

Auf spanisch erschienen in:

QUEZADA DEL RÍO, JAVIER (Coord.), Dios clemente y misericordioso. Enfoques antropológicos. Homenaje a Barbara Andrade, Universidad Iberoamericana, México D. F. 2012, 216 pp, 19-41.

Zusammenfassung:

Die christliche Botschaft bringt ihre eigene philosophische Ontologie mit sich, nach der Geschaffensein eine Relation ist, die ihr Subjekt konstituiert und mit diesem identisch ist. Die Entstehung dieses Ansatzes, seine inhaltliche Bedeutung und sein Erklärungspotential werden erläutert.

Peter Knauer SJ

„Relationale Ontologie“

Unter „relationaler Ontologie“ verstehe ich eine Ontologie, nach welcher die Grundkategorie der Wirklichkeit die der Relation ist: Geschaffensein ist eine die Substanz des Geschaffenen konstituierende und damit mit dem Geschaffenen identische, nämlich subsistente Relation auf Gott. Diese Relation kommt also nicht zu einem Träger hinzu, sondern ist mit ihrem Träger identisch.

Relationale Ontologie stellt einen Paradigmawechsel gegenüber dem herrschenden Vorverständnis dar, das man als „Substanzontologie“ bezeichnen könnte, für welche die Grundkategorie des Seienden die Substanz ist.

Im Folgenden möchte ich darstellen, wie ich zu einer „relationalen Ontologie“ gekommen bin und worin sie genau besteht sowie welches Erklärungspotential ihr zukommt.

I. Biographische Hinführung

Im Jesuitenorden hörte ich in meinem neuscholastischen Philosophiestudium 1956-1959 in Pullach bei München das Fach „*Theologia naturalis*“ bei Walter Brugger. Er hatte sich lange mit dem so genannten „Gnadenstreit“ zwischen Jesuiten und Dominikanern in der frühen Neuzeit auseinandergesetzt, in welchem es u. a. darum ging, wie das Vorherwissen Gottes mit der menschlichen Freiheit zu vereinbaren ist. In den Jahren vor meinem Kurs gab er manchen Studenten, die ihn fragten, ein Skript mit einer neuen Antwort auf diese Frage, die eigentlich die Fragestellung selber aus den Angeln hob. Zunächst hat er dies nur vorsichtig vertreten. Aber er

wies seine Hörer mit der Zeit immer deutlicher darauf hin, dass es sich um eine falsche Fragestellung handelt. Denn Gott komme nicht als ein Systembestandteil der Welt in Frage. Die Relation des Geschaffenen auf Gott sei einseitig. Deshalb gehe einer Deduktion von Gott her jede ontologische Grundlage ab.

Für diese Sichtweise berief er sich bereits auf Thomas von Aquin. Dieser schreibt: „Da also Gott außerhalb der gesamten Schöpfungsordnung steht und alle Geschöpfe auf ihn hingeeordnet sind – und nicht umgekehrt –, so ist deutlich, dass die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen; aber in Gott gibt es nicht irgendeine reale Relation von ihm zu den Geschöpfen; sondern nur eine begriffliche [*secundum rationem tantum*], insofern sich die Geschöpfe auf ihn beziehen.“ [*Summa theologiae I q. 13 a. 7 c*] Mit „begrifflicher Relation“ ist gemeint, dass wir unser hinweisendes Gottesverständnis mit unserer Welt in Beziehung setzen; diese Relation spielt sich nur in unserem Denken ab, und ihr einziges reales Fundament ist nach Thomas die einseitige reale Relation des Geschaffenen auf Gott.

Ähnlich heißt es auch in der *Summa contra gentiles*: „Solche Relationen, die sich auf ihre Wirkungen beziehen, können nicht real in Gott sein. Denn sie könnten in ihm nicht sein wie Akzidentien in einem Subjekt, da es in ihm kein Akzidens gibt [...]. Sie könnten aber auch nicht Gottes Substanz selber sein. Da nämlich Bezogenes das ist, was sich in seinem Sein irgendwie auf etwas anderes hin verhält, [...] wäre es nötig, dass die Substanz Gottes als eben das, was sie ist, auf ein anderes hin ausgesagt würde. Was aber als eben das, was es ist, auf ein anderes hin ausgesagt wird, hängt irgendwie von diesem ab, da es ja ohne es weder sein noch verstanden werden kann. Es wäre also notwendig, dass Gottes Substanz von etwas anderem außerhalb abhängig wäre. Und so wäre sie nicht ein Notwendigsein durch sich selbst [...]. Also gibt es keine solchen Beziehungen der Wirklichkeit nach in Gott.“ (*lib. 2 cap. 12 n. 1-2*)

Thomas wollte damit erläutern, dass Gott absolut ist und in keiner Weise als von der Welt abhängig gedacht werden kann. Erstaunlich ist jedoch, dass Thomas darin keinen Einwand gegen seine sonstige Theologie gesehen hat. Im Glauben geht es ja um Gemeinschaft mit Gott, und wie soll eine solche möglich sein, wenn man eine reale Relation Gottes auf die Welt für unmöglich hält? Tatsächlich kann es jedenfalls keine solche Relation Gottes auf die Welt geben, für die das Geschaffene die Relation als Relation konstituierende Woraufhin ist.

Fragwürdig ist an der Argumentation von Thomas nur sein Versuch, die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott aus der Transzendenz und Absolutheit Gottes begründen zu wollen. Mit Eigenschaften Gottes argumentieren könnte man nur, wenn Gott unter Begriffe fiele. Aber die gesamte auch philosophische Tradition des christlichen Glaubens hat immer daran festgehalten, dass der Gott, von dem sie spricht, „unbegreiflich“ sei, dass er nicht unter Begriffe falle (vgl. z. B. IV. Laterankonzil 1215, DH 800; I. Vatikanisches Konzil 1869/70, DH 3001). Dies kann man

nicht dahingehend abschwächen, als sei dieser Gott doch wenigstens teilweise begreiflich.

Die Tradition müsste eigentlich damit überhaupt bestreiten, dass Gott Ausgangspunkt, Gegenstand oder Ergebnis von Schlussfolgerungen sein könne. Aber sie hat dennoch immer wieder gemeint, zum Beispiel Gottesbeweise führen zu können.

