

Zusammenfassung:

Nur wenn über die Bedeutung des Wortes „Gott“ eine verstehbare Rechenschaft gegeben wird, die den Anfragen einer ihre Autonomie wahren Vernunft standhalten kann, erschließt sich die christliche Botschaft: Sie macht ihren Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, durch ihren Inhalt und damit „aus sich“ verständlich. Der Glaube lässt sich in keiner Weise auf Vernunft zurückführen, aber es kann auch nichts geglaubt werden, was einer ihre Autonomie währenden Vernunft widerspricht. Glaubensaussagen verhalten sich nicht additiv zueinander sondern implizieren sich gegenseitig und erweisen sich als unüberbietbar.

Publiziert in:

Zeitschrift für katholische Theologie 142 (2020)
12-32.

Die Grundfragen der Theologie in ihrer natürlichen Reihenfolge

Peter Knauer SJ, Berlin-Kladow

1. Einleitung

Die erste Frage in jeder Wissenschaft und damit auch in der Theologie sollte die Frage nach ihrem sachgemäßen Beginn und die nach der Reihenfolge der sich dann ergebenden weiteren grundlegenden Fragen sein. Unter Wissenschaft sei hier verstanden: Öffentlicher Prüfung offenstehende Rechenschaft über die Quellen des Gewussten und ihre sachgemäße Erschließung. Durch den sachgemäßen Beginn und die sachgemäße Reihenfolge der Fragen kann man sich und anderen viele unnötige Umwege und sonstige Komplikationen ersparen. Theologische Wissenschaft unterscheidet sich von Religionswissenschaft dadurch, dass sie nicht nur *aus* Interesse an der christlichen Botschaft, sondern *in* deren Interesse ausgeübt wird. Dieses Interesse darf jedoch nicht in die Argumentationen einfließen und sie dadurch verfälschen.

Christliche Theologie setzt die Begegnung mit der christlichen Botschaft voraus. Diese Botschaft denkt man sich nicht selbst aus, sondern muss sie von anderen empfangen haben. Sie verweist auf Jesus von Nazareth als ihren Ur-

sprung. Sie beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein. Wer sie vertritt, sie „bezeugt“, bittet um der Menschenwürde willen um Gehör – der eigenen und der des Angesprochenen. Es gibt ein Recht jedes Menschen auf Gehör¹, dem man sich nicht ohne stichhaltige Begründung und damit, ohne in Willkür zu verfallen, entziehen kann. Aber bereits Übermüdung oder dringende Verpflichtungen können solche zu respektierende Begründungen sein, um die Gewährung des Gehörs zu vertagen.

¹ Es handelt sich nicht um ein uneingeschränktes Recht; es gilt wie alle affirmativen sittlichen Gebote „*semper, sed non pro semper*“. Es gilt also immer, kann jedoch nicht in kontraproduktiver Weise zu beliebiger Zeit in Anspruch genommen werden.

Im Folgenden sollen die Grundfragen christlicher Theologie in ihrer natürlichen Reihenfolge behandelt werden. Zuerst ist zu fragen, wer denn dieser „Gott“, um dessen „Wort“ es in der christlichen Botschaft gehe, überhaupt sein soll. Wir fragen „wer?“, weil es sich den Urheber eines „Wortes“ handle, also um Person im Sinn der Selbstpräsenz einer Geistnatur. Obwohl sich diese Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“ erst im Kontext der Rede von „Wort Gottes“ ausdrücklich stellt, wird die von der christlichen Botschaft auf diese Frage gegebene Antwort zunächst eine „philosophische“ sein müssen; für sie muss mit der Vernunft argumentiert werden – und es wird noch nicht um Glaubeinsicht gehen.

[13>] Wenn sich diese erste Frage beantworten lässt, wird weiter zu fragen sein, wie man einem solchen „Gott“ tatsächlich zuschreiben kann, dass er „spricht“. „Wort“ im eigentlichen Sinn gibt es doch nur als mitmenschliches Wort, als Kommunikation unter Menschen. Es wird sich herausstellen, dass die christliche Botschaft selbst diese Fragen durch ihren Inhalt beantwortet. Sie wird jedoch unverstänlich bleiben, wenn man diese beiden Fragen, die nach der Bedeutung des Wortes „Gott“ und die nach der Bedeutung von „Wort“ Gottes, nur ungenau beantworten oder gar überspringen zu dürfen meint.

Sollte sich im Übrigen eine sinnvolle Bedeutung des in der christlichen Botschaft gebrauchten Wortes „Gott“ angeben lassen, dann wird dies allerdings zunächst als der denkbar größte Einwand gegen die Rede von einem „Wort Gottes“ erscheinen müssen. Aber sollte sich dieser Einwand dann von der christlichen Botschaft selbst beantworten lassen, dann könnte man die Hoffnung gewinnen, dass sie auch weiterhin jeder Befragung standhält, ja dass sie nur dann wirklich verstanden werden kann, wenn man sie tatsächlich kritisch befragt.

2. Was bedeutet das Wort „Gott“ oder „wer“ soll Gott sein?

Diese Frage ist zuerst zu stellen – und nicht die Frage, ob Gott überhaupt existiert. Denn letztere Frage bliebe so lange sinnlos, als man noch nicht einmal die Bedeutung des Wortes „Gott“ in der christlichen Botschaft anzugeben

wüsste. Mir ist in meinem ganzen Leben noch kein „Atheist“ begegnet, der korrekt hätte wiedergeben können, welche genaue Bedeutung das Wort „Gott“ in der christlichen Botschaft selbst hat. Dies wiederzugeben, wäre ja auch zuerst die Aufgabe der Christen selber, die jedoch von ihnen nur selten wahrgenommen wird. Sehr vieles von dem, was auch Christen über „Gott“ zu sagen pflegen, läuft eher auf einen Missbrauch dieses Wortes hinaus und lässt die christliche Botschaft unverständlich erscheinen. Hierher gehört insbesondere die nur scheinbar fromme Vorstellung, man könne Gott „beeinflussen“ oder ihn als Argument für was auch immer „verwenden“.

