Zeiten.

Letztlich hat die Doxologie eine eschatologische Struktur; sie antizipiert inmitten von Fragen und von Bedrängnissen aller Art schon jetzt das Ziel, auf das der Glaube voll Hoffnung zugeht, und partizipiert

⁸ H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, 132–156. Zum Hintergrund vgl. J. B. Metz, *Credo Deum, Deo*, in *Deum*, in: *LThK III* (1959) 86–88.

⁹ So H. U. von Balthasar, E. Schlöck, W. Pannenberg, G. Wainwright, A. Kallis und andere östliche Theologen. Vgl. J. Drumm, *Art. Doxologie II–III*, in: *LThK III* (1995) 355 f.

schon jetzt an der *scientia Dei et beatorum* (S. th. I q. 1 a. 2). Der Gläubende erfährt schon jetzt »etwas« von der noch ausstehenden eschatologischen Glückseligkeit. Deshalb ist die Botschaft von Gott Freudenbotschaft, und die theologische Beschäftigung mit dieser Botschaft schenkt tiefen Frieden und innere Freude. Die Theologie, die den Glauben tiefer verstehen lehrt, soll nicht Glaubensverdross, sondern Glaubensfreude wecken. Sie bringt gegen Sinn-, Humor- und Hoffnungslosigkeit Licht und damit Freude in unser Leben. Sie kann aufzeigen: Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch (*Irenaeus, Adv. haer. IV, 20, 7*). Um Gottes und um des Menschen willen ist es darum Zeit, von Gott zu reden und dabei von dem Gott Jesu Christi zu sprechen.

2. Zum Verhältnis von Glaube und Vernunft

Die Frage, wie wir heute von dem Gott Jesu Christi in einer verständlichen Weise sprechen können, ist nicht nur ein drängendes pastorales, sondern ein zutiefst theologisches Grundlagenproblem, das denkerische Anstrengung voraussetzt. Denn Theologie ist nicht Theolalie, sie ist nicht charismatisch verzückte oder dichterisch und rhetorisch glanzvolle Rede von Gott; am wenigsten ist sie billiges Gottesgeschwätz. Als Theologie ist sie logoshafte, d. h. rational Rechenschaft gebende und rational verantwortete Rede von Gott (*theós*). Sie will nicht überreden, sondern überzeugen. Dieser Unterschied zur mythischen Rede von Gott ist schon bei den griechischen Philosophen deutlich. Für die christliche Theologie ist der Glaube ein vernünftiger Gottesdienst (*logike latreia; rationale obsequium*) (Röm 12,1), der zur Rechenschaft (*apologia*) von der Hoffnung, die in uns ist, verpflichtet (1 Petr 3,15). Für die gesamte theologische Tradition ist darum das Programm des Glaubens, der nach Verstehen sucht (*fides quaerens intellectum*), maßgebend.¹⁰

Nicht der naive Kinder- und Köhlerglaube, sondern der verstehen-

¹⁰ Grundgelegt bei Augustinus vor allem mit der Formel »*intellige ut credas, crede ut intelligas*« (Sermo 43 c. 7 n. 9). Das genannte Prinzip wurde von Anselm von Canterbury, Proslogion c. 1 maßgebend für die Scholastik formuliert. Nach Bonaventura gilt von der theologischen Wissenschaft »*addit rationem probabilitatis*« (Sent. Prooem. q. 1). Die Theologie handelt »*de credibili ut factum intelligibili*«. Das bedeutet nicht, dass die Vernunft den Glauben aufhebt; aber die Liebe will den,

de und zur Antwort auf die Fragen und Herausforderungen befähigte Glaube ist das Ideal. Die Reflexion des Glaubens der Kirche darf darum nicht zu einem geistlosen Positivismus, sei es zum bloßen Zitieren von Bibelstellen, sei es zu einer bloßen Lehramtstheologie werden. Es bedarf eines rational aufgelichteten und durchlichteten Glaubens, der die großen Menschheitsfragen im Licht des Glaubens aufgreift und durchdenkt. Die Theologie spricht nicht umsonst vom Licht des Glaubens (*lumen fidei*); sie versteht den Glauben nicht als Verdunkelung, sondern als Erleuchtung (*illuminatio*) der Vernunft. Damit meint sie nicht die Überführung des Glaubens in ein wie immer geartetes spekulatives oder praktisches Wissen, auch nicht eine christliche Weltanschauung, sondern die Aufklärung des Glaubens über sich selbst, ein *intellectus fidei*, eine Einsicht in den geschichtlich vorgegebenen Glauben selbst, in seine innere Wahrheit, Schönheit und Logik, die dann zur Auseinandersetzung mit denen befähigt, die den Wahrheitsgehalt des Glaubens bestreiten.

Die Kirchenväter haben dieses Anliegen auf ihre Weise aufgegriffen. Sie haben den Gottesnamen Jahwe, der dem Mose am brennenden Dornbusch geoffenbart wurde (*Ex 3, 14*), mit dem Gottesverständnis der hellenistischen Philosophie in eins gesetzt. Dabei gingen sie davon aus, dass es nur eine Wahrheit geben kann; deshalb können der Gott des Glaubens, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und der Gott der Philosophen, anders als es bei dem großen Pascal zu sein scheint, nicht verschieden, sondern müssen im Letzten ein und derselbe sein. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, war die Brücke für diese Identifizierung. Sie übersetzte die hebräische Offenbarungsformel »Ich bin der Daseiende«, d. h. der mit euch und bei euch ist, mit »Ich bin der Seiende«. Damit war ein Schritt getan, der grundlegend wurde für den gesamten weiteren Weg der Theologie.¹¹

den sie liebt, auch kennen; »*desiderat habere rationes*«. So vermehrt die Theologie den Trost und die Freude, die der Glaube schenkt (*auget solatium*) (*ebd.* q. 2).

¹¹ Das hat J. Ratzinger in seiner Bonner Antrittsvorlesung 1959 herausgestellt: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia naturalis, 3. Aufl. Trier 2006. In seiner bekannten Regensburger Vorlesung (Freiburg i. Br. 2006) ist Papst Benedikt XVI. auf diesen Punkt zurückgekommen. Vgl. dazu auch meine Tübinger Abschiedsvorlesung: Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 257–271 und meinen Beitrag: Glaube und Vernunft. Zur

Diese Identifizierung wurde von der liberalen wie von der dialektischen protestantischen Theologie infrage gestellt. In den 70er und beginnenden 80er Jahren, in denen »Der Gott Jesu Christi« entstanden ist, war dieses Thema innertheologisch noch immer aktuell. Dazu war die Frage »Glauben und Vernunft« in Auseinandersetzung mit der modernen Säkularisierung und dem neuzeitlichen Atheismus die große Herausforderung. Die Auseinandersetzung mit diesen Strömungen nimmt darum in »Der Gott Jesu Christi« einen breiten Raum ein. Dabei sollten die Fragestellungen der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie konstruktiv aufgegriffen werden. So wurde der Versuch unternommen, das Wesen Gottes im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie nicht als absolutes Sein, sondern als alles bestimmende absolute Freiheit zu bestimmen.¹²

Diese Deutung schließt die traditionelle Deutung nicht aus, sondern ein. Sie erlaubt aber, die Wesensbestimmung Gottes im Sinn der Offenbarung des Namens Gottes am brennenden Dornbusch und der neutestamentlichen Aussage, dass Gott Liebe ist (1 Joh 4, 8.16), näher zu bestimmen. Die Identität des Gottes der Philosophen und des Gottes des Glaubens wird daher in »Der Gott Jesu Christi« im Anschluss an den Tübinger Dogmatiker J. E. Kuhn im Sinn der Determination verstanden; die christliche Wahrheit wird als deren Näherbestimmung, Konkretisierung, Reinigung und Steigerung verstanden. Denn anders als der Gott der Philosophen hat der biblische Gott einen Namen, mit dem er anrufbar und ansprechbar ist.