Martin Luther wird die Frage zugeschrieben: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Obwohl diese Frage in diesem Wortlaut wohl nicht in seinen Schriften zu finden ist, bildet sie sachlich den Schlüssel zu seiner gesamten Theologie. Sie setzt die Einsicht voraus, dass keine geschaffene Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Dies wird nur dann verständlich, wenn die reale Relation des Geschaffenen auf Gott einseitig ist. Das war der dunkle Hintergrund, auf dem ihm dann wie eine helle Schrift aufgeleuchtet ist, dass der Glaube dennoch auch von einer Relation Gottes auf die Welt spricht, die ihren konstituierenden Terminus jedoch nicht in der Welt, sondern in Jesus Christus als dem Sohn Gottes von Ewigkeit her findet. Gott ist der Welt mit der Liebe zugewandt, mit der er von Ewigkeit den Sohn liebt, und diese Liebe ist selbst Gott, der Heilige Geist. Diese Relation hat ihr Maß nicht an der Welt und ist deshalb auch an der Welt nicht ablesbar, sondern muss einem eigens gesagt werden und ist in ihrer Wahrheit nur dem Glauben zugänglich. Damit sie uns gesagt werden kann, hat der Sohn Gottes unsere menschliche Natur angenommen. Aber die Gottessohnschaft Jesu wird nur im Glauben und nur im Heiligen Geist erkannt (vgl. 1 Kor 2,8 und 12,3)

Nach meinem Philosophiestudium war ich in einem zweijährigen Praktikum an meiner einstigen Schule, dem Canisius-Kolleg in Berlin. In dieser Zeit besuchte mich regelmäßig ein Student der Fernmeldetechnik. Ein älterer Mitbruder hatte diesen Studenten zu mir geschickt; er wusste um mein großes Interesse an Philosophie. Für diesen Studenten war es eine wichtige Frage, ob die Existenz Gottes nur geglaubt oder aber bewiesen werden könne. Liefere das erste nicht auf eine eher willkürliche Behauptung hinaus? Er war evangelisch. In evangelischen Kreisen ist man gegenüber Gottesbeweisen traditionell - zu Recht, wenn Gott nicht unter Begriffe fällt - eher skeptisch. Aber in unserem neuscholastischen Philosophiestudium haben wir Jesuitenstudenten uns mit vielen Modellen von Gottesbeweisen auseinandergesetzt.

Ich selbst war von den traditionellen Gottesbeweisen damals noch einigermaßen überzeugt, hatte aber den Eindruck, dass sie mit einer Leiter zu Gott zu vergleichen wären, der, ausgehend von der Wirklichkeit unserer Welt, die untersten Sprossen noch fehlen. Diese Leiter stand gewissermaßen auf dem Boden der Welt als einem in sich problemlosen Ausgangspunkt. Sie erlaubte es, zu Gott „hinaufzusteigen“.

Die traditionellen Gottesbeweise schienen verschiedene Voraussetzungen zu haben, die doch noch ausdrücklich des Beweises bedürften, zum Beispiel, es gebe keine Wirkung ohne Ursache. Dieses so genannte Kausalitätsprinzip mag innerweltlich uneingeschränkt gelten. Aber folgt daraus, dass es auch für die Welt im Ganzen

gilt, die ihrerseits eine Wirkung wäre, für die man eine Ursache suchen muss? Dann würde man die Welt mit Gott erklären können.

Mein Gesprächspartner war ein sehr genauer Denker. Ich bin mit ihm die Gottesbeweise, die ich studiert hatte, Zeile für Zeile durchgegangen. Er konnte mir jedes Mal zeigen, dass irgendwo von einer Zeile zur anderen ein logischer Sprung vorlag. Was ich in dem Fach „*Theologia naturalis*“ studiert hatte, schien also der Befragung doch nicht standzuhalten.

Wir hatten im Studium laufend mit der damals noch lateinischen Vorlesung ein Skript, einen so genannten „Kodex“ bekommen. Ich hatte mir die Blätter mit leeren Zwischenblättern gebunden, und auf letztere schrieb ich mir zusätzliche Hinweise aus der Vorlesung selbst oder aus meinem eigenen Nachdenken über das Gehörte. Dieses Vorlesungsskript zur „*Theologia naturalis*“ war das einzige, das ich mir nach dem dreijährigen Philosophiestudium über lange Jahre aufgehoben habe. Walter Brugger hatte alle seine Argumente sehr sorgfältig ausgearbeitet und sie auch in streng logistischer Form überprüft. Natürlich konsultierte ich dieses Werk immer wieder.

An zwei Argumente erinnere ich mich im einzelnen. „*Omne ens est aut a se aut ab alio*“, jedes Seiende ist entweder von sich selbst her oder von einem anderen her. Für alles, was von einem anderen her komme, müsse es einen Letztursprung geben, der seinerseits nicht mehr von einem anderen her, sondern von sich selbst her kommen müsse. Ein „*regressus in infinitum*“ komme als Problemlösung nicht in Frage. Aber wenn man als scheinbar vollständige Aufzählung sagt, jedes Seiende sei entweder von sich her oder von einem anderen, so kann man doch noch immer fragen, wieso es denn überhaupt "von her" sein soll. Wenn man dies begründen könnte, ließe sich leicht sagen, dass es dann natürlich entweder von einem anderen her oder aber von sich selbst her ist. Aber kann man dies begründen?

Das andere Argument lautete: „*Duo ut duo non uniuntur nisi per tertium.*“, zwei als zwei, also als voneinander unterschiedene Wirklichkeiten, von denen die eine nicht die andere ist, können nur durch ein Drittes vereint werden. Für eine von Aristoteles her bestimmte Philosophie kommen Sein und Wesen, Materie und Form, Substanz und Akzidens jeweils zu einer Einheit zusammen. Und jetzt lautete die Behauptung, diese Einheit könne nur „durch“ ein Drittes gestiftet werden. Alles in irgendeiner Weise Zusammengesetzte bedürfe eines solchen Einheitsprinzips. Hier stellte sich für mich die Frage, was denn der lateinische Ausdruck „*per*“, durch, ganz genau bedeuten solle.

Auch wenn man zum Beispiel die Frage stellt, warum etwas und nicht nichts sei, liegt die Rückfrage nahe, wonach man denn mit „warum“ fragt und was eine Antwort leisten muss, damit man sich mit ihr abfinden kann.

Ich erinnerte mich nun an Walter Bruggers Hinweis, dass die Relation des Geschaffenen auf Gott vollkommen einseitig sei. Relation? Könnte dies bedeuten, dass

die Einheit von zwei voneinander verschiedenen Wirklichkeiten oder Seinsprinzipien nur so „durch“ ein anderes zustande kommt, dass diese Einheit in Relation auf dieses andere aufgeht, ohne mit ihm in eins zu fallen?

Diese Fragestellung ist der Ursprung meiner „relationalen Ontologie“, in der es letztlich um das Verständnis von Geschaffensein geht.

II. Worin besteht „relationale Ontologie“

Geschaffensein würde in dieser neuen, ungewohnten Sicht ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ bedeuten. Mit der traditionellen Rede von „aus dem Nichts Geschaffensein“ wäre dann gemeint: In allem, worin sich etwas vom Nichts unterscheidet, also in seiner ganzen Wirklichkeit, wäre es ein solches „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Mit den Pünktchen soll ausgedrückt werden, dass das Woraufhin dieses „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“, welches wir mit dem Wort „Gott“ bezeichnen, nicht im voraus bekannt ist, sondern nur dadurch überhaupt bestimmt werden kann, dass von allem in unserer Welt gesagt werden müsste, dass es ohne ihn nicht sein kann. Für „aus dem Nichts“ Geschaffensein könnte man dann auch positiv sagen: „restlos“ bzw. „total“ Geschaffensein. Es ist also nicht nötig, sich das Nichts ausdrücklich vorzustellen, und es ginge auch gar nicht z. B. um einen dem so genannten Urknall vorausliegenden Zustand. Vielmehr: Könnte man das Geschaffensein einer Wirklichkeit aufheben - was allerdings nicht möglich ist -, bliebe nichts von ihr übrig. Geschaffensein wäre gar keine zusätzliche Eigenschaft einer Wirklichkeit, sondern mit der jeweiligen Wirklichkeit völlig, sogar formal identisch.