Die Frage, wer Gott sein soll, erscheint aber zunächst deshalb als schwer zu beantworten, weil in der Überlieferung der christlichen Botschaft immer gesagt worden ist, dass Gott „unbegreiflich“ sei, also gar nicht „unter“ Begriffe falle. Aber wie kann man dann überhaupt noch von ihm reden? Wenn diese Frage nicht mit Sorgfalt beantwortet wird, bleibt alles Weitere im Nebel.

Es ist anzuraten, anstatt zu spekulieren oder bereits hier die Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft zu beenden, die christliche Botschaft selbst nach der Bedeutung des in ihr gebrauchten Wortes „Gott“ zu befragen. [14>] Wie führt die christliche Botschaft die Bedeutung dieses Wortes ein?

Der Beginn des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, das so gut wie allen christlichen Bekenntnisgemeinschaften gemeinsam ist, lautet: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.“ Dieser Satz bedeutet - das mag zunächst sehr unerwartet klingen - keineswegs: „Ich glaube, dass Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist“, sondern „Ich glaube an den Gott, der, in allem mächtig, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist.“ Letzteres ist Gottes Definition: Nichts könne ohne ihn existieren, so behauptet die christliche Botschaft. Mit „Himmel und Erde“ ist die gesamte Wirklichkeit unserer Erfahrung gemeint. Ihre Existenz und die alles Einzelnen in ihr ist Gegenstand der Vernunft und nicht des Glaubens. Es geht nicht nur um das physikalische Universum, sondern auch z. B. um Freude, Wohlwollen, Erinnerungen - oder was immer sonst - in jedem Augenblick seiner Existenz.

Die traditionelle Formulierung lautet: Die Welt und alles in ihr sei „aus dem Nichts geschaffen“². Sie sei „geschaffen“, und zwar in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, also restlos und total, nicht nur in ihrem Beginn, sondern in jedem Augenblick ihrer Existenz. Man kann dafür auch sagen: Die Welt und alles in ihr sei ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“. Unser Sein und unser Geschaffensein seien einfachhin identisch. Könnten wir unser Geschaffensein beseitigen - wir können es nicht - bliebe nichts von uns übrig. Das Woraufhin eines solchen „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ nennt die christliche Botschaft „Gott“: Die Welt sei das von Gott Verschiedene, das auf ihn verweist. Sie sei nicht Gott, aber sie sei das, was in keiner Hinsicht ohne Gott

existieren könnte. Aber wir wissen nicht erst, wer Gott ist, um dann zu sagen, er habe die Welt geschaffen, sondern Gott kann nur erkannt werden in der Anerkennung unseres eigenen Geschaffenseins, nämlich dass die Welt und alles in ihr in seiner ganzen Eigenwirklichkeit ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist. „Aus dem Nichts Geschaffensein“ ist im Sinn der christlichen Botschaft nicht eine Charakteristik des Anfangs der Welt, sondern würde ihre gesamte Existenz in jedem Augenblick umfassen

² Vgl. DH 3025. Für „*ex nihilo* [aus dem Nichts] geschaffen“ kann man auch gleichbedeutend positiv sagen: „*secundum totam suam substantiam* [seiner ganzen Wirklichkeit nach] geschaffen.“ Hier wird „*substantia*“ als auch alle „*accidentia*“ einschließend verstanden. Das „aus dem Nichts“ Geschaffen gilt auch für alles, was heute existiert, zum Beispiel für Autos, von denen wir genau wissen, dass sie aus einer Fabrik kommen.

[15>] Wenn man Gott als den definiert, „ohne wen₃ nichts anderes existieren könnte“, so ist allein mit dieser Definition seine Existenz noch keineswegs vorausgesetzt. Es verhält sich eher so, wie wenn ein Lehrer den Satz des Pythagoras an die Tafel schreibt. Die Schüler sollen wissen, wovon im Unterricht die Rede sein wird, aber dies allein ist natürlich noch nicht der Beweis des Satzes, und er wird damit allein auch noch nicht als wahr vorausgesetzt. Er muss vielmehr erst noch als wahr erwiesen werden.

Ein Beweis der Geschöpflichkeit der Welt und jeder Einzelheit in ihr wird, falls er gelingen sollte, es nicht etwa erlauben, daraus auf die Existenz Gottes *syllogistisch* zu „schließen“. Wollte die christliche Botschaft dies dennoch behaupten, würde sie sich selbst widersprechen, wenn sie gleichzeitig zu behaupten fortführe, dass Gott „unbegreiflich“ sei, also nicht „unter Begriffe“ falle. Man wird nicht Gott beweisen können, sondern nur, dass die Welt in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgeht. Diese Aussage würde es lediglich erlauben, *hinweisend* („analog“) von Gott zu sprechen, und niemals so, als könnte er daraufhin auch selbst „unter“ Begriffe fallen. Es wird keineswegs möglich sein, in einer Art „Aufschwung“ zu Gott die Welt hinter sich lassen. Wenn die Welt einer Erklärung bedürfen sollte, dann wird sie mit ihrer Geschöpflichkeit zu erklären sein, und dies lässt sich nun einmal nicht in die Aussage umwandeln, sie werde mit Gott erklärt.