Das Anliegen von »Der Gott Jesu Christi«, sich den Herausforderungen des modernen Atheismus zu stellen, ist nach wie vor aktuell, ja heute ganz neu aktuell. Der Atheismus ist keineswegs tot; er tritt heute vielmehr in neuem, meist naturwissenschaftlichem Gewand mit geradezu missionarischem Eifer auf. Dabei ist zu unterscheiden zwischen seriösen Anfragen aus den Naturwissenschaften und einem naturwis-

protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI., in: StdZ 132 (2007) 219–228.

¹² Unter diesem Aspekt haben vor allem Th. Pröpper und seine Schüler meine Ansätze eigenständig weitergeführt: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1991; Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: E. Schockenhoff und P. Walter, Dogma und Glaube (FS Walter Kasper), Mainz 1993, 165–192; Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

senschaftlichen Fundamentalismus, der die Grenzen naturwissenschaftlicher Methoden überschreitet und sich theologischer Themen, wie es oft der Fall ist, in einer oft polemisch verzeichnenden Weise annimmt.¹³ Es wäre darum eine fatale Selbsttäuschung zu meinen, man könne sich von der denkerischen Auseinandersetzung dispensieren. Die natürliche bzw. philosophische Theologie, für die »Der Gott Jesu Christi« eintritt, verlangt dringend nach Weiterführung.¹⁴

Papst Johannes Paul II. wie Papst Benedikt XVI. haben das Thema Glauben und Wissen inzwischen zu Recht wieder auf die theologische Tagesordnung gesetzt. Papst Johannes Paul II. hat dieses Thema in der Enzyklika »*Fides et ratio*« (1998) aufgegriffen und Glauben und Wissen als die beiden Flügel der Seele bezeichnet, die es auszuspannen gilt, um die Wahrheit zu erkennen. Papst Benedikt XVI. hat das Thema mit seiner Regensburger Rede (2006) weitergeführt und damit zu Recht eine breite, dringend notwendige Diskussion ausgelöst.

Die Situation hat sich freilich seit den 70er und beginnenden 80er Jahren grundlegend geändert. Die Einsicht in die »Dialektik der Aufklärung« (Th. W. Adorno) hat auch zu einer »Dialektik der Säkularisierung« geführt.¹⁵ Die geistige Landschaft ist dadurch pluralistischer und unübersichtlicher geworden. Auf der einen Seite misstraut die sogenannte Postmoderne den »großen Erzählungen« und den großen Idealen der Aufklärung (J.-F. Lyotard). So ist auch die Selbstgewissheit des kämpferischen Atheismus in einen resignativen Defaitismus, Skeptizismus, Agnostizismus, ja Nihilismus umgeschlagen; man spricht von einem »schwachen Denken« (G. Vattimo), das vor den großen Fragen, auch vor der Gottesfrage resigniert, sich als unzuständig oder als gleichgültig erklärt. Es verabschiedet sich damit auch von den Idealen

¹³ Das gilt von einigen jüngeren Bestsellern: M. Onfray, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß. München 2006; R. Dawkins, Der Gotteswahn, München 2007; Ch. Hitchens, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007 u.a. Bestseller dieser Art zeigen, dass es gegenwärtig nicht nur eine Wiederkehr der Religion, sondern auch ein neues Erstarren atheistischer, antichristlicher und antikirchlicher Strömungen gibt.

¹⁴ Dazu das anregende Buch von R. Spaemann, Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007. Allgemeinverständlich der Bestseller von M. Lütz, Gott. Eine kleine Geschichte des Größten, München 2007.

¹⁵ J. Habermas – J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005.

der Aufklärung und von rational begründeten universal gültigen Wahrheiten. So ist es zu einem postmodernen bzw. zu einem spätmodernen Pluralismus gekommen, der die Rede von der einen universalen Wahrheit als anmaßenden Eurozentrismus und die Anerkennung eines Pluralismus von Wahrheiten und Religionen als das neue Paradigma betrachtet.¹⁶

Das macht die Situation der Theologie nicht einfacher. Denn mit einem veritablen Atheisten lässt sich ernsthaft disputieren; ein postmoderner pluralistisch eingestellter Relativist dagegen zuckt desinteressiert die Achseln; für ihn ist alles letztlich gleich-gültig. Intolerant wird er dagegen gegenüber jeder Behauptung unbedingt geltender, universal gültiger Aussagen. Die Toleranz verkehrt sich dann in ihr Gegenteil, sie wird zu einer intoleranten Diktatur des Relativismus. Dagegen gilt es, die Errungenschaften der Moderne gegen ihre Destruktion durch sich selbst zu verteidigen.

Auf der anderen Seite ist die Gottesfrage neu ins das öffentliche Bewusstsein zurückgekehrt. Im Zuge der Globalisierung und der Migration sind die anderen Religionen, besonders der Islam, bei uns präsent und finden erhebliche öffentliche Aufmerksamkeit. Hinzu kommt, dass die innerweltlichen Heilsverheißungen, die westliche Fortschrittsideologie ebenso wie die marxistische Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, getrogen haben; es ist eine große innere Leere entstanden. So sind religiöse Fragen wie die Fragen nach Sinn und Halt für viele Menschen auch in Westeuropa neu aktuell geworden. Die These von einem inneren Zusammenhang des Modernisierungsprozesses mit einem unaufhaltsam fortschreitenden Prozess der Säkularisierung ist weitgehend aufgegeben worden. Nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch in einem in jeder Hinsicht modernen Land wie den Vereinigten Staaten von Nordamerika wird die westeuropäische Säkularisierung als Sonderentwicklung beurteilt.¹⁷ Die Religion und die

¹⁶ Zur Postmoderne: W. Kasper, Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in: Theologie und Kirche. Bd. 2, Mainz 1999, 249–264; Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart, in: Wege der Einheit, Freiburg i.Br. 2004, 227–251. Zum Religionspluralismus vgl. u. Anm. 33.

¹⁷ Vgl. P. L. Berger (Hg.), The Desecularisation of the World, Washington 1999; zu den nordamerikanischen Bedenken gegenüber der europäischen Entwicklung Ph. Jenkins, God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis, Oxford 2007.

Religionen haben sich als weithin aufklärungsresistent und als anthropologische Konstante erwiesen.

Die neue Situation ist freilich ambivalent. Einerseits haben religiöses und spirituelles Fragen und Suchen bei vielen Menschen zugenommen; außerdem werden religiöse Fragen – auch durch die Herausforderung durch den in Europa inzwischen präsenten Islam – wieder öffentlich diskutiert. Gott ist sozusagen wieder salonfähig geworden. Neue geistliche Bewegungen und spirituelle Gruppierungen sind entstanden, die als eine Hoffnung verstanden werden können; daneben gibt es viele Menschen, die man als Suchende und als »Pilger« bezeichnen kann. Das ist theologisch wie pastoral eine Chance, die es durch eine einladende Theologie und Verkündigung des Gottes Jesu Christi entschlossen aufzugreifen gilt.

Aber es ist umstritten und fraglich, ob man von einer postsäkularen Situation¹⁸ und von einer Wiederkehr der Religion oder gar von einem Megatrend Religion sprechen kann.¹⁹ Das Vorurteil, es sei allein eine säkulare Einstellung modern und Religion überholt, und der praktische Gewohnheitsatheismus erweisen sich, wie auch die wieder auflebende atheistische Propaganda zeigt, nach wie vor als hartnäckig. Außerdem führt die Wiederkehr der Religion keineswegs einfach zum christlichen Gottesglauben zurück, und sie füllt nicht einfach die leerer gewordenen Kirchenbänke. Oft führt sie zu einer individualistischen, unsichtbaren Religion, welche Spuren des Göttlichen im Alltag entdeckt.²⁰ In manchen Fällen hat man den Eindruck eines Kosmotheismus, der Göttliches in der Natur und im Kosmos entdeckt; Theologie kann so zu Theiologie werden; manchmal ist, was als Wiederkehr der Religion bezeichnet wird, eine als Spiritualität bezeichnete Religiosität ohne Gott und ein religionsförmiger Atheismus (J. B. Metz). Er

¹⁸ So J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, bes. 116–118; ders., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001. Vgl. P. Walter (Hg.) *Gottesrede in postsäkularer Kultur* (QD 224), Freiburg i.Br. 2007.