Nach Beendigung meines theologischen Grundstudiums in Löwen habe ich zum ersten Mal dieses Verständnis von Geschaffensein in einem Artikel¹ veröffentlicht. Ihn zu schreiben war für mich äußerst schwierig; es war wie wenn einen die gewohnte Sprache fast notwendig in eine vorgegebene Richtung drängte, während ich doch etwas anderes ausdrücken wollte. Ich habe diesen Artikel damals fast nach jedem neuen Satz wieder neu angefangen.

Ich habe damals versucht, das Gemeinte in einer sehr einfachen Weise graphisch darzustellen:



¹ Dialektik und Relation. Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis, in: ThPh 41 (1966) 54-74.

Sehr bald wurde mir ausdrücklich klar, dass es besser wäre, den Pfeil, der das Relationsein der Welt darstellen soll, breit, nämlich als mit der ganzen Wirklichkeit der Welt gefüllt darzustellen².



Nach meinem theologischen Grundstudium in Löwen begann ich 1966 mein Doktoratsstudium bei Prof. Johann Baptist Metz in Münster. Meine Dissertation trug den Titel: „Verantwortung des Glaubens - Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht“. Ich hatte Gerhard Ebeling dadurch kennengelernt, dass ich - noch in Löwen - sein kleines Buch „Vom Gebet - Predigten über das Unser-Vater“ (Tübingen 1963) für die *Nouvelle Revue Théologique* rezensieren sollte³. Ihm verdanke ich für mein theologisches Verständnis vor allem zwei Grundeinsichten: Erstens ist der christliche Glaube nicht additiv zusammengesetzt, sondern alle seine einzelnen Aussagen entfalten das eine und einzige Grundgeheimnis unserer Gemeinschaft mit Gott. Und zweitens ist aber diese Gemeinschaft mit Gott nicht ablesbar an der Welt, sondern muss einem in der Weise des Wortes gesagt werden; unser Glaube ist auf ein Wort gerichtet, von dem er seinen ganzen Inhalt hat. Diese beiden Einsichten haben mir den Zugang zur reformatorischen Theologie geöffnet. Ich halte es für möglich, die Theologie Martin Luthers in einer Weise zu verstehen, die in keinem Gegensatz zur katholischen Lehre steht, sondern sie nur mit ungewohnten, aber sehr sachgemäßen Begriffen wiedergibt, die aber zum rechten Verständnis des ihnen entsprechenden Vorverständnisses bedürfen.

Während meines Doktoratsstudiums in Münster besuchte mich Gerhard Ebeling anlässlich eines Vortrags an der Universität Münster. Wir sprachen über die relationale Ontologie, die sich für mich bereits als ein Schlüssel zum Verständnis seines theologischen Werkes zu erweisen begann. Er sagte mir, dass diese Auffassung von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott in metaphysischer Sprache das Pendant zur Einsicht in die Geschichtlichkeit der Welt sei. Denn sie würde bedeuten, dass nichts in der Welt aus irgendwelchen allgemeinen Prinzipien oder aus einer Art Weltformel deduziert werden könne. Wenn die Relation der Welt auf Gott

² Vgl. zum ersten Mal: Der Glaube kommt vom Hören - Ökumenische Fundamentaltheologie, Styria Graz-Wien-Köln 1978, S. 28.

³ NRT 86 (1964) 439.

völlig einseitig ist, dann wäre es unmöglich, irgendetwas von Gott her zu deduzieren. Geschichtlichkeit bedeutet, dass man der Wirklichkeit begegnen muss und sie nicht im Vorhinein selber entwerfen kann. Es gibt keine „Weltformel“.

Nach meinem Doktoratsstudium begann ich 1969, an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main Fundamentaltheologie zu dozieren. Die Fragestellung dieses Fachs lautet: „Worum geht es beim Glauben im Grunde?“ Ich meine, dass der Anspruch der christlichen Botschaft, Wort Gottes zu sein, nur durch ihren Inhalt verständlich werden kann. Man kann den Glauben nur unter der Bedingung vor der Vernunft verantworten, dass man ihn zunächst von seinem Inhalt her erläutert.

Im Wintersemester 1969/70 hielt ich auch Vorträge über das Grundverständnis des christlichen Glaubens in einer Ostberliner Pfarrei. Ich musste immer ohne jedes Manuskript durch die Grenzkontrolle der DDR gehen. Ich erklärte „Geschöpflichkeit“ als ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Beim folgenden Mal kam eine junge Frau auf mich zu und sagte mir, sie habe versucht, das Gelernte ihrem fünfjährigen Sohn zu erklären. Den Relationsbegriff habe sie ihm an dem Wort „Umgebung“ erläutert. Von einer Umgebung kann nur in Bezug auf einen Mittelpunkt die Rede sein. Oder das Wort „mein“ lasse sich nur als ein Wort für die Relation einer Wirklichkeit auf ein „Ich“ verstehen. Und ob man nicht dafür, dass die Welt ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ sei, auch einfach sagen könne, Gott sei der, „ohne den nichts ist“. Das würde auch ihr Fünfjähriger verstehen. Direkt ist dies eine Aussage über die Welt. Alles in der Welt ist der Grund unseres Sprechens in Bezug auf Gott, aber wir bleiben auf der Seite der Welt. Wir können nur so in Bezug auf Gott sprechen, dass wir von allem in der Welt sagen, dass es ohne ihn nicht wäre.

Viele Jahre später, wohl erst in den achtziger Jahren habe ich die Formulierung „ohne den nichts ist“ durch „ohne *wen* nichts ist“ ersetzt. Dafür habe ich diesen Grund: Christliche Theologie kann auf keine andere Weise beginnen als dadurch, dass man der christlichen Botschaft begegnet. Diese behauptet, „Wort Gottes“ zu sein. Dann wird man fragen dürfen (und müssen), *wer* denn Gott überhaupt sein soll. Der Urheber eines Wortes kann nur als Person, als Selbstpräsenz, ausgesagt werden. Das Frage- und das Relativpronomen „*wer*“ eignet sich auch deshalb, weil es weder männlich noch weiblich ist und auch nicht zwischen Singular und Plural unterscheidet.

Die Annahme einer solchen relationalen Ontologie bringt einen tiefgreifenden Wandel im Vorverständnis mit sich. Sie steht im Gegensatz zu einer „Substanzontologie“, für welche die Grundkategorie des Seins die „Substanz“ ist, die dann nur noch gewissermaßen hinzukommend in Beziehung zu anderem gesetzt wird. Dann

wäre Beziehung grundsätzlich und immer sekundär.⁴ Es ist allerdings außerordentlich schwer, sich dieses unzureichenden Vorverständnisses bewusst zu werden und es zu überwinden.