Der in dieser Erläuterung eingeführte Begriff einer Relation, die mit ihrem Träger vollkommen identisch ist, ist geradezu extrem ungewohnt; ja es handelt sich um einen umfassenden Paradigmenwechsel, der notwendig ist, um unter heutigen Bedingungen verantwortlich Theologie zu betreiben. Es gibt keine andere sinnvolle Rede von Gott als unter der Voraussetzung, dass die Welt als Ganzes und in allen ihren konkreten Einzelheiten und in jedem Augenblick nichts als Relation auf ihn ist.

In unserer Alltagssprache bedürfen wir des Relationsbegriffs, um voneinander Verschiedenes als miteinander verbunden auszusagen. Zwei voneinander zumindest in etwa verschiedene Wirklichkeiten können dadurch verbunden sein, dass sie entweder eine gemeinsame Schnittmenge haben oder wenigstens einander berühren. Aber eine Verbundenheit von zwei ganz voneinander verschiedenen Wirklichkeiten (die eine ist einfachhin nicht die andere noch ein Teil der anderen noch hat sie einen Berührungspunkt mit ihr) auszusagen, ist nur mit Hilfe des Relationsbegriffs möglich.

³ Die Formulierung „ohne wen nichts ist“ klingt sprachlich ungewohnt. Doch es gibt im Deutschen das Wort „wer“ nicht nur als Fragepronomen, sondern auch als Relativpronomen, das allerdings wie das Fragepronomen weder Genus noch Numerus kennt, aber sich auf Person(en) bezieht, zum Beispiel: „Wer dies liest, bedarf großer Aufmerksamkeit.“ Wenig bekannt ist, dass bereits Thomas v. Aquin Personsein als die Fähigkeit zur „*reditio completa* [vollständige Rückkehr“ einer Geistnatur zu sich selbst] bestimmt (*Super librum de causis*, l. 15).

[16>] Ich sage: „Dies ist mein Buch“ oder „Ich habe dieses Buch“. Aber das Buch ist weder ein Teil von mir noch grenzt es an mich an. Es kann weit entfernt von mir liegen, und dennoch gehört es mir; es gibt eine „Verbindung“ zwischen mir und meinem Buch, eben eine „Beziehung“, eine „Relation“, die gerade nicht in bloßem Überschneiden oder Angrenzen besteht. Gewöhnlich drücken wir Relation mit dem Wort „haben“ aus. Es ist nicht möglich, ohne den Relationsbegriff auszukommen, will man die Wirklichkeit beschreiben. Aber ein solches „Haben“ ist gewöhnlich zu meinem „Sein“ sekundär. Wenn ich mein Buch verschenke, habe ich es nicht mehr, aber ich selbst bin immer noch da. Obwohl eine solche Relation zu meinem Sein sekundär ist, kann sie ihrerseits mit meinem Sein nur entweder direkt oder wiederum durch eine oder weitere Relationen verbunden sein, deren letzte dann mit mir unmittelbar verbunden ist; sonst könnte sie nicht „meine“ Relation sein. Ich selbst bin es, der ein Buch „hat“. Welcher Art ist diese Verbindung einer Relation mit ihrem Träger? Die Relation müsste ihrerseits wohl wenigstens ein „Teil“ von mir sein oder an mich angrenzen – oder überhaupt, wenn auch nur rein faktisch, mit mir als Ganzem identisch sein. Es würde sich aber um eine auflösbare Identität handeln. Wie kann eine solche widerspruchsfrei ausgesagt werden? Solch elementarer Fragen wird man sich im Alltag kaum ausdrücklich bewusst.

Aber ganz ungewohnt wird es, wenn mit dem Begriff der „Geschöpflichkeit“ von einer Relation die Rede sein soll, die mit ihrem Träger vor vornherein „*formaliter*“, nämlich unauflöslich, identisch wäre. Unser Sein und unser Geschaffensein wären also ein und dasselbe. Für das Geschaffensein der Welt könnte es dann keine anderen „Spuren“ geben als die Welt selbst. Es würde sich also um eine subsistente, unsere Substanz mit allem, was zu ihr gehört, konstituierende Relation handeln. Könnte sie wegfallen, dann bliebe von ihrem Träger nichts übrig, denn er ist ja selbst diese Relation. Unser Sein und unser Geschaffensein werden in der christlichen Botschaft als real identisch

miteinander verstanden und wären nur begrifflich voneinander unterscheidbar, und es handelte sich wohlgerne nicht um eine Glaubensaussage, sondern um eine philosophische Aussage, eine Aussage der Vernunft.

3. Lässt sich Geschöpflichkeit beweisen?

Wäre Gott ein möglicher Beweisgegenstand, dann würde behauptet, er sei ein Systembestandteil der Welt. Wer von der Welt auf die Existenz Gottes „schließen“ wollte, würde damit implizit behaupten, er selbst stehe mit seinen Denkprinzipien noch über Gott und Welt. Ein solcher Gott wäre nicht der Gott der christlichen Botschaft. Soll jedoch das Wort „Gott“ [17>] sinnvoll gebraucht werden können, müsste es möglich sein, von der Welt zu beweisen, dass sie und alles Einzelne in ihr vollkommen darin aufgeht, ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zu sein.

Das Wort „restlos“ kann hier nicht abstrahierend von der jeweiligen konkreten Wirklichkeit gebraucht werden, sondern kann nur als mit der jeweiligen konkreten Wirklichkeit gefüllt verstanden werden. Der Begriff „Wald“ ist insofern abstrakt, als er davon abstrahiert, um welche Art von Bäumen es sich handelt. Dagegen kann der Seinsbegriff nur so gebraucht werden, dass er die konkrete Wirklichkeit mit allen ihren Differenzen umfasst. Dasselbe gilt von dem Begriff „restlos“. Er kann nur für konkrete Wirklichkeit sinnvoll gebraucht werden.