¹⁹ Kritisch: U. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, Gütersloh 2006; H. Joas – K. Wiegand, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007. Das Thema wurde von den Salzburger Hochschulwochen 2006 aufgegriffen: G. M. Hoff, *Gott im Kommen*, Innsbruck – Wien 2006.

²⁰ Vgl. Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991; P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Freiburg i.Br. 2001.

kann auch zu Esoterik, zu einer vagen, diffusen, frei flottierenden Religiosität, zu einer individualistischen Beliebighkeits- und einer synkretistischen Bastelreligiosität führen, die das Göttliche nicht über uns, sondern narzisstisch in uns sucht. Schließlich gibt es im Zeichen der Wiederkehr der Religion das von vielen mit Angst und Sorge betrachtete Phänomen einer fundamentalistischen, gewaltbereiten, die Religion ins dämonische Gegenteil verzerrenden Religiosität.

So kann man in vielen Fällen fragen: Ist es wirklich immer Gott, der zurückkommt, oder handelt es sich nicht oft eher um die Wiederkehr alter und neuer Götter? Schon Max Weber hat gesagt: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und gewinnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«²¹ Dieser Trend zu einer neuen Art von Polytheismus entspricht nur zu gut dem Trend zu dem bereits charakterisierten postmodernen Pluralismus und Relativismus.

In der gegenwärtigen Situation einer »Götterdämmerung« (F. Nietzsche) darf sich die Theologie nicht unkritisch auf den sogenannten Megatrend Religion einlassen. Sie hat vielmehr die Aufgabe, die »Unterscheidung des Christlichen« (R. Guardini) neu zu aktualisieren. Angesichts neuer Formen der Religiosität und Spiritualität gilt es, sich neu am Bild Gottes, wie Jesus ihn uns als seinen Vater verkündet und in seiner Person konkret zum Ausdruck gebracht hat, zu orientieren. Europa steht an einem Scheideweg; es muss sich neu auf seine christliche Herkunftsgeschichte besinnen. Es muss sich neu auf den Gott Jesu Christi besinnen. Es genügt nicht, einfach nur von Gott zu reden, es gilt vom »Gott Jesu Christi« zu reden.

3. Begegnung mit der Welt der Religionen

Eine Beschäftigung mit dem Gott Jesu Christi verlangt in der veränderten global gewordenen Situation eine weit ausführlichere Auseinan-

²¹ M. Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Auflage Tübingen 1973, 605. Vgl. P. Valadier, Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse, in: P. Hünermann (Hg.), Gott – ein Fremder in unserem Haus (QD 165), Freiburg i. Br. 1996, 15–29.

dersetzung mit den Gottesvorstellungen anderer Religionen, als dies in »Der Gott Jesu Christi« geschehen ist. Es ist bereits deutlich geworden, dass der Fragehorizont der Theologie heute nicht mehr nur der moderne Atheismus und die neuzeitliche Säkularisierung, sondern ebenso der religiöse Pluralismus ist. Die Herausforderung durch diesen religiösen Pluralismus stellt sich nicht nur durch die sogenannte neue Religiosität, sondern auch durch die Begegnung mit den alten Menschheitsreligionen.

Das II. Vatikanische Konzil war weitsichtig genug, den interreligiösen Dialog anzumahlen und dafür wichtige Weichenstellungen vorzunehmen (*LG 16; NAE; GS 92; AG 3. 11. 16. 41*). Das hat dazu geführt, dass Begriffe wie Götzendienst, Aberglaube u. a. im Blick auf die nicht-christlichen Religionen heute tunlichst vermieden werden. Maßgebend für diese Neuorientierung war zunächst ein anthropologisches Argument, wonach es dem Menschen wesentlich ist, nach Gott bzw. Göttlichem zu fragen; die Ehrfurcht vor dem Heiligen verbindet die Religionen; sie wollen auf die allen Menschen gemeinsamen existenziellen Fragen nach Sinn, Leid, Schuld und Tod Antwort geben. Dazu kam ein christologisches Argument, wonach alle Wirklichkeit in Christus und auf ihn hin geschaffen ist (*Joh 1,3f.; Kol 15,16*), so dass sich in aller Wirklichkeit Fragmente des Logos finden, der in Christus in seiner Fülle erschienen ist. Der Geist Christi kann auch in den anderen Religionen wirksam sein, wenn Menschen nach ihrem Gewissen den Willen Gottes so zu erfüllen suchen, wie sie ihn konkret zu erkennen vermögen.²²

Auf dieser doppelten Grundlage herrscht unter katholischen Theologen meist eine inklusive Verhältnisbestimmung von Christentum und den anderen Religionen vor; sie sucht in den anderen Religionen Fragmente der eigenen religiösen Überzeugung zu finden.²³ Dies darf

²² Diese pneumatologische Deutung der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche findet sich auch in Enzyklika von Papst Johannes Paul II. »*Redemptoris Missio*« (1990) Nr. 28 f. und 55–57.

²³ Die inklusive Verhältnisbestimmung unterscheidet sich von der exklusiven und der pluralistischen (dazu u. Anm. 28 und 33). Anders als in K. Rahners Konzept des anonymen Christen und im »Projekt Weltethos« von H. Küng betont man neuerdings wieder mehr die Anerkennung der Andersheit des anderen, so von jüdischer Seite J. Sacks, *The Dignity of Difference*, London 2003, aus theologischer Sicht J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness*, London 2006.

freilich nicht zum Versuch einer Vereinnahmung der anderen Religionen führen, vielmehr muss man das Andersseins der anderen und die nicht unbeträchtlichen Differenzen ernst nehmen und achten. In diesem Zusammenhang können nur einige der Probleme kurz angedeutet werden, die sich für die Gotteslehre ergeben.

Am deutlichsten ist der Wandel, der sich nach einer schwierigen und komplexen Geschichte im Verhältnis zum **Judentum** in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat. Noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde das neutestamentliche Gottesverständnis von vielen Exegeten in Abgrenzung vom jüdischen Verständnis dargestellt. Nach der Katastrophe der Schoah und seit dem II. Vatikanischen Konzil (LG 16; NAe 4) ist wieder bewusst geworden, dass das jüdische Gottesverständnis im ursprünglichen Sinn des Wortes grundlegend ist für das christliche Gottesverständnis. Christen stehen zum Judentum in einem einmaligen Verhältnis, wie es sonst zu keiner anderen Religion besteht. Diese Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens führte zu einer Abwendung vom traditionellen theologischen Antijudaismus, der noch in der liberalen Theologie (besonders A. Harnack) nachwirkte, zu einer theologischen Neubesinnung auf die Bedeutung des Judentums für das Christentum²⁴ wie zu einer Neuentdeckung der judenchristlichen Ursprünge, welche die unaufgebbare Verbindung von Israel und Kirche und die bleibende Bedeutung Israels für die Kirche deutlich machen.²⁵

Jüdische Theologen haben auf diese innerchristliche Entwicklung in der Erklärung »*Dabru emet*« (»Redet die Wahrheit«)²⁶ u. a. mit der

²⁴ Wichtig im deutschen Sprachraum: H. U. von Balthasar, A. Bea, J. Ratzinger, C. Thoma, F. Mussner, H. Küng, H. Henrix, N. Lohfink, E. Zenger, W. Groß u. a. Neuerdings: J. Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus, Freiburg i. Br. 2007.