Von unserer Welterfahrung her besteht unser mitgebrachtes Vorverständnis in einer Substanzontologie. Will man den christlichen Glauben verstehen, erfordert dies jedoch eine Bekehrung bis in das Vorverständnis hinein. Das substanzontologische Vorverständnis ist für eine Erläuterung der christlichen Botschaft ähnlich ungeeignet, wie eine Schwarz-Weiß-Kopie eines farbigen Bildes sich eignet, um Auskunft über die Farben dieses Bildes zu geben. Eine Schwarz-Weiß-Kopie gibt Auskunft über Helligkeitsunterschiede in einem Bild, vermag jedoch nicht, auch Farbunterschiede darzustellen. Im substanzontologischen Vorverständnis ist es nicht möglich, angemessen von Gott zu sprechen. Man kann sich ihn nur wie eine Wirklichkeit neben anderen vorstellen, sie muss dann als mit diesen anderen Wirklichkeiten in Wechselwirkung stehend vorgestellt werden. Man meint dann, von der Welt auf Gott schließen zu können, und dann auch wieder zurück von Gott auf die Welt. So entsteht zum Beispiel die berühmte Theodizeefrage, von der so viele Theologen meinen, es gebe keine rational befriedigende Antwort. Die Frage lautet, wie denn Gott all das Leid in der Welt zulassen könne und wie man von ihm zugleich aussagen könne, er sei allmächtig und gut. Diese Frage setzt voraus, Gott und Welt fielen unter denselben, zumindest diffus gemeinsamen Seinsbegriff. Sie setzt voraus, dass man eine Unbegreiflichkeit Gottes von vornherein nicht wahr haben will.

An die Stelle der Vorstellung von einem Gott und Welt diffus übergreifenden Seinsbegriff, als würden Gott und Welt in Wechselwirkung stehen und wir mit unserem Begreifen noch darüber (eine Vorstellung, die man als die Spur der Erbsünde in unserem Denken bezeichnen könnte) tritt die Einsicht, dass unser Begreifen eingeschränkt ist auf das von Gott Verschiedene, das völlig in Relation auf ihn aufgeht. Und diesen Ausgangspunkt unserer Gotteserkenntnis können wir nicht hinter uns lassen.

Die Geschöpflichkeit der Welt, also ihr „restloses Bezogensein auf .../ in restloser Verschiedenheit von ...“, ist meines Erachtens keine Glaubensaussage, sondern eine Vernunftaussage und ist als solche beweisbar: Alles in unserer Welt stellt eine Einheit von Gegensätzen dar (endliches Sein als von Nichtsein durchdrungenes Sein, Veränderung als von Nichtidentität durchdrungene Identität, Kontingenz als von Nichtnotwendigkeit durchdrungene Notwendigkeit). Eine solche Einheit von Gegensätzen lässt sich widerspruchsfrei nur so beschreiben, dass man zwei Hinsichten angeben kann, die sich nicht wiederum gegenseitig ausschließen. Solche Hinsichten

⁴ Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 9 a. 5 ad 2, erklärte im Rahmen seiner Substanzontologie, dass Relation allgemein die geringste Seinsform sei: „*Ad secundum dicendum quod, licet personae, in quantum sunt subsistentes, non habeant quod diminuant de ratione numeri, habent hoc tamen in quantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habet de ente inter omnia genera.*“

findet man nur im Begriff eines „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Denn rein innerhalb des Zugleichs von Gegensätzen für sich allein genommen haben alle Hinsichten, die man etwa angeben wollte, nur erneut an dem Problem teil. Aber man kann auch keine Problemlösung außerhalb des Zugleichs von Gegensätzen suchen, weil das Problem selbst nur innerhalb des Zugleichs von Gegensätzen besteht. Eine dritte Möglichkeit wäre, dass das Zugleich von Gegensätzen in sich selber bereits ein „Bezogensein auf .../ in Verschiedenheit von ...“ wäre. Wenn es sich nicht um ein restloses Bezogensein handelte, entstünde auch hier wieder das zu beantwortende Widerspruchsproblem erneut.

Man kann dasselbe auch so erläutern: Oben war bereits davon die Rede, dass alle voneinander verschiedenen Wirklichkeiten, wenn sie miteinander zusammengesetzt werden, eines Einheitsprinzips bedürfen. Wenn A und B keine gemeinsame Schnittmenge haben, können sie nur so eine Einheit miteinander bilden, dass sie sich aufeinander beziehen. Der Bezug von A auf B muss, um ein Bezug von A sein zu können, in irgendeiner Weise mit A identisch sein; und entsprechend muss der Bezug von B auf A, um ein Bezug von B sein zu können in irgendeiner Weise mit B identisch sein. „In irgendeiner Weise“: und hier liegt das Problem. Denn es kann sich nicht um eine formale, vollständige Identität handeln, wenn die Einheit von A und B erst nachträglich zustande gekommen ist oder wieder auflösbar ist. Deshalb spricht man hier von einer bloß „materialen“ Identität. Eine bloß materiale Identität zu beschreiben, lässt das Problem entstehen, wie diese Beschreibung von einem logischen Widerspruch unterscheidbar sein soll. Es handelt sich um eine von Nichtidentität durchdrungene Identität, ohne dass es hier möglich ist, Identität und Nichtidentität voneinander zu isolieren und sozusagen in Reinkultur zu gewinnen. Für die Einheit dieser Gegensätze muss nach zwei voneinander verschiedenen Hinsichten (wegen der Gegensätze) gesucht werden, die sich nicht wiederum ausschließen (wegen der Einheit der Gegensätze). Sie finden sich im Begriff eines „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“, und es ist noch niemandem gelungen, eine andere Lösung zu benennen.

Anstelle eines Gottesbeweises ist also nur ein Geschöpflichkeitsbeweis der Welt möglich. Die Welt ist nicht eine selber fraglose Gegebenheit, von der ausgehend wir mit Hilfe irgendwelcher Denkprinzipien wie auf einer Leiter zu Gott gelangen, sondern sie ist vielmehr eine Wirklichkeit, deren Verständnis solange problematisch bleibt, als sie nicht als geschöpfllich aufgefasst wird.

Diese Hinweise mögen genügen, um zu erläutern, auf welche Weise ich zu einer solchen „relationalen Ontologie“ gekommen bin und worin sie besteht.

III. Das Erklärungspotential relationaler Ontologie

Es war für mich eine erstaunliche Erfahrung, dass der Ansatz einer „relationalen Theologie“, mit anderen Worten eines Schöpfungsverständnisses im Sinn eines „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ sich in so viel-

facher Hinsicht als Verstehensschlüssel erweisen sollte. Im Folgenden sei eine Reihe von Punkten aufgelistet.

Zu allererst erlaubt dieser Ansatz eine Antwort auf die Frage, wie man überhaupt von Gott reden kann, wenn er doch gar nicht unter Begriffe fallen soll. Wenn man in Bezug auf Gott von der Welt sagt, dass nichts ohne ihn sein kann, dann spricht man richtig in Bezug auf ihn. Aber man begreift von Gott nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Es bleibt dabei, dass Gott selber nicht unter Begriffe fällt. Die Aussage, Gott sei „ohne wen nichts ist“, ist *in recto* eine Aussage über die Welt und spricht nur hinweisend von Gott. Ich weiß nicht, wie anders als in einer relationalen Ontologie die Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt gewahrt werden kann.