Es soll also bewiesen werden, dass alles in der Welt die Struktur eines „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ hat. Angenommen, es ist überhaupt möglich, alles in unserer Welt als unauflöslich identisch mit einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ logisch widerspruchsfrei zu denken, dann wäre es sogar notwendig, es so zu denken; die Welt kann dann gar nicht zugleich als auflösbar identisch mit einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ gedacht werden. Wäre sie nicht mit einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ formal identisch, könnte es sich auch von vornherein nicht um ein „restloses Bezogensein auf ... / in Verschiedenheit von ...“ handeln.

Mit dieser Aussage wird der sogenannte „ontologische Gottesbeweis“ von Anselm von Canterbury (um 1033 - 1109) in seinem Sinn „auf die Füße gestellt“. Nicht aus dem Gottesbegriff kann man die Existenz Gottes herleiten, wie man in der ganzen Tradition Anselm zu interpretieren und dann zu Recht zu kritisieren versucht hat, sondern aus einem widerspruchsfrei auf die real existierende Welt anwendbaren Begriff, dessen Sache mit der Welt unauflöslich identisch sein soll, kann seine Anwendung auf die tatsächliche Welt als notwendig erkannt werden, will man diese ohne logischen Widerspruch beschreiben. Ein

logischer Widerspruch wäre ja immer sinnlose Rede, denn sie würde den Unterschied zwischen wahren und falschen Aussagen aufheben und damit auf die Anerkennung von Beliebigem und des Gegenteils, ja zugleich auch auf seine eigene Leugnung hinauslaufen. Aber es ist nicht möglich, dass überhaupt alle Aussagen wahr sein können, und es ist auch nicht möglich, dass überhaupt alle Aussagen unzutreffend sein können.

Anselm erläutert die Bedeutung des Wortes „Gott“ in der christlichen Botschaft mit zwei an einer Stelle sogar unmittelbar nebeneinander stehenden Aussagen, von denen aber gewöhnlich nur die erste bedacht wird: „Deshalb, Herr, bist du nicht nur, im Vergleich zu dem nichts Größeres gedacht werden kann [*quo nihil maius cogitari possit*], sondern du bist [18>] etwas Größeres, als gedacht werden kann [*sed es quiddam maius quam cogitari possit*].“⁴ Nimmt man die erste Aussage für sich allein, dann wird sie fast unvermeidlich in dem Sinn missverstanden, als wolle Anselm aus einem Begriff Gottes seine Existenz herleiten. Mit der zweiten Aussage bestreitet aber Anselm selbst gerade die Möglichkeit eines Gottesbegriffs, aus dem man irgendetwas herleiten könnte. Wenn Gott größer sein soll als alles, was gedacht werden kann, dann heißt dies, er könne in sich selbst nicht gedacht werden. Dann aber bietet Anselms erste Aussage *in recto* keinen Begriff, „unter“ den Gott fiele und aus dem man etwas herleiten könnte, sondern sie handelt von der Welt. Die Welt sei solcherart, dass sie zu Gott nichts hinzufüge: Gott plus Welt sind nicht *mehr* als Gott. Die Welt ist in ihrer Gänze und in allen Einzelheiten nur das, was ohne ihn nicht sein kann.⁵ Dafür könnte man dieses Bild gebrauchen: Das Licht einer Kerze, das sich in einem fensterlosen, aber rundum verspiegelten Raum reflektiert, ist kein zusätzliches Licht zu dem der Kerze, sondern es ist nur das widergespiegelte Licht, das von der Kerze selbst ausgeht. Bemerkenswert ist, dass Anselm in seiner Weise, von Gott zu reden, nicht über, sondern zu Gott spricht. Die Anrede ist in der Tat der genuine Gebrauch des Wortes „Gott“, und sie ist, logisch gesehen, nicht ein Begriff. Dass Anselm dafür ein Gespür hatte, ist beachtlich.

Aber muss man denn die Welt, um sie ohne logischen Widerspruch beschreiben zu können, als unlösbar identisch mit einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ verstehen? Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Jeder Versuch, die Welt oder irgendetwas in ihr mit dem Anspruch auf Verstehbarkeit zu beschreiben, impliziert die Anerkennung einer Einheit von eigentlich kontradiktorischen Gegensätzen. Ich bin ein und derselbe wie gestern. Aber ich bin als Ganzer davon betroffen, dass ich einen Tag älter geworden bin; ich bin also insofern auch nicht derselbe. Zwei kontradiktorische Gegensätze („derselbe“ und „nicht derselbe“) können nicht unter ein und derselben Hinsicht zugleich bestehen. Wenn sie dennoch unleugbar zugleich bestehen, muss man dafür zwei (wegen der beiden Gegensätze) unterschiedliche

Hinsichten angeben können, die sich jedoch (wegen der Einheit der Gegensätze) nicht wiederum ausschließen dürfen. Solche Hinsichten finden sich nur in dem Relationsbegriff „restlos bezogen auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“.

⁴ Anselm von Canterbury, Proslogion 15.

⁵ *Anselm*, Proslogion 19: „Du aber, mag auch nichts ohne dich sein, [tu autem, licet nihil sit sine te] bist weder in Raum noch Zeit, sondern alles ist in dir. Denn nichts enthält dich, du enthältst alles“. Dem „ohne Wen“ unserer Gottesdefinition entspricht hier das noch deutlicher personale „sine te“. Vielleicht besteht aber diesbezüglich das Problem, ob das gewöhnlich räumlich vorgestellte „Enthalten“ oder „Enthalten werden“ geeignete Begriffe sind, um das Verhältnis einer Relation zu ihrem sie als Relation konstituierenden Woraufhin zu beschreiben.