²⁵ Wegweisend, wenngleich in den Details überholt: J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958; ders., Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche, Köln 1964. Vgl. den Überblick bei A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Mit ihm und in ihm, Freiburg i. Br. 1975, 467–476; die neuere Diskussion bei G. Strecker, Art. Judenchristentum, in: TRE 17 (1993) 310–325. Empfehlenswert: F. Manns, Le Judéo-Christianisme. Mémoire ou prophétie? (Théologie historique, 112), Paris 2000.

²⁶ Erstmals in der New York Times im September 2000. Mit Kommentierung veröffentlicht bei T. Frymer-Kensky u. a., Christianity in Jewish Terms, Boulder (Col.) – Oxford 2000, XVII–XX.

These geantwortet, dass Juden und Christen denselben Gott verehren. Dieser Satz ist von anderer jüdischer Seite wie von mancher christlichen Seite infrage gestellt worden. Zweifellos muss man differenzieren, denn der jüdische Monotheismus schließt die Gottessohnschaft Jesu Christi wie das trinitarische Verständnis Gottes aus; das Kommen des Messias wird erst in der Zukunft erwartet. Auf der anderen Seite ist der Gott, den Jesus verkündet hat, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. Mk 12, 26). Die Unterschiede ergeben sich aus einer unterschiedlichen Lektüre und Interpretation des gemeinsamen Alten Testaments bzw. der hebräischen Bibel.²⁷ So können Juden und Christen die Psalmen gemeinsam beten. Gläubige Juden beten sie in der messianischen Hoffnung, die sich für Christen in Jesus Christus erfüllt hat; Christen beten sie mit und in Jesus, den sie als den im Alten Testament verheißenen Christus bekennen und dessen Wiederkunft sie erwarten. So kann man von zwei eschatologisch konvergierenden Gebetshaltungen sprechen.

Anders als zum Judentum ist das Verhältnis zu den außerbiblischen Religionen zu bestimmen; das gilt von den indigenen Religionen Afrikas und Lateinamerikas wie von den großen östlichen Religionen, besonders vom Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus und Schintoismus. Biblisch können diese Religionen sowohl von der Schöpfung her verstanden werden (Gen 1f.) wie in den noachitischen Bund eingeordnet werden (Gen 9). Mit diesen Religionen verbindet uns die Ehrfurcht vor dem Heiligen und Göttlichen, das sich im Kosmos wie im Leben und Schicksal des Menschen widerspiegelt. Im Sinn der Kirchenväter können wir in diesen Religionen Samenkörner der Wahrheit (*logoi spermatikoi*) finden, die in Jesus Christus, dem menschgewordenen Logos, in ihrer Fülle erschienen ist. Wir können sie deshalb als *praeparatio evangelii* verstehen und in einen fruchtbaren Austausch mit ihnen eintreten (LG 16; NAe 2; AG 3. 11). Neben der positiven Bezugnahme (*via positiva*) darf man dabei freilich die kritisch reinigende Funktion des Evangeliums (*via negativa*) gegenüber Entstellungen und manchmal auch dämonischen Verzerrungen des Gottesbildes wie der Verkennung der gleichen Würde aller Menschen, besonders von Mann und Frau, und das Überbietende (*via emi-*

²⁷ Dazu das Dokument der Internationalen Theologenkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Stuttgarter Bibel-Studien, 161), Stuttgart 1995.

nentiae) des christlichen Gottesverständnisses nicht übersehen und nicht unterschätzen.²⁸

Bei allem, was wir an den anderen Religionen schätzen und achten, bei allem auch, was wir von ihnen lernen können, darf man nicht einem Synkretismus verfallen oder meinen, es genüge, sich gewisse Meditationstechniken anzueignen, ohne auf deren tieferen philosophisch-theologischen Verstehenshintergrund zu achten. Besonders im Dialog mit den östlichen Religionen und deren anspruchsvoller Philosophie ist eine eingehende denkerische Auseinandersetzung unumgänglich notwendig.²⁹

Das tiefste Problem, das sich vor allem bei der Begegnung mit dem Buddhismus stellt, ist das personale und transzendente Gottesverständnis. Denn dem Buddhismus geht es bei seinem Streben nach Harmonie und innerem Frieden um die Überwindung des Selbst und um radikale Selbstlosigkeit; die Rede von der Personalität Gottes erscheint ihm daher als Begrenzung des Göttlichen. Unter diesem Aspekt ergeben sich zwar Berührungen mit manchen Formen christlicher Mystik (bes. Ekkehart, Tauler u. a.); vor allem die Kenosistheologie und das darin implizierte kenotische Personverständnis können im Dialog weiterführen.³⁰ Trotzdem bleiben Unterschiede grundsätzlicher Natur; denn der Buddhismus kennt keinen welttranszendenten Gott, wie es dem jüdisch-christlichen Gottesverständnis wesentlich ist. Angesichts solcher grundlegender Unterschiede stellt sich bei der zunehmenden weltpolitischen Bedeutung Asiens die Notwendigkeit eines tiefer gehenden Dialogs mit den östlichen Religionen mit umso größerer Dringlichkeit.

Eine religionsgeschichtliche Sonderstellung nimmt der **Islam** ein. Er hat unterschiedliche Gestalten, ist aber heute zu neuem Selbst-

²⁸ Vgl. W. Kasper, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, in: Die Weite des Mysteriums (FS H. Bürkle), Freiburg i. Br. 2000, 146–157; Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort, in: IkaZ Communio 30 (2001) 18–26. Weiterführend: Christus und die Religionen, in: IkaZ Communio 36 (2007) Heft 2.

²⁹ Im deutschen Sprachraum ist vor allem der Buddhismus, besonders der Zen-Buddhismus wichtig geworden: G. Graf Durckheim, H. M. Enomiya-Lasalle, H. Dumoulin, H. Waldenfels, H. Küng; grundsätzliche Auseinandersetzung bei M. von Brück – M. Whalen, Buddhismus und Christentum, München 1997, in der amerikanischen Prozesstheologie: A. N. Whitehead, J. B. Cobb u. a.

³⁰ Vgl. u. Teil 4.

bewusstsein erwacht und mitten in Europa präsent. So stellt er, wie schon oft in der europäischen Geschichte, heute erneut eine Herausforderung für das europäische Christentum dar. Zweifellos sind wir an einem toleranten, respektvollen und friedlichen Zusammenleben mit den Muslimen interessiert. Wir betonen darum zu Recht die Gemeinsamkeiten: den Monotheismus, die Berufung auf Abraham, die Erwartung des endzeitlichen Gerichts, die Betonung der Bedeutung des Gebets und des Fastens sowie die Übereinstimmung in fundamentalen ethischen Fragen, die Möglichkeit der Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden (LG 16; NAe 3).³¹

Es wäre freilich wirklichkeitsblind und unredlich, nicht auch die tiefreichenden Unterschiede zu sehen. Der Islam ist keine vorchristliche Religion und damit keine *praeparatio evangelii*; er ist eine nachchristliche Religion, die das Christentum erklärtermaßen korrigieren und überbieten will. Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam war darum von Anfang an meist gespannt und konfliktgeladen. Die Unterschiede sind klar und deutlich: Der Islam glaubt gegenüber dem Christentum den ursprünglichen Monotheismus wiederherstellen zu müssen (Sure 2, 31ff.; 2, 42; 88–90; 6, 75–79. 98). Er lehnt die Gottessohnschaft (Sure 5, 18, 30f.) und den Kreuzestod Jesu (Sure 4, 158) wie die Trinitätslehre (Sure 2, 106) ab. Wenn er sich auf Abraham bezieht, dann bedeutet ihm Abraham, anders als im Judentum und im Christentum, nicht ein neuer heilsgeschichtlicher Anfang; der Islam ist überzeugt, dass er bereits in der Schöpfung begründet ist; so ist Abraham Vorbild des schöpfungsgemäßen Gehorsams und der restlosen