Wenn so alles in der Welt der Grund unserer Rede von Gott wird und Gott also der ist „ohne wen nichts ist“, kann dieses Schöpfungsverständnis nicht in Konkurrenz treten zu anderen Welterklärungen, sondern umfasst sie von vornherein. Wenn jemand irgendetwas in der Welt als das Ergebnis eines fast unendlich großen Zufallsspiels ansehen wollte⁵, so würde auch vom Zufall gelten, dass er das ist, was ohne Gott nicht wäre. Ähnlich gilt von der Evolution, dass sie nur als geschaffen überhaupt existieren kann. All das übliche Problemwälzen, wie Glaube und Vernunft, Glaube und Naturwissenschaften zusammengehen können, erweist sich als völlig überflüssig.

Schöpfung ist in diesem Verständnis nicht eingeschränkt auf den Beginn der Existenz einer Wirklichkeit. Vielmehr gilt das „restlos Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ von überhaupt jedem Augenblick ihrer Existenz. Es lässt sich auch nicht durch eine so genannte „*creatio continua* [andauernde Schöpfung]“ ergänzen, weil es ja bereits von vornherein auch alle Zeitpunkte der Existenz umfasst. Die sonst weithin herrschende Vorstellung von einer Schöpfung als bloßer Anfang der Welt erweist sich als unsachgemäß. Die biblischen Schöpfungsberichte bestehen für genaueres Zusehen darin, mit einer gewissen Systematik alle Weltwirklichkeit aufzuzählen und sie als den Grund unserer Rede von Gott auszusagen.

Die auf den ersten Blick zunächst schwierig erscheinende Rede von einer Schöpfung aus dem Nichts wird nun verständlich. Mit „aus dem Nichts“ ist nicht ein der Schöpfung vorausgehender Zustand der Leere gemeint. Man kann dafür auch positiv sagen: „total, restlos geschaffen“. „Restlos“ meint dabei die jeweilige konkrete Wirklichkeit, von der man also Kenntnis nehmen muss, wenn man von ihr das Geschaffensein aussagen will. Die Rede von „aus dem Nichts Geschaffensein“ bedeutet die völlige, formale Identität des Geschaffenen mit seinem Geschaffensein. Geschaffensein ist also keine zu einem Seienden hinzukommende Eigenschaft. Das „restlose Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist mit seinem

⁵ Vgl. z. B. Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit - Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971.

Träger identisch. Könnte jemand sein Geschaffensein beseitigen - was niemand kann -, bliebe nichts von ihm übrig.

Sonst muss man, um von einer Relation sprechen zu können, zuerst ihr Woraufhin kennen. Aber eine Relation, die restlos mit ihrem Träger identisch ist, lässt sich als Relation bereits dadurch genau bestimmen.

Durch die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott wird auch vermieden, Gott zu einem Systembestandteil innerhalb eines Gott und Welt umfassenden größeren Ganzen zu machen. Nur die Welt ist der Bereich der Wechselwirkungen. Die Vorstellung von Gott als in Wechselwirkung mit der Welt stehend erscheint mir als unvereinbar mit der Anerkennung dessen, dass unsere Welt in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, geschaffen sei.

Auch die klassische Analogielehre gewinnt erst im Rahmen einer relationalen Ontologie ihre volle Verstehbarkeit. Nach dem IV. Laterankonzil von 1215 gilt: „... zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit auszusagen wäre.“ (DH 806) Die Ähnlichkeit des Geschaffenen in Bezug auf seinen Schöpfer ist in ihrem restlosen Bezogensein auf ihn begründet; ihr entspricht die „*via affirmativa*“ in der Gotteslehre, die von weltlicher Vollkommenheit her hinweisend von Gott Über-Vollkommenheit aussagt. Die Unähnlichkeit ist im restlosen Verschiedensein des Geschaffenen von Gott begründet; ihr entspricht die „*via negativa*“, die ausgehend von aller Begrenzung im Geschaffenen in Bezug auf Gott jede Begrenzung bestreitet. Und aufgrund der Einseitigkeit dieser Relation besteht eine Ähnlichkeit nur in der Richtung vom Geschöpf zum Schöpfer, jedoch nicht in umgekehrter Richtung. Darin ist die „*via eminentiae*“ der klassischen Gotteslehre begründet, die noch einmal unterstreicht: Selbst wenn man von Gott absolute unendliche Wirklichkeitsfülle und Über-Vollkommenheit aussagt, sind dies doch keine Begriffe, unter die Gott fiele, sondern sie können nur hinweisend in Bezug auf ihn gebraucht werden.⁶ Und erst durch die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott wird verständlich, wie die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit sein kann. Entscheidend für die Analogielehre ist also, dass die Analogie nur in der Richtung des

⁶ Es handelt sich um eine vollkommen andere Sicht als sie etwa WALTER KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 127, vertritt: „Die *via affirmationis* geht von dem positiven Zusammenhang aus zwischen dem Endlichen und Unendlichen, der sich aus der Schöpfung ergibt; und sie erkennt Gott aus seinen Wirkungen in der Welt. Die *via negationis* negiert den endlichen Modus unserer Aussageweise und der Verwirklichung der Vollkommenheiten im endlichen Bereich. Die *via eminentiae* schließlich sagt, daß diese endlichen Vollkommenheiten Gott in höherem Maß, in sublimarer Weise, ja in schlechterdings überbietender (eminenter) Weise zukommen. Wir erkennen darin von Gott mehr, was er nicht ist, als was er ist; wir erkennen, daß wir ihn nicht erkennen können. Doch immerhin: Wir erkennen dieses unser Nichterkennen. Es handelt sich nicht um eine schlichte ignorantia, sondern um eine docta ignorantia, ein wissendes Nichtwissen.“ Er scheint mit diesen Formulierungen die „*via eminentiae*“ mit der „*via affirmativa*“ zu verwechseln und die Unbegreiflichkeit Gottes mit einer Unerkennbarkeit Gottes.

Geschöpfes auf Gott besteht, nicht aber in der umgekehrten Richtung. Die Analogielehre will gerade bestreiten, dass es einen Gott und Welt übergreifenden, diffus gemeinsamen Seinsbegriff geben kann.

Weil man sich sonst, im Rahmen der Substanzontologie, Analogie nur im Sinn eines Gott und Welt diffus übergreifenden Seinsbegriffs vorstellen kann, ist in meinen Vorlesungen gegen diese Sicht einer relationalen Ontologie von Kollegen und von Studierenden immer wieder der Einwand erhoben worden, mit ihr werde die Analogielehre bestritten. Das Gegenteil ist der Fall. Durch sie wird die Lehre von der bei aller Ähnlichkeit größeren Unähnlichkeit überhaupt erst verständlich.