[19>] Mit anderen Worten: Wäre ein Bezogensein nur „material“ (= rein faktisch) und nicht „formal“ (= unauflöslich und damit notwendig) identisch mit seinem Träger, dann wäre es kein „restloses“ Bezogensein dieses Trägers und stellte damit nur selber wiederum die Frage, wie man es in seiner Beschreibung anders denn als logisch widersprüchlich darstellen kann. Nur wenn die Möglichkeit der Angabe dieser beiden Hinsichten, die sich nicht wiederum ausschließen, in jeder Verstehbarkeit beanspruchenden Aussage über die Welt impliziert ist, lässt sich diese Aussage von einem unsinnigen logischen Widerspruch angebar unterscheiden. So ist es unvermeidlich, dass in jeder verstehbaren Aussage über irgendetwas in der Welt die Anerkennung seiner Geschöpflichkeit und der Geschöpflichkeit der ganzen Welt logisch impliziert ist, auch wenn man gewöhnlich nicht so weit denkt.

Wahr ist allerdings, dass es dem abendländischen Denken eher fern liegt, ausdrücklich den Begriff einer Relation zu bilden, die mit ihrem Träger oder Subjekt formal identisch ist und keine bloß hinzukommende Eigenschaft wäre, die genauso gut auch wegfallen könnte, ohne dass ihr Träger dann zu bestehen aufhörte.

Wahr ist auch, dass die Rede von Geschöpflichkeit als einer vollkommen einseitigen realen Relation der Welt auf Gott zunächst extrem kontraintuitiv ist. Impliziert nicht die Rede von Gott als dem Schöpfer der Welt sein aktives Tätigwerden in Bezug auf die Welt und damit seinen Bezug auf die Welt? Doch bereits Thomas von Aquin hat gelehrt, dass die reale Beziehung der Welt auf Gott einseitig sei, so dass eine Relation Gottes zur Welt nur als „*relatio rationis cum fundamento in re* [gedachte Beziehung mit einer realen Grundlage]“ gedacht werden kann: Wir setzen unseren aus der Welt gewonnenen hinweisenden Gottesbegriff gedanklich wieder mit der Welt in Verbindung.⁶

⁶ *Thomas v. Aquin*, S. th. I q13 a7 c und C. g. 2, 12, 1 - 2. Thomas v. Aquin ist wohl eher nicht auf den sich dann notwendig ergebenden Einwand eingegangen, wie man angesichts der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott überhaupt

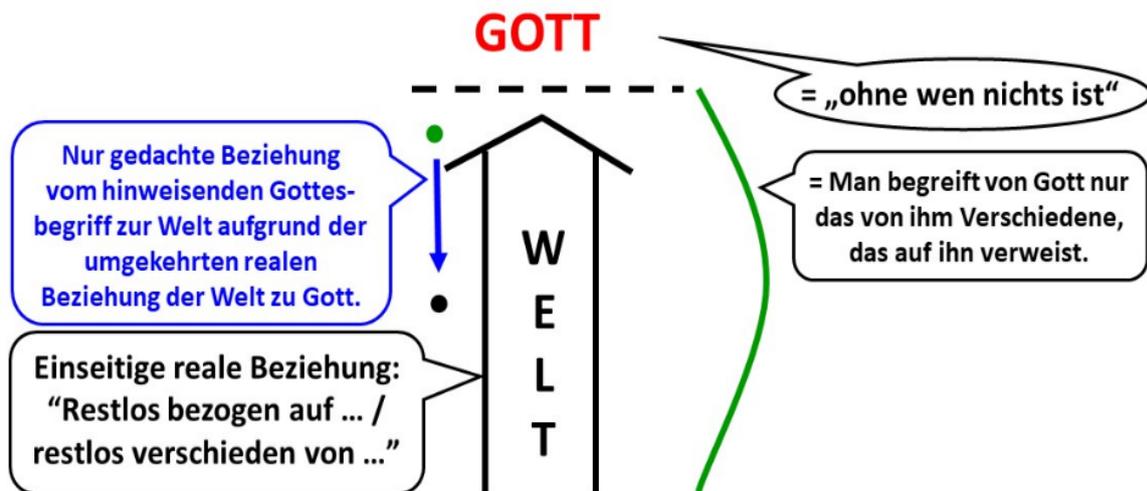
noch von „Wort Gottes“ und von „Gemeinschaft mit Gott“ anders als in einem uneigentlichen Sinn sprechen kann.

Mit der Aussage, die Welt sei ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist auch auf die Frage geantwortet, wie man denn überhaupt noch von Gott sprechen kann, wenn er angeblich gar nicht unter Begriffe fällt. Auf die Frage, wer Gott sein soll, kann man nur mit der Aussage antworten, die Welt gehe in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ auf. Die Pünktchen in diesem Ausdruck sollen genau dies ausdrücken, dass es unmöglich ist, sinnvoll von Gott zu sprechen, solange man nicht die eigene Existenz als im Hinweis auf ihn aufgehend versteht. Wir begreifen also von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Man kann auch inner-[20>]halb des Glaubens von Gott nur hinweisend („analog“) sprechen. Dies ist keine Unvollkommenheit unserer Sprache, sondern ihre größte Vollkommenheit. Dass alles in der Welt solcherart ist, dass es ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ ist, ist unmittelbar eine Aussage über die Welt und gerade so zugleich Hinweis auf Gott, und sogar vollkommen genaue Rede in Bezug auf Gott: In allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, also in unserer ganzen Wirklichkeit, sind wir Verweis auf ihn. Aufgrund des restlosen, das heißt mit ihrem Sein völlig identischen Bezogenseins der Welt auf Gott kann man hinweisend von Gott unendliche Vollkommenheit („*via affirmativa*“) aussagen; aufgrund ihres restlosen Verschiedenseins von Gott, ist alle Begrenzung oder Einschränkung in Bezug auf ihn zu verneinen („*via negativa*“); und aufgrund der Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott ist bei aller Ähnlichkeit der Welt gegenüber Gott die Unähnlichkeit noch größer („*via eminentiae*“). Wenn die Welt Gott ähnlich ist, so heißt dies gerade nicht, dass auch Gott der Welt ähnlich sei.⁷ Die Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber ist aufgrund der Einseitigkeit ihres realen Bezogenseins auf Gott ebenfalls vollkommen einseitig. Es gibt keine Ähnlichkeit Gottes in Bezug auf die Welt. Damit ist geradezu systematisch ausgeschlossen, sich Gott als eine Art „Systembestandteil“ der Welt und sich ihn mit dieser als in „Wechselwirkung“ stehend vorzustellen.