³¹ Die theologische Beurteilung des Islam schwankt. Johannes von Damaskus ordnete den Islam in die christliche Ketzergeschichte ein und verstand ihn als christologische Häresie; im Mittelalter wurden die Muslime als Heiden betrachtet und der Islam oft geradezu dämonisiert; erst Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues fanden zu einer positiveren Wertung. Eine Wende brachte die neuzeitliche Islamlkunde. L. Massignon u. a. begründeten die Theorie von den drei abrahamitischen Religionen. Auf dieser Linie liegen in unterschiedlicher Weise Ch. Journet, G. C. Anawati, A. Th. Khoury, H. Küng, K. J. Kuschel, Ch. Troll, B. Huber-Rudolf u. a. Andere wie G. Rizzardi betrachten den Islam als Schöpfungsreligion und höchstens *quoad modum* dem Offenbarungsbereich zugehörig. Das zeigt, dass der Islam in kein traditionelles Schema passt, vielfältig auslegbar und letztlich ambivalent bleibt. Zum Verhältnis zur Bibel: J. Gnllka, Bibel und Koran, Freiburg i. Br. 2004; Der Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche, Freiburg i. Br. 2007.

Hingabe (islam) an Gott. Die Rede von drei abrahamitischen Religionen kann darum nur unter Vorbehalt gelten.

Dasselbe gilt von der Rede von den drei Buchreligionen. Denn das Wort-Gottes-Verständnis der Bibel und das dem Koran zugrunde liegende unterscheiden sich grundsätzlich. Die Bibel ist inspiriertes Zeugnis einer vorausliegenden persönlichen Selbstoffenbarung Gottes. Der Islam kennt keine solche personale Selbstoffenbarung Gottes, der Koran ist Offenbarung aufgrund seiner Verbalinspiration. Aufgrund dieses Verständnisses von Verbalinspiration kennt der Islam keine geschichtliche Auslegung des Korans, wie sie für das Christentum selbstverständlich geworden ist und die ihm, anders als beim Islam, hilft, die bleibend gültige Botschaft von zeit- und kulturbedingten Aussageformen zu unterscheiden – eine Möglichkeit, die dem Islam jedenfalls bislang versagt ist.

Der Unterschied betrifft auch das Gottesbild. Der Islam sieht im trinitarischen Gottesverständnis einen Tritheismus und die Gefahr eines Polytheismus. Entsprechend kennt er keine Selbstmitteilung Gottes und deshalb keine Teilhabe des Menschen am Leben Gottes. Gott verbleibt gegenüber der Welt in absoluter Transzendenz. Wenn Allah am Anfang jeder Sure als allbarmherzig bezeichnet wird, so bedeutet Barmherzigkeit nicht Herablassung Gottes zum Menschen, sondern Gottes Fürsorglichkeit für den Menschen. Der Muslim ist überzeugt, dass Gott in seiner Barmherzigkeit ihm keine allzu schweren Lasten auferlegt. Darin sehen aufgeschlossene Muslime einen islamischen Humanismus begründet, von dem man hoffen kann, dass er gegenüber den im Islam ebenfalls vorhandenen intoleranten Zügen und Tendenzen in Zukunft die Oberhand gewinnt. Angesichts der tiefgreifenden Unterschiede ist ein gemeinsames Gebet von Christen und Muslimen nicht möglich.

Zwischen den monotheistischen Religionen bestehen also Gemeinsamkeiten wie grundlegende Unterschiede. Gemeinsam ist ihnen, dass sie mit dem Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott einen Absolutheitsanspruch erheben, aufgrund dessen sie in der Geschichte schon oft miteinander in tödliche Konflikte geraten sind. Das hat zu dem Thema »Gott bzw. Religion und Gewalt« geführt.³² Dieses Thema ist

³² Dieses Thema hat neben den theologischen Aspekten auch tiefenpsychologische, kulturwissenschaftliche, soziologische und politische Aspekte. Wichtig:

vor allem seit dem 11. September 2001 aktuell. Oft wird vor einem angeblich drohenden »*Clash of civilizations*« (S. Huntington), der auch ein *Clash of religions* wäre, gesprochen. Immerhin ist so viel klar: Ohne Religionsfriede ist kein Weltfriede möglich (H. Küng).

Die Lösung kann freilich nicht in religionspluralistischen Theorien liegen, die auf den Absolutheitsanspruch verzichten (J. Hick, P. Knitter, P. Schmitt-Leukel u. a.).³³ Solche Theorien treffen alle monotheistischen Religionen in ihrem Mark und sind geeignet, sie im Kern ihrer Identität zu zerstören. Der christliche Monotheismus ist darum einen anderen Weg gegangen. Er hat nach dem Trauma der Religionskriege durch Selbstbesinnung und Selbstkritik wie durch konstruktive Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Aufklärung einen Reinigungsprozess durchgemacht. Heute bekennen sich die christlichen Kirchen zur Religionsfreiheit, zu Toleranz, Gewaltfreiheit und Respekt gegenüber anderen Religionen; sie suchen nicht den Konflikt, sondern bei aller Wahrung der eigenen Identität den Dialog (*NAe; DH*). Sie anerkennen die legitime Autonomie der weltlichen Kultursachbereiche (Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik u. a.) und damit die Unterscheidung von Kirche und Staat (*GS* 36; 41; 56; 76). Diese Unterscheidung hat die Kirche nicht geschwächt, sondern ihr ihre Freiheit zurückgegeben und ihre geistliche Autorität gestärkt.

Es wäre jedoch verkehrt, in diesem dialogischen Selbstverständnis einen Ausdruck von Schwäche zu sehen oder gar einen billigen Kom-

R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; *Der Sündenbock*, Zürich 1988; J. Asmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003. Aus theologischer Sicht: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. 2005.

³³ Außer der in Anm. 28 genannten Literatur vgl. M. von Brück und J. Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?* (QD 143), Freiburg i. Br. 1993; B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg i. Br. 1995; H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott. Die Frage der Religionen*, Paderborn 1996; R. Schwager (Hg.), *Relativierung der Wahrheit? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 170), Freiburg i. Br. 1998; G. Müller/M. Serretti (Hg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, Einsiedeln 2001; J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003. Grundlegend: J. Dupuis, *La rencontre du Christianisme et des religions*, Paris 2002.

promiss zu vermuten. Die Anerkennung der neuzeitlichen Differenzierungsprozesse bedeutet keinen Rückzug aus dem öffentlichen Bereich und nicht die Beschränkung auf den privaten und innerlichen Bereich, wie es der Säkularismus bzw. Laizismus möchte. Gott kann gar nicht anders denn als die alles bestimmende Wirklichkeit gedacht werden. Die neue politische Theologie reklamiert deshalb zu Recht die öffentliche Relevanz der Gottesrede.³⁴ Auch wenn sich daraus kein konkretes politisches Programm ableiten lässt und auch wenn die christliche Botschaft heute auf Durchsetzung mit Hilfe von politischen Machtmitteln verzichtet, so tritt sie umso mehr mit geistlicher und moralischer Autorität auf. Sie verweist auf das dem Menschen durch Gott gesetzte Maß und Gebot und sagt ihm, wenn er dagegen verstößt: »Es ist dir nicht erlaubt.« Neben dieser prophetisch-kritischen Funktion vermag die kirchliche Verkündigung positive Impulse in die gesellschaftliche Diskussion einzubringen; sie kann »Salz der Erde« (Mt 5, 13), »Licht und Kraft« (GS 42) sein für den Aufbau eines neuen Humanismus und einer Zivilisation des Lebens und der Liebe.³⁵

So können Christen beim Einsatz für die Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Frieden sowie für die Bewahrung der Schöpfung mit Vertretern der anderen Religionen und mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten. Bei dieser Zusammenarbeit sind wir den anderen freilich immer auch das Zeugnis vom Gott Jesu Christi, d. h. vom trinitarischen Gott, der Liebe ist, schuldig.