Insbesondere wird auch deutlich, dass die Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt nicht die Struktur einer Projektion hat, wie man etwa ein kleines Dia groß an die Wand projiziert. Bei einer Projektion besteht zwischen Urbild und vergrößertem Abbild immer eine wechselseitige Ähnlichkeit. Das Verhältnis eines (einseitigen) „restlosen Bezogenseins auf .../ in restloser Verschiedenheit von ..“ zu seinem Woraufhin (also zu dem, wofür die Pünktchen stehen) ist nicht das einer Projektion. Die Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber gilt nur in der Richtung der Welt zu Gott hin und nicht auch in umgekehrter Richtung. So ungewohnt es ist, dies zu denken, kann man es sich doch daran veranschaulichen, dass man normalerweise nicht sagen wird, die Eltern seien ihren Kindern ähnlich geraten, sondern man sagt, die Kinder seien den Eltern ähnlich. Eine einseitig gerichtete Relation ist durchaus nicht undenkbar, obwohl die Welt das System der Wechselwirkungen ist.

Ebenfalls wird die Rede von „natürlicher Gotteserkenntnis“, also einer Gotteserkenntnis nicht des Glaubens, sondern der Vernunft, verständlich. Wir sind geschaffen im Maß unseres jeweiligen Seins. Und dieses ist Gegenstand der Vernunft. Gegenstand der Vernunft ist alles von Gott Verschiedene einschließlich seines Bezogenseins auf Gott. Dagegen ist die Erkenntnis unserer Gemeinschaft mit Gott Glaubenserkenntnis und als solche „übernatürlich“.

Geschaffensein für sich allein ist also kein Glaubensgegenstand. Zwar beginnt unser Glaubensbekenntnis mit den Worten: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ „Ich glaube an Gott“ bedeutet, dass ich auf ihn vertraue. Aber dann folgt seine Definition: Gott lässt sich nur von der Schöpfung her erkennen, und zwar eben als „ohne wen nichts ist“. Dies aber ist eine Vernunftaussage.

Schließlich erlaubt dieses Schöpfungsverständnis auch ein neues, radikaleres Verständnis von Gottes Allmacht. Sie besteht nicht darin, dass er alles nur irgend Denkbare könnte, wobei man jedoch nie wüsste, ob er es auch tatsächlich will. Vielmehr ist gemeint, dass Gott in schlechthin allem, was tatsächlich geschieht, der Mächtige ist. Nichts kann ohne ihn sein. Gottes Allmacht besteht also nicht darin, dass er jederzeit in den Lauf der Welt eingreifen *könnte*, sondern darin, dass die Welt in jedem Augenblick ihrer Existenz und so auch in ihrem ständigen Wandel völlig darin aufgeht, ohne ihn gar nicht sein zu können. Die vermeintlich fromme

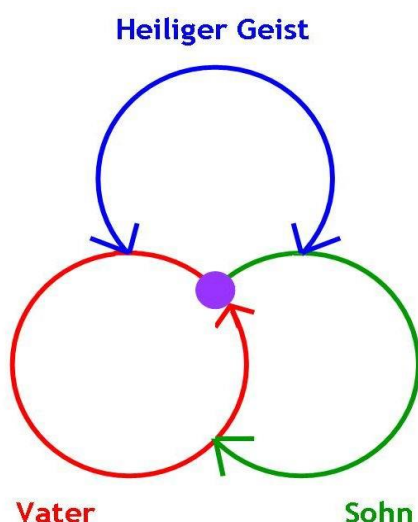
Rede, wonach Gott jederzeit in den Lauf der Welt eingreifen könne, vergisst letztlich, dass kein Sperling zu Boden fällt ohne den Willen des Vaters (vgl. Mt 10,29)

Das Bisherige sind Implikationen der „relationalen Ontologie“ für die natürliche Gotteserkenntnis.

Sie erweist sich aber auch als außerordentlich hilfreich für die Interpretation der eigentlichen Glaubenssagen, insbesondere für Trinitätslehre, Christologie und Erlösungslehre.

Geschaffensein bedeutet ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Dieser Relationsbegriff lässt sich dann nicht verwenden, um hinweisend auch von der Dreifaltigkeit Gottes zu sprechen. Aber ausgehend von unserer Personenerfahrung als einer Selbstpräsenz (Beziehung unserer Wirklichkeit auf sich selber)⁷ könnte man die drei göttlichen Personen hinweisend als drei Weisen der Selbstpräsenz ein und derselben göttlichen Wirklichkeit aussagen, also als „restloses Bezogensein auf diese Wirklichkeit (ohne Verschiedensein von ihr)“.

Das Gemeinte könnte man so veranschaulichen: Wir sprechen von einer ersten Selbstpräsenz in Gott, die unmittelbar ist, ohne Ursprung (*ingenitus*). Eine zweite Selbstpräsenz (*genitus*) setzt die erste (*genitor*) voraus. Die dritte Selbstpräsenz (*spiratus*) setzt die erste und die zweite Selbstpräsenz als ihren einen Ursprung (*spirator*) voraus, oder wie es das Konzil von Florenz (1439-1445), DH 1331, formuliert hat: „Der Vater hat, was er auch ist oder hat, nicht von einem anderen, sondern aus sich; und er ist Ursprung ohne Ursprung. Der Sohn hat, was er auch ist oder hat, vom Vater, und er ist Ursprung von einem Ursprung her. Der Heilige Geist hat, was er auch ist oder hat, zugleich vom Vater und vom Sohn.“

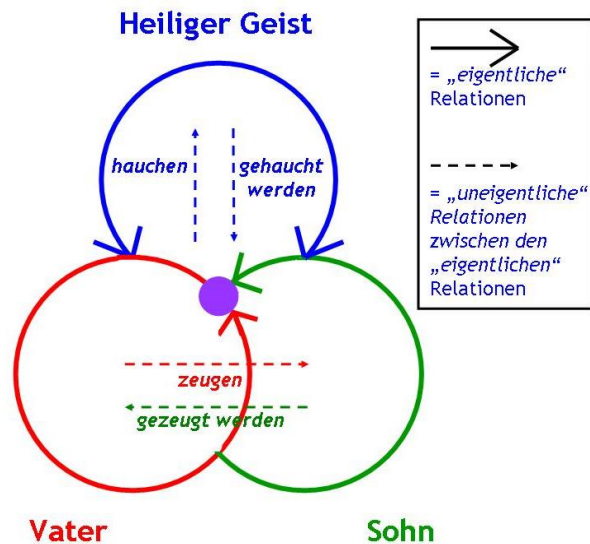


Insbesondere lässt sich nun auch die Ursprunglosigkeit des Vaters, obwohl sie als solche nicht eine Beziehung zu den anderen Personen aussagt, relational verstehen. Der Vater ist die erste Relation einer göttlichen Selbstpräsenz, der keine andere vorausgeht. In der klassischen Dreifaltigkeitstheologie spricht man von drei Personen, die zueinander in vier Relationen stehen. Der Vater ist Ursprung des Sohnes (*genitor*); Der Sohn kommt vom Vater her (*genitus*); Vater und Sohn zusammen hauchen den Heiligen Geist (*spirator*); der Heilige Geist wird von beiden gehaucht (*spiratus*).