⁷ Vgl. IV. Laterankonzil (1215), DH 806: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine Ähnlichkeit feststellen, ohne dass eine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“

Im Bisherigen wurde relativ ausführlich und doch nur kurz auf die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“ in der christlichen Botschaft, die ja beansprucht, „Wort Gottes“ zu sein, geantwortet. Hier hat es sich noch nicht um Glaubensaussagen gehandelt, sondern um Vernunftaussagen, welche die christliche Botschaft selber mit sich bringt. Sie kritisiert damit das von uns Menschen mitgebrachte Vorverständnis, die gesamte Wirklichkeit so als den Bereich der Wechselwirkungen zu verstehen, dass man am liebsten auch „Gott“, wenn es ihn denn „gibt“, in diesen Bereich der Wechselwirkungen

„einordnen“ möchte. Wer stellt sich nicht Gott als jemanden vor, der jederzeit in den Lauf der Welt „eingreifen“ könnte; nur weiß man nicht, ob und wann er dies tun will. Paradoxerweise verbaut man sich damit das Verständnis der Glaubensaussagen der christlichen Botschaft. Denn sie setzen voraus, dass von vornherein nichts auch nur „zeitweise“ seinen eigenen Lauf gehen kann. Vielmehr ist die Welt in ihrer gesamten Wirklichkeit und in allen ihren Einzelheiten wie auch die menschliche Freiheit selbst das, was von vornherein und in jedem Augenblick seiner Existenz nicht ohne Gott sein kann.



Aber indem die christliche Botschaft ein solches Gottesverständnis einführt, ist sie zunächst weit davon entfernt, auch ihren Anspruch, „Wort [21>] Gottes“ zu sein, zu begründen. Ist nicht vielmehr ihre Antwort auf die Frage, wer „Gott“ ist, geradezu der größte denkbare Einwand gegen eben diesen Anspruch der christlichen Botschaft? Auch hier ist zu empfehlen, anstatt in hohe Spekulationen zu verfallen oder die Auseinandersetzung überhaupt abubrechen, diese Frage, wie man Gott ein menschliches Wort zuschreiben kann, an die christliche Botschaft selbst zu stellen. Demgegenüber hat man es sich in der theologischen Tradition eher etwas leicht gemacht und aus dem eigenen Begriff von „Allmacht“ Gottes die prinzipiell problemlose Möglichkeit abzuleiten versucht, dass er sich dann selbstverständlich auch in „besonderer“ Weise offenbaren kann. Das „Wort“ ist dafür nicht so wichtig; Gott könne sich natürlich auch in Ereignissen, in menschlichen Stimmungen oder besonderen⁸ Erfahrungen offenbaren.

⁸ Vor dem Gebrauch des Wortes „besonders“ in der Theologie ist allein deshalb zu warnen, weil alle steigerungsfähigen Aussagen in Bezug auf Gott eher unzutreffend sein müssen, wenn es denn zutreffen sollte, dass er von vornherein größer ist als alles, was wir denken können.

4. Wie kann man Gott zuschreiben, dass er „spricht“?

Trotz der dargestellten Einseitigkeit der Relation der Welt auf Gott, die ihr Geschaffensein und damit überhaupt ihre Existenz ausmacht, würde die Rede von einem „Wort Gottes“ an uns Menschen doch bedeuten, dass man dann auch von einer Relation Gottes auf die Welt sprechen muss. In seinem Wort sei er uns Menschen zugewandt. Aber anstatt wegen eines solch vermeintlichen logischen Widerspruchs zwischen der Bedeutung des Wortes „Gott“ und der Rede von einem „Wort Gottes“ die Diskussion abubrechen oder in Spekulationen ohne Wirklichkeitsbezug zu verfallen, sollte man am besten wieder die christliche Botschaft selbst befragen. Soll-[22>]te sie wirklich von Gott stammen, dann wird sie jede Befragung oder gar Infragestellung aushalten.