³⁴ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977; Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997, Mainz 1997.

³⁵ W. Kasper, Die weltverändernde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft, in: K. Hemmerle (Hg.), Liebe verwandelt die Welt, Mainz 1980, 25–52; Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive, in: Die Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1986, 413–425; The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era, Milwaukee (Wisc.) 1988; J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987; Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende, Stuttgart 1996.

4. Die Trinitätslehre als Grammatik und Summe der Theologie

Das unterscheidende Merkmal des christlichen Gottesglaubens ist das Bekenntnis zum trinitarischen Gott. Dieses Bekenntnis ist keine Kopfgewalt theologischer Spekulation; es ist biblisch grundgelegt (vgl. Mt 28, 19; 2 Kor 13, 13 u. a.). Anders als die stummen Götzen (Ps 115, 5; 135, 16 u. a.) *erweist sich der Gott der Bibel als sprechender und als sich in seinem Wort selbst mitteilender Gott, was in der Menschwerdung des ewigen Wortes und im Abba-Verhältnis Jesu wie in der Sendung des Heiligen Geistes und der bleibenden Gegenwart Gottes durch den Geist in der Kirche und in der Welt zu seiner letzten Erfüllung kommt. Gott erweist sich als Selbstmitteilung; »Gott ist Liebe« (1 Joh 4, 8.16).*

Das trinitarische Bekenntnis hat seit ältesten Zeiten einen festen Ort in der Liturgie der Kirche. Die Taufe wird im Namen des dreifaltigen Gottes gespendet. Jeder Gottesdienst beginnt und schließt mit einer trinitarischen Gruß- oder Segensformel. Die Eucharistie wird uns vom Vater durch Christus im Heiligen Geist zuteil und das eucharistische Hochgebet richtet sich im Heiligen Geist durch Christus an den Vater. Das Stundengebet der Kirche ist von der trinitarischen Doxologie »Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist« durchzogen. So ist die Trinitätslehre zentral im Leben und im Gottesdienst der Kirche verankert und grundlegend für das christliche Gottesverständnis.

Trotz der zentralen Bedeutung des trinitarischen Bekenntnisses im Leben und in der Liturgie der Kirche ist der Gottesglaube der meisten Christen mehr oder weniger theistisch gefärbt. Auch in der Theologie fristete die Trinitätslehre lange Zeit eine Art Aschenputteldasein; sie wurde zwar meist korrekt behandelt, war aber keineswegs systembestimmend. Erst neuerdings wurde sie wieder in ihrer zentralen Bedeutung erkannt und zur Grammatik und zur Summe der gesamten Theologie.

Die neuere ostkirchliche Theologie hatte darauf einen maßgebenden Einfluss (Vladimir Lossky; Sergej N. Bulgakow; John D. Zizioulas u. a.). In der evangelischen Theologie kann man Karl Barth, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg u. a. nennen. In der katholischen Theologie gingen kräftige Impulse vor allem von dem Werk von Hans Urs von Balthasar aus; zu nennen sind außerdem Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Heribert Mühlen, Wilhelm Breuning, Franz Courth, Gisbert Greshake, Bruno Forte, Bernd Jochen Hilberath, Jür-

gen Werbick, Luis F. Ladaria u. a. Wir können somit von einem hoffnungsvollen Neuanfang in der Trinitätslehre sprechen.³⁶

Zu diesem theologischen Neuanfang hat auf seine Weise auch »Der Gott Jesu Christi« beizutragen versucht. Dies geschah im Zusammenhang einer Gesamtkonzeption, welche die theologische Wesensbestimmung Gottes im Horizont neuzeitlichen Denkens als absolute, alles bestimmende personale Freiheit zu denken versucht hat. Sie hat dabei außerdem damit Ernst gemacht, dass das Neue Testament, wenn es von Gott redet, fast immer den Vater meint.³⁷ Auch das Glaubensbekenntnis beginnt bezeichnenderweise nicht mit »Ich glaube an Gott«, sondern mit »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater«. »Der Gott Jesu Christi« will deshalb nicht, wie es herkömmlicherweise geschieht, monotheistisch von dem einen Wesen Gottes ausgehen, sondern den reinen Theismus von Anfang an überwinden und beim Vater als »Ursprung und Quelle« der Trinität einsetzen. Von diesem Ausgangspunkt her lässt sich die Trinitätslehre neu verstehbar machen.³⁸

³⁶ Vgl. den Überblick bei Th. Söding/J. Werbick/Ch. Felmy/M. Haudel/M. Klöckner, Art. Trinität, in: LThK X (2001) 239–256. Für viele Einzelhinweise bin ich B. Studer und R. Kany (vgl. u. 38) dankbar; leider konnte ich nicht alle aufnehmen.

³⁷ Vgl. K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 91–167. Diese Einsicht müsste bei einer Überarbeitung von »Der Gott Jesu Christi« an vielen Stellen konsequenter durchgehalten werden.

³⁸ In »Der Gott Jesu Christi« habe ich im Anschluss an Th. de Régnon u. a. diesen personalen Ausgangspunkt beim Vater als für die griechischen Väter im Unterschied zu Augustinus und zur westlichen Tradition charakteristisch bezeichnet. Inzwischen haben mich Untersuchungen von B. Studer und von R. Kany davon überzeugt, dass die meist sehr pauschal vorgetragene Unterscheidung von östlicher und westlicher Trinitätslehre sich nicht halten lässt. Es geht vor allem nicht mehr länger an, Augustinus für die vermeintlichen Engführungen in der westlichen Trinitätsvergessenheit verantwortlich zu machen; auch die Filioque-Klausel, die sich in der Sache auch bei den Alexandrinern wie bei den Kappadokiern findet, lässt sich nicht einfach auf die angebliche westliche Trinitätskonzeption zurückführen. Damit sind auch manche Urteile in dem sonst bemerkenswerten und anregenden Buch von J. Zizioulas, *Communion and Otherness* (London 2006) kritisch zu hinterfragen. Vgl. B. Studer, u. a. *Gratia Christi, gratia Dei* bei Augustinus von Hippo, Rom 1993; R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu Augustins »De trinitate«*, Tübingen 2007 (bes. 324–330; 396 ff.); zur neueren Diskussion: P. Sguazzardo, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Rom 2006, 310–413.

Denn der Gedanke, dass Gott sich selbst mitteilende Liebe ist, kann rein monotheistisch und ohne trinitarische Näherbestimmung nicht festgehalten werden. Nur, wenn Gott in sich selbst Selbstmitteilung in der Liebe ist, kann seine geschichtliche Selbstmitteilung freie ungeschuldete Gnade sein; wäre er nicht in sich Selbstmitteilung, müsste er sich wesensnotwendig nach außen mitteilen; seine Selbstmitteilung in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte wäre dann nicht mehr Ausdruck gnadenhaft frei geschenkter Liebe, sondern ein notwendiger Prozess der Selbstverwirklichung Gottes. Nur als trinitarischer Gott ist Gott der freie Herr aller Wirklichkeit. So ist die Trinitätslehre keine Infragestellung des biblischen Ein-Gott-Glaubens; sie ist vielmehr konkreter Monotheismus und dessen Näherbestimmung.