⁷ Ursprünglich, z. B. in meinem Buch „Unseren Glauben verstehen“, Würzburg 1986, ⁷2007, habe ich den Ausdruck „Selbstbesitz“ verwendet. Ich verdanke Barbara Andrade den besser geeigneten Ausdruck „Selbstpräsenz“. Sie begründete ihn mit ihrer Erfahrung mit Armen in Mexiko, die sich nicht einmal selbst besitzen, aber doch Personen sind, die sich selber präsent sind.

Diese „Relationen“ besagen in einer „relationalen Ontologie“ das Verhältnis der eigentlichen Relationen der Selbstpräsenz zueinander. Sie sind Relationen im uneigentlichen Sinn, so wie man das Verhältnis einer Relation zu ihrem Woraufhin noch einmal als Relation bezeichnen kann:

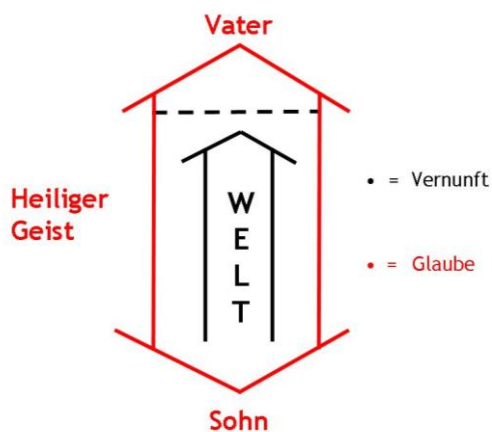
Zwischen den Ostkirchen und der Westkirche ist bis heute umstritten, wie sich die Aussagen, der Heilige Geist gehe vom Vater (allein) aus und er gehe zugleich vom Vater und vom Sohn aus, zueinander verhalten. Die Antwort darauf wird in der „relationalen Ontologie“ leicht: Der Sohn hat alles, was er ist oder hat, vom Vater allein. So hat er es auch vom Vater allein, Mitursprung des Heiligen Geistes zu sein. In diesem Sinn ist der Vater der alleinige Letztursprung des Heiligen Geistes. Und doch geht der Heilige Geist als die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn sowohl vom Vater wie vom Vater durch den Sohn wie auch vom Sohn und so schließlich vom Vater und vom Sohn aus.



In diesem Trinitätsverständnis kann die Frage nicht mehr entstehen, wie die drei untereinander verschiedenen Personen dennoch jeweils Selbstpräsenz ein und derselben Wirklichkeit sein können. Dies unterscheidet diese Sicht von allen anderen Trinitätstheologien, die nur entweder die Dreiheit der Personen oder die Einheit des Wesens betonen, aber nicht sagen können, wie beides zusammengeht.

Wir sprechen von der Dreifaltigkeit Gottes letztlich deshalb, weil es in ihr um unser eigenes Verhältnis zu Gott geht. Wenn Geschaffensein ein einseitiges „restloses Bezogensein auf ... / in Verschiedenheit von ...“ ist, dann entsteht die Frage, wie denn dann noch Gemeinschaft mit Gott aussagbar sein soll. Dies ist nur in der Weise möglich, dass wir in eine Beziehung von Gott zu Gott, die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist, aufgenommen werden.

Die Frage „wie kriege ich einen gnädigen Gott“ könnte der Schlüssel zu Luthers gesamter Theologie sein. Denn ihm ist deutlich geworden, dass keine geschaffene Qualität jemals ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Die christliche Botschaft begründet Gemeinschaft mit Gott vielmehr damit, dass die Welt in eine ewige Liebe von Gott zu Gott, in die Liebe des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist, hineingeschaffen worden ist:



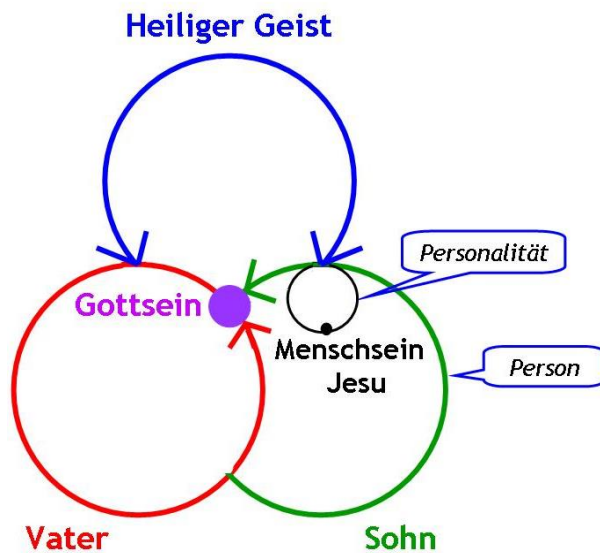
An dieser Graphik kann man sich auch das Verhältnis von Glauben und Vernunft vor Augen führen, sowie das Verhältnis von natürlich und übernatürlich bzw. von Natur und Gnade oder auch Gesetz und Evangelium. Gegenstand der Vernunft ist die ganze weite Welt einschließlich ihres Geschaffenseins (sie ist ja genau in dem Maß geschaffen, in welchem ihr Sein zukommt).

Gegenstand des Glaubens ist allein unsere Gemeinschaft mit Gott. Diese lässt sich nicht aus der Welt begründen. Gottes Liebe zu uns hat ihr Maß nicht an einem Geschöpf, sondern wir sind in die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist, hineingeschaffen. Wenn man fragt, woher wir das wissen, da es ja doch an der Welt nicht ablesbar ist, lautet die Antwort: Der Sohn ist Mensch geworden, um uns in menschlichem Wort unser wahres Verhältnis zu Gott sagen zu können. „Natürlich“ ist die geschaffene Welt; „übernatürlich“, also nicht aus der Welt begründbar, ist unsere Gemeinschaft mit Gott. Erst in einer „relationalen Ontologie“ lässt sich das Verhältnis von „Natur“ (Geschaffensein) und „Gnade“ (von Gott geliebt sein) anders als mit dem Bild von zwei Stockwerken verstehen. Es ist die geschaffene Welt selbst, die die von Gott geliebte ist, aber diese Liebe hat ihr Maß nicht an der Welt, sondern ist die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn. Gott hat keine andere Liebe.

Die Welt als solche ist „Natur“, ihre Gemeinschaft mit Gott ist „Gnade“. Die Welt als solche beansprucht uns im Gewissen, aber überlässt uns dafür unseren eigenen Kräften, und der Anspruch bringt durchaus noch nicht seine Erfüllung mit sich. In diesem Sinn ist die Welt „Gesetz“. Das Wort Gottes ist jedoch dann, wenn es als Wort Gottes erkannt wird (was nur im Glauben möglich ist), bereits im Glauben angenommen. Es bringt als Einladung seine Annahme bereits mit sich und ist in diesem Sinn „Evangelium“, nicht unerfüllte, sondern erfüllte Forderung.