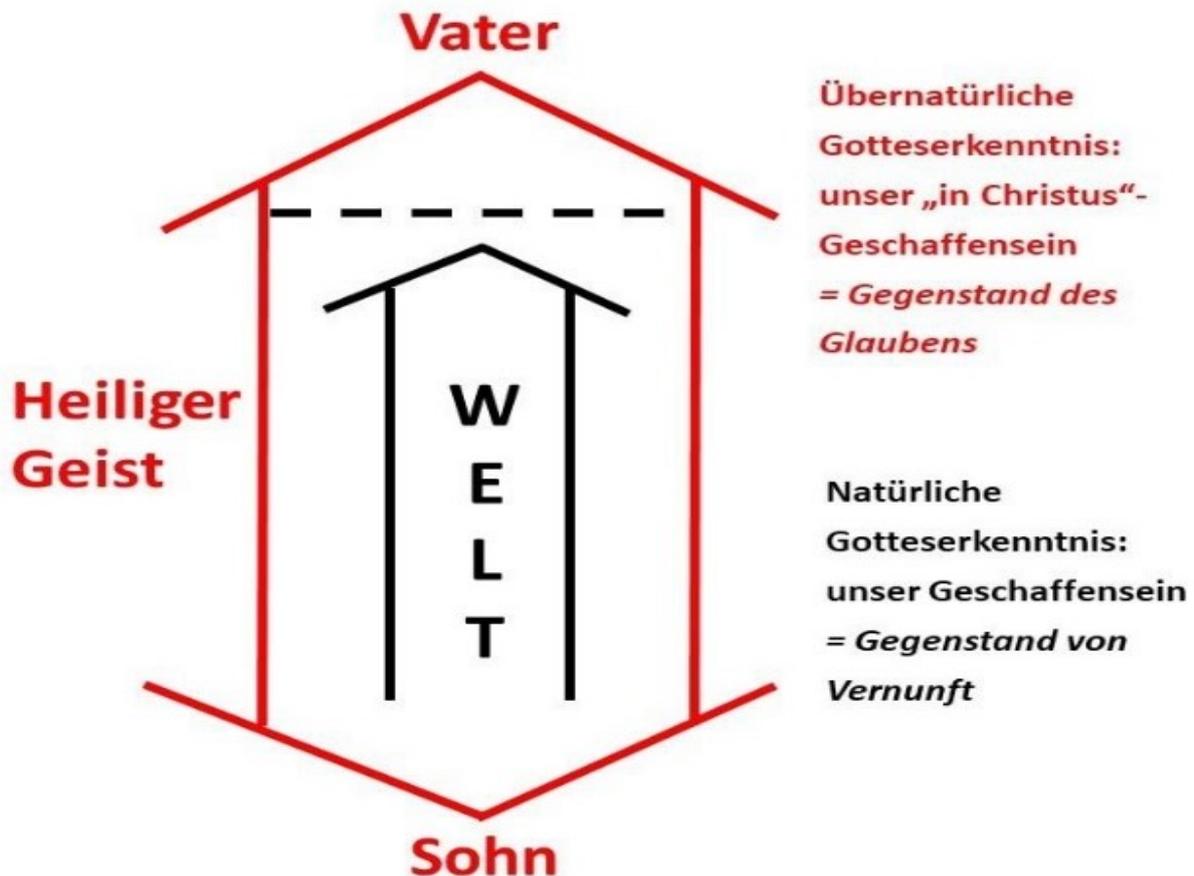
Das christliche Glaubensbekenntnis ist trinitarisch aufgebaut. Es spricht von Gott dem Vater und Gott dem Sohn und Gott dem Heiligen Geist, drei voneinander verschiedenen Personen, die doch nur ein einziger Gott sind. Dies gilt in der Christenheit als ein wichtiges, aber zugleich leider unverständliches „Geheimnis“.⁹ In der Theologiegeschichte ist es nur gelungen, entweder Rechenschaft darüber zu geben, warum die christliche Botschaft von drei göttlichen Personen spricht, oder darüber, warum man am Bekenntnis zu einem einzigen Gott festhalten muss. Aber wie man denn beides miteinander vereinbaren kann, scheint auch nach zwei-tausend Jahren die große Frage zu bleiben. Man weiß sich letztlich nur damit zu helfen, dass man dies als ein „Geheimnis“ im Sinne von etwas in höchstem Maße Rätselhaftem erklärt. In einem muslimischen Buch, an dessen Titel und Autor ich mich nicht mehr erinnern kann, habe ich einmal gelesen, dass Christen, wenn man sie nach der Dreifaltigkeit Gottes fragt, in der Regel zu stottern beginnen; Christen wiederum meinen, man könne über alles mit Muslimen reden, nur nicht über die Dreifaltigkeit Gottes. Aber an wem liegt das? In meiner Kindheit habe ich mich immer über die Dreifaltigkeitspräfation an fast allen Sonntagen nach Pfingsten bis zum Advent gewundert: „Wir beten an die Sonderheit in den Personen und die Einheit im Wesen“. Muss man solches einfach ohne Verstehen annehmen - oder bedeutet nicht bereits der Anspruch der christlichen Botschaft, „Wort Gottes“ zu sein, dass dieses Wort verstanden werden und gewiss machen will? Wie kann man, ohne zu verstehen, worum es geht, von etwas gewiss sein?

⁹ So heißt es z. B. im neuen » Gotteslob «, Lied Nr. 352, Str. 6: in Bezug auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes: „... was wir auf Erden nicht verstehn, / lass uns dereinst im Himmel sehn!“

In der Verkündigung von der Dreifaltigkeit Gottes geht es um die einzige Möglichkeit, wie wir Menschen mit Gott Gemeinschaft haben können: Wir sind hineingeschaffen in die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die der Heilige Geist ist. Gott hat keine andere Liebe als diese, die hinweisend als unendlich und unbedingt auszusagen ist¹⁰.

¹⁰ Auch die Begriffe „unendlich“ und „unbedingt“ sind keine Begriffe, „unter“ die Gott fällt, sondern sie können nur von der Welt her hinweisend (in einseitiger „Analogie“ in Bezug auf ihn) gebraucht werden.

Gott ist uns mit einer Liebe zugewandt, die als Liebe von Ewigkeit her besteht, „vor Grundlegung der Welt“ Joh 17,24). Allein schon wegen der Einseitigkeit



der Relation des Geschaffenen auf Gott kann niemand von außen nachträglich in diese Liebe hineinkommen; dazu reicht keine bloß geschaffene Qualität aus. Aber nach der christlichen Botschaft ist alles von vornherein in Christus geschaffen (vgl. Kol 1,16). Und man kann ja nur, [23>] als verborgen bereits in Gottes Gnade stehend (als aufgenommen in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn), Gottes in seinem Wort geoffenbarte Gnade annehmen.