Ausgehend von Gottes Selbstmitteilung lässt sich zum Zweiten das Problem von Einheit und Dreiheit in Gott entkrampfen. Selbstredend handelt es sich bei der Frage von Einheit und Dreiheit nicht um ein Zahlenproblem oder um eine Art höhere Mathematik. Dieses Verhältnis lässt sich aus dem Wesen der Liebe verständlich machen. Denn Liebe will mit dem anderen eins sein, ohne mit ihm zu verschmelzen und ihn aufzusaugen. Liebe bedeutet ein Einssein, das die eigene Identität wie die des anderen wahrt und eben so beide zu ihrer letzten Erfüllung bringt. Liebe bedeutet Einssein bei Anerkennung des Andersseins des anderen. So schließt die trinitarische Einheit Selbstunterscheidung ein. In einem weiteren Schritt lässt sich zeigen, dass die Liebe nicht in einer letztlich egoistischen Zweisamkeit verbleibt; im ekstatischen Überschwang will sie über sich hinaus, sie will sich mitteilen und verschenken und in einem Dritten fruchtbar werden. In diesem Dritten erfährt sie in beglückender Weise sich und ihre Einheit nochmals neu; in diesem Dritten ist sie nochmals sie selbst. Augustinus hat diese innere Dynamik der Liebe auf die prägnante Formel gebracht: *»Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor.«*³⁹

Diese Sicht erlaubt drittens einen neuen Zugang zu der schwersten

³⁹ Augustinus, De Trinitate VIII, 10. Richard von St. Viktor (De Trinitate III, 11) und Bonaventura (In I Sent. 2, 2, c; De mysterio trinitatis, 2, 2, 6) haben diesen Aspekt weiter entfaltet. Für diese Sicht habe ich außerdem von Hegel gelernt. Auch er deutet die Trinität mit Hilfe des Satzes »Gott ist Liebe.« Seine Trinitätspekulation bleibt freilich zutiefst zweideutig, weil er die immanente und die heilsgeschichtliche Trinität nicht unterscheidet. Vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion (ed. Lasson), Bd. 2, Hamburg 1927, 3. Teil.

Frage der Gotteslehre, zum Theodizeeproblem.⁴⁰ Wie in den Klagepsalmen fragen viele: Warum das unschuldige Leiden? Wie kann Gott, wenn er allmächtig und gütig ist, das alles zulassen? Warum greift er nicht ein? Auch die Trinitätslehre kann diese Fragen nicht einfach beantworten; aber sie kann etwas Licht in das Dunkel bringen und helfen, das Dunkel zu bestehen. Sie kann zeigen, dass Liebe immer auch Verzicht bedeutet. Deshalb gehören, wie große Dichtung schon immer wusste, Liebe und Leiden, ja Liebe und Tod zusammen. Innertrinitarisch bedeutet dies, dass die göttlichen Personen, die ja jeweils unendlich sind, aus Liebe einander Raum geben müssen; sie müssen sich gleichsam selbst entäußern. Die trinitarische Liebe ist also kenotischer Natur, und gerade in dieser kenotischen Existenzweise ist Gott er selbst als Liebe.⁴¹

Ausgehend von diesem kenotischen Verständnis der Trinität wird das Kreuz als äußerste Offenbarung von Gottes Liebe verstehbar. Das kenotische Verständnis der Trinität ermöglicht es Gott gewissermaßen, sich am Kreuz mit dem ihm am meisten fremden, mit dem Sünder, der den Tod verdient hat, zu identifizieren und in das Gegenteil seiner, in die Nacht des Todes, einzugehen. Er kann den Tod auf sich nehmen, ohne ihm zu erliegen, sondern um ihn eben dadurch zu besiegen; stellvertretend nimmt er Gottes Zorn auf sich und überwindet ihn so durch die Liebe. So ist das Kreuz das Äußerste, das Gott in seiner sich selbst wegschenkenden Liebe möglich ist; es ist das »*id quo maius cogitari nequit*«.

Damit gibt die Trinitätslehre auf die Frage nach dem unschuldigen Leiden zwar nicht einfach eine Antwort. Denn letztlich können wir auf diese Frage nur wie Hiob verstummen (vgl. *Hiob* 42). Aber die Trinitätslehre vermag doch ein Licht im Dunkel anzustecken, das hilft den Fragen in der »leuchtenden Finsternis« Gottes in allem Schreien »De profundis« und in der Klage glaubend und hoffend standzuhalten. Die Trinitätslehre ist damit nicht nur der einzige Monotheismus,

⁴⁰ Zur Theodizeefrage: Th. Pröpper/M. Striet, Art. Theodizee, in: LThK IX (2000) 1396–98; G. Neuhaus, Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage (QD 202), Freiburg i.Br. 2003. Zur Aktualität dieser Frage für das Problem des Monotheismus: M. Striet, Monotheismus und Kreuz, in: IkaZ Communio 32 (2003) 273–284.

⁴¹ Vgl. dazu: H. U. von Balthasar, Mysal III, 152 f.; W. Kasper, Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: Catholica 61 (2007) 1–14.

der sich denkerisch halten lässt; sie ist auch der einzige Monotheismus der angesichts des ungeheuren Ausmaßes des Leidens in der Welt existenziell durchzuhalten ist. Sie vermag, der wohl schwersten Frage der Gotteslehre, nämlich der Theodizeefrage, standzuhalten.

Damit erhebt sich freilich die Frage: Kann Gott leiden? Der *mainstream* der traditionellen Theologie hat diese Frage verneint. Er hat Leiden als Mangel verstanden und deshalb von Gott ausgeschlossen. An dieser Stelle hat sich bei einem großen Teil der neueren Theologie ein Wandel vollzogen.⁴² Selbstverständlich, wenn Gott leidet, dann leidet er nicht auf menschliche, sondern auf göttliche Weise. Leiden kann für Gott nicht etwas sein, das ihm von außen zustößt. Das Leiden Gottes kann kein passives Widerfahrnis sein. Göttliches Leiden kann nicht Ausdruck eines Mangels, sondern nur Ausdruck souveräner Selbstbestimmung sein. Gott wird nicht passiv vom Leiden der Kreatur betroffen, er lässt sich in Freiheit vom Leiden der Kreatur betreffen. Er ist kein apathischer, sondern ein sympathischer Gott, d. h. ein Gott, der mitleidet, der vom Mitleid bewegt ist (*Ex* 34, 6) und dessen Herz sich angesichts des Elends seiner Kreatur umdreht (*Hos* 11, 8). Diese Aussagen wären falsch verstanden, wollte man sie als Verherrlichung oder Vergöttlichung des Leidens verstehen. Gott vergöttlicht das Leiden nicht, er verwandelt es von innen und erlöst es. Er schafft das Leiden nicht ab, aber er verwandelt es auf Hoffnung hin. Das Kreuz ist ja Durchgang zur Auferstehung und Verklärung. Leiden und Sterben sind damit nicht das letzte Wort. So weist die Kenosistheologie über sich hinaus auf die österliche Erhöhungs- und Verklärungs-Theologie. Wir sind, so sagt es die Schrift, auf Hoffnung hin erlöst (*Röm* 8, 20.24; *1 Petr* 1, 3).

Von diesem kenotischen Verständnis der Trinität ausgehend lässt sich in einer weiteren Überlegung auch die schwierige Lehre von den Wesenseigenschaften Gottes, die in »Der Gott Jesu Christi« noch etwas unterentwickelt ist, neu entfalten. Die Wesenseigenschaften drücken alle das eine Wesen Gottes von einem je verschiedenen geschöpflichen Gesichtspunkt her aus. Die in »Der Gott Jesu Christi« gegebene We-

⁴² Zu nennen sind H. U. von Balthasar, St. P. Breton, E. Przywara, H. Küng, J. Galot, H. Mühlen. u. a. Kritisch K. Rahner in seinen Schriften zur Theologie, Bd. 15, 1983, 211 f.; außerdem: Karl Rahner im Gespräch, hg. von P. Imhof und H. Biallowons, Bd. 1, München 1982, 245 f.

sensbestimmung Gottes wirkt sich vor allem in einem vertieften Verständnis der Allmacht Gottes aus. Sie lässt sich von Gottes Freiheit in der Liebe her neu verständlich machen. Denn nur absolute Freiheit kann sich in Liebe auch absolut zurücknehmen. Gottes Allmacht, als allmächtige Liebe verstanden, ist damit nicht Allgewalt, sondern absolute Gewaltlosigkeit.⁴³ Diese ist nicht Schwäche; Gott stirbt nicht an seiner Güte, wie Nietzsche meinte; die Güte ist Gottes Stärke im Ertragen und in der Zeit lassenden Geduld bis zu dem von ihm allein zu bestimmenden Tag des Gerichts.