Das Personenverständnis als Selbstpräsenz ist auch hilfreich für das Verständnis der christologischen Aussagen im Einzelnen. Die Menschwerdung des Sohnes ist das Hineingeschaffenwerden eines Menschen mit seiner menschlichen Selbstpräsenz in die göttliche Selbstpräsenz, die der Sohn ist. Gewöhnlich macht unsere Fähigkeit zur Selbstpräsenz unser Personsein aus (ich nenne diese prinzipielle Fähigkeit, die auch im Schlaf oder in der Bewusstlosigkeit erhalten bleibt, „Grundselbstpräsenz“), weil sie unsere letzte, tragende Selbstpräsenz ist. Bei Jesus jedoch ist seine letzte tragende Selbstpräsenz die Selbstpräsenz der göttlichen Natur, die wir die zweite Person, den Sohn nennen. Aber in der Menschwerdung des Sohnes geht die menschliche Grundselbstpräsenz Jesu nicht verloren, sie ist nur nicht die letztlich tragende Selbstpräsenz dieses Menschen. Ich nenne seine menschliche Selbstpräsenz nicht „Person“, spreche aber von seiner menschlichen „Persönlichkeit“. Die sogenannte

„Anhypostasie“, wonach der menschlichen Natur Jesu kein menschliches Personsein zukommt, sondern die Person Jesu die des Sohnes Gottes von Ewigkeit her ist, wäre dann so zu verstehen, dass seine menschliche Grundselbstpräsenz nur deshalb nicht als sein Personsein bezeichnet wird, weil sie nicht seine letzte, tragende Selbstpräsenz ist. Aber es fehlt Jesus nichts von seiner menschlichen Grundselbstpräsenz.



Auch die Kategorien des christologischen Dogmas, wonach die menschliche Natur und die göttliche Natur Jesu „unvermischt“ miteinander und „ungetrennt“ voneinander bestehen (vgl. DH 301-303), lassen sich wohl nur in einer „relationalen Ontologie“ verstehen. Es handelt sich keineswegs nur um negative Redeweisen, bei denen man nicht wüsste, was ihnen positiv entsprechen soll. „Ohne Vermischung“ bedeutet, dass die eine Natur nicht die andere ist und dass es auch keine gemeinsame

Schnittmenge gibt. Sie sind voneinander „unterschieden“. „Ungetrennt“ bedeutet, dass sie gerade in ihrer Unterschiedenheit voneinander dennoch miteinander „verbunden“ sind, und zwar durch die Relation der göttlichen Selbstpräsenz, die wir den Sohn nennen. Deshalb spricht man von „hypostatischer Union“, nämlich einem Verbundensein der göttlichen Natur und der menschlichen Natur Jesu durch die göttliche Selbstpräsenz, die der Sohn ist. Auch das „ungeteilt“ bedeutet einfach, dass Gottsein und Menschsein nicht wie Teile eines Ganzen zusammenkommen. Ein und derselbe Jesus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. „Unverändert“ bezieht sich darauf, dass das Menschsein Jesu nicht erst nachträglich in die Selbstpräsenz des Sohnes aufgenommen wird, sondern vom ersten Augenblick seiner Existenz an. Es hätte sich verändern müssen, wenn es erst nachträglich aufgenommen worden wäre. In der Interpretation durch „relationale Ontologie“ hören die Kategorien des Konzils von Chalkedon auf, rätselhaft zu bleiben.

Schließlich wird auch der theologische Geheimnisbegriff verständlich. Es trifft nicht zu, dass ein Glaubensgeheimnis ein unverständlicher Sachverhalt wäre. Dies ist mit der Bedeutung von „Wort Gottes“ unvereinbar. „Wort Gottes“ bedeutet, dass Gott uns in menschlichem Wort (in dem Wort der Weitergabe der christlichen Botschaft) etwas zu erkennen und zu verstehen gibt, welches das Herz letztlich zu überzeugen vermag. Das geht aber nicht ohne Verstehen. Im Gleichnis vom Sämann bei Matthäus heißt es ausdrücklich: „Wer das Wort aufnimmt und es versteht, bringt viele Frucht.“ (Mt 13,23) Ein Glaubensgeheimnis ist solcherart, dass man es nicht an der Welt ablesen kann. Denn Gottes Liebe zur Welt hat nicht ihr Maß an der Welt, sondern an Gott; sie ist die Liebe zwischen Vater und Sohn. Weil sie nicht

an der Welt ablesbar ist, muss sie einem eigens im Wort gesagt werden und kann auf keine andere Weise zur Kenntnis kommen. Damit ein menschliches Wort Gottes Wort sein könne, bedarf es der Menschwerdung Gottes. Und man kann dieses Wort nur im Heiligen Geist als Gottes Wort erkennen. So macht erst der Inhalt der christlichen Botschaft ihren Anspruch, Wort Gottes zu sein, verständlich. Aber ein Glaubensgeheimnis hat nichts mit rätselhaft oder gar unverständlich zu tun. Es ist lediglich nicht an der Welt ablesbar.

Der Anspruch der christlichen Botschaft wird aber auch nicht dadurch erst verständlich, dass man versucht, ihn in einen weiteren Rahmen einzuordnen und dadurch irgendwie plausibel zu machen. Vielmehr wird die christliche Botschaft nur so als Wort Gottes verständlich, dass sie selber sich als das letzte und umfassende Wort über unsere ganze Weltwirklichkeit verstehen lässt, also alles andere einordnet.

Die christliche Botschaft lässt sich weder auf Vernunft zurückführen noch mit Vernunft begründen; aber alle Vernunfteinwände gegen sie lassen sich auf ihrem eigenen Feld mit Vernunft als unkräftig erweisen.

In der Sicht einer „relationalen Ontologie“ lässt sich der ganze christliche Glaube in einer Kurzformel zusammenfassen, die alles umfasst, was wir glauben: *An Jesus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich (und die ganze Welt) in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu wissen und daraufhin nicht mehr aus der Angst um sich selber leben zu müssen.* Wir sprechen von der Gottessohnschaft Jesu in dem Sinn, in welchem sie in der christlichen Botschaft gemeint ist, nur dann wirklich, wenn es dabei letztlich um unser eigenes Verhältnis zu Gott geht. Weil Gott der in allem Mächtige ist, kann keine Macht der Welt ausreichen, uns aus der Gemeinschaft mit Gott herauszureißen (vgl. Röm 8,29-35). In dieser Kurzformel ist die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes (Vater, Sohn, Heiliger Geist, ein einziger Gott) enthalten wie auch die Lehre von der Menschwerdung Gottes; der Glaube selbst wird als das Erfülltsein vom Heiligen Geist verstanden. Die Kirche ist das fortdauernde Geschehen der Weitergabe des Wortes Gottes. Und diesen Glauben kann man überhaupt nur mit dem Anspruch vollkommener Verlässlichkeit vertreten. Bereits Luther konnte formulieren, dass man das Christentum aufhöbe, wenn man die Gewissheit der Glaubensaussagen wegnehmen könnte (*De ser-vo arbitrio*, WA 18; 603,28f).

Will man in heutiger Zeit über den christlichen Glauben Rechenschaft geben, kann dies nach meiner Erfahrung nur mit einer „relationalen Ontologie“ gelingen. Andere Versuche laufen letztlich darauf hinaus, den neuen Wein in alte Schläuche gießen zu wollen, was sowohl die alten Schläuche zerstört wie den Wein selbst verloren gehen lässt (vgl. Mt 9,17).