Wenn in der Schrift vom Zorn Gottes die Rede ist, dann steht das nur scheinbar im Widerspruch zu dieser Aussage. Denn Gottes Zorn ist kein blindwütiges Dreinschlagen; Gottes Zorn ist vielmehr Ausdruck von Gottes Heiligkeit, aufgrund der Gott seinem ganzen Wesen nach Widerspruch und Widerstand ist gegen alles, was die Liebe verletzt und infolgedessen auch in Widerspruch steht zur Würde jedes einzelnen Menschen. Er richtet sich gegen sich selbst verabsolutierende Hybris wie gegen Hass, der den anderen negieren und ihn letztlich eliminieren will. Gottes Zorn ist seine Leidenschaft für das Gute und damit Grund der Hoffnung auf den Sieg des Guten, der Wahrheit und der Gerechtigkeit.

So ist Gott in seinem Wesen der Heilige, auf dessen Treue unbedingter Verlass ist; seine Allmacht ist die Allmacht seiner Liebe, die sich erweist in Milde, Sanftmut, Güte und Erbarmen; sie erweist sich im Schonen, in Langmut und in unendlicher Geduld. Dennoch kann man mit Gott nicht spaßen; am Ende lodert seine Leidenschaft für das Gute auf gegen Gewalt, Unrecht, Erbarmungslosigkeit und Verlogenheit. Auch die Leidenschaft für Gott zeigt sich nicht in gewalttätigem Dreinschlagen und in blindem Fanatismus, sondern in feinfühligem Empfindsamkeit für das Leid, im Hinhören auf die Fragen anderer, in Liebe, Milde, Geduld und Erbarmen, aber ebenso in leidenschaftlichem Einsatz für die Wahrheit, für Recht und Gerechtigkeit. Paulus mahnt uns, uns in gegenseitiger Achtung zu übertreffen (*Röm 12, 10*) und das Böse durch das Gute zu überwinden (*Röm 12, 21*).

So kann man die gesamte Trinitätslehre abschließend zusammen-

⁴³ So S. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834–1855*, München 1949, 239 f.; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, 597; Th. Pröpper, Art. Allmacht III, in: *LThK I* (1993) 416.

fassen in dem Satz »Gott ist Liebe«. Dieser Satz ist unumkehrbar; man kann nicht sagen: »Die Liebe ist Gott« und daraus eine humanistische Religion irdischer Liebe konstruieren. Eine solche Vergöttlichung der zwischenmenschlichen Liebe müsste den Menschen überfordern, und nicht wenige Ehen scheitern heute an einer solchen gnadenlosen Überforderung. Menschliche Liebe ist in all den unausweichlichen Konflikten und im alltäglichen Versagen immer wieder neu auf das Erbarmen und die Vergebung durch den angewiesen, der allein Liebe ist.

Denkt man den Satz, dass Gott und er allein Liebe ist, zu Ende, dann folgt daraus, dass Liebe der umfassendste Horizont aller Wirklichkeit und Liebe der Sinn von Sein ist.⁴⁴ Das bedeutet eine Art Revolution im Bereich des metaphysischen Denkens. Denn diese Einsicht führt zu der Erkenntnis, dass weder die in sich stehende Substanz noch das autonome neuzeitliche Subjekt die eigentliche und die grundlegende Wirklichkeit sind; Ausgangspunkt und Grundlage sind vielmehr, was bei Aristoteles bloßes Akzidens und die schwächste Seinswirklichkeit ist, die Relation. Die Trinitätstheologie führt uns damit zu einer relationalen und personalen Ontologie.⁴⁵

Wie in Gott die Relationen die Subsistenz der trinitarischen Personen begründen, so sind analog, d. h. in einer Ähnlichkeit bei je grö-

⁴⁴ Diese Idee habe ich in schon in »Das Absolute in der Geschichte«, dann wieder in »Jesus der Christus« und in »Der Gott Jesu Christi« von Schelling übernommen. M. Heidegger hat diesen Gedanken umfassend abgehandelt in: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, 107, 154; 211; 223–225. Denselben Gedanken haben andere unter dem Stichwort *communio* dargelegt und dabei *communio* als neues, nicht nur theologisches, sondern auch die modernen Wissenschaften und die Philosophie der Kommunikation einbeziehendes Paradigma herausgestellt: J. C. Scannone u. a., *Comunión: ¿Un nuevo Paradigma?* San Benito 2006 (besonders der Beitrag von G. Greshake). Zur *Communio*-Theologie möchte ich mich ausführlich in der Einführung zu den beiden Bänden zur Ekklesiologie äußern.

⁴⁵ So auch J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 142–150; K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976; G. Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 1997, 457–460; M. Schulz, Sein und Trinität, St. Ottilien 1997. Ähnliche Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie finden sich in der neueren orthodoxen Theologie (V. Solowjew, N. Berdjajew, S. Bulgakow, J. D. Zizioulas u. a.) (vgl. M. Aksinow Meerson, *The Trinity of Love in Modern Russian Theology*, Quincy, IL 1998) wie in der neueren anglikanischen theologischen Richtung, die man als »Radical Orthodoxy« bezeichnet (R. Williams, J. Milbank u. a.).

ßerer Unähnlichkeit, auch im geschöpflichen Bereich die Relationen die fundamentale Wirklichkeit. So verstanden muss der Mensch als ein relationales und dialogisches Wesen verstanden werden. Er findet seine Vollendung nicht in gewaltsamer Selbstdurchsetzung, sondern in der darauf verzichtenden liebenden Anerkennung der Andersheit des anderen. Es ist das grundlegende Paradox und die Dialektik christlicher Existenz: Nur wer sein Leben hingibt, wird es finden (*vgl. Mk 8, 35; Joh 12, 25*).

So ergeben sich aus der Trinitätslehre Perspektiven, die noch längst nicht zu Ende gedacht sind. Die denkerische Durchdringung der Trinitätslehre wie sie Augustinus in genialer Weise in immer wieder neuen Anläufen versucht hat, ist für uns heute erneut eine gewaltige Aufgabe. Die Trinitätslehre als Paradigma, Grammatik und Summe der Theologie steht heute vor einem hoffnungsvollen Neuanfang und stellt damit eine bisher nicht voll eingelöste Herausforderung dar.

Mit der Neuauflage von »Der Gott Jesu Christi« verbinde ich die Hoffnung, dass das Buch auch in der veränderten Situation weiterhin als Schul- und Lehrbuch dienlich sein kann und dass es zugleich eine Ermutigung und eine Einladung ist, die Gottesfrage neu aufzugreifen und die Gotteslehre kraftvoll weiterzudenken. Es ist meine Hoffnung, dass »Der Gott Jesu Christi« auch in Zukunft mithelfen kann, die Botschaft vom lebendigen Gott, der Liebe ist, als froh und frei machende Botschaft zu verkünden und sie vielen Menschen als Licht und Kraft auf ihren Weg mitzugeben.

Den beiden Herausgebern, Professor Dr. George Augustin und Prälat Dr. Klaus Krämer, und ihren Mitarbeitern sowie dem Verlag Herder, insbesondere den Herren Dr. Bruno Steimer und Dr. Peter Suchla habe ich für die vorzügliche Betreuung dieser Neuauflage herzlich zu danken.

Rom, im Advent 2007

Kardinal Walter Kasper

Editorischer Hinweis

Die Ziffern am Seitenrand beziehen sich auf die Seitenzahlen der Originalausgabe.