Gottes Liebe zur Welt hat ihr Maß nicht an der Welt und kann deshalb nicht an der Welt abgelesen werden. Wie kommt sie dann zu unserer Kenntnis ? Darauf antwortet die christliche Botschaft, indem sie sich auf die Menschwerdung des Sohnes beruft. *Cur Deus homo?* „Wort Gottes“ im strengen Sinn als ein menschliches Wort, gesprochen von einem Menschen zum anderen, kann es nur aufgrund der Menschwerdung des Sohnes geben.

5. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes

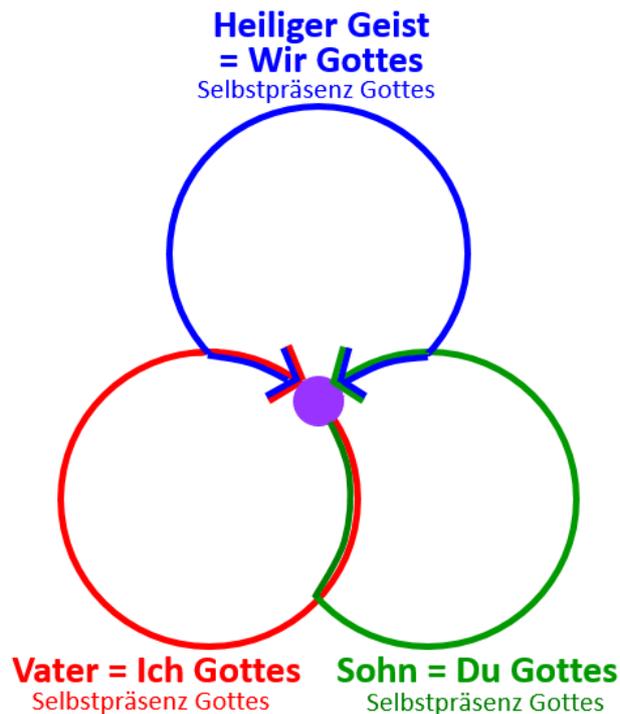
Vielleicht ist hier zuerst zu klären, was in der Theologie mit dem Wort „Geheimnis“ gemeint sein sollte: Ein Sachverhalt, der sich erstens nicht an der Welt ablesen lässt, zweitens nur durch Wort zu unserer Kenntnis gelangen und drittens allein im Glauben als wirklich und wahr erkannt werden kann. Aber mit unverständlich oder rätselhaft hat dies nichts zu tun. Was bedeutet es, wenn wir, der christlichen Botschaft gemäß, von drei göttlichen Personen und doch nur einem Gott sprechen?

Für uns Menschen besteht unser Personsein in der Fähigkeit zur geistigen Selbstpräsenz, nämlich der Fähigkeit, uns selbst zu erkennen und für unsere Entscheidungen selbst verantwortlich zu sein. Schon in der Heiligen Schrift Israels, die im Licht der Christusbotschaft zu unserem Alten [24>] Testament wird und damit neu und als „erfüllt“ als definitiv sinnvoll und „ohne Schleier“ (vgl. 2 Kor 3,16 und bereits Jes 25,7) verstehbar wird¹¹, wird Gott in dem Sinn als » erste « Person verstanden, dass ihr keine andere vorausgeht. Er ist „ungezeugt (*ingenitus*)“, „ohne Ursprung (*sine principio*)“¹². Diese „erste“ Person Gottes ist gleichsam das „Ich Gottes“. Die christliche Botschaft spricht sodann vom „Sohn Gottes“ von Ewigkeit her, dem „Du“ Gottes, welches das „Ich“ Gottes, den „Vater“, voraussetzt. Der „Sohn“ hat alles, was er ist oder hat, vom Vater allein. Er ist „gezeugt, nicht geschaffen“, d. h., er ist von der ersten Selbstpräsenz der einen göttlichen Wirklichkeit her eine zweite Selbstpräsenz Gottes.

¹¹ Der „Schleier“ besteht letztlich in der sonst in allen Religionen unbeantwortet bleibenden Frage, wie man angesichts der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott, wonach Gott „im unzugänglichen Licht wohnt“ (1 Tim 6,16), überhaupt noch von Gemeinschaft mit Gott, einem „Bund“ mit Gott, einem „Volk“ Gottes und von „Wort“ Gottes sprechen kann oder allgemein von einer göttlichen Offenbarung sprechen kann, die nicht mit der bloßen Existenz des Menschen identisch wäre oder von ihr her als positiv möglich begründet werden könnte.

¹² Vgl. Konzil von Florenz, DH 1331.

Der Heilige Geist ist eine dritte Selbstpräsenz Gottes. Als die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist er das „Wir Gottes“. Er geht als das „Wir Gottes“, als die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, von ihnen zugleich aus, und zwar als von einem einzigen Ursprung (und nicht etwa von beiden je zur Hälfte). Aber da der Sohn „alles, was er ist oder hat“, vom Vater allein hat, hat er auch dies vom Vater allein, zusammen mit ihm Ursprung des Heiligen Geistes zu sein, der als die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn „vom Vater und vom Sohn“ ausgeht. Aber der alleinige Letztursprung dafür ist der Vater. Obwohl die westliche *spätere Hinzufügung* des „*Filioque*“ zum Großen Glaubensbekenntnis der Konzilien von Nicäa und Konstantinopel deshalb problematisch ist, weil sie auf eine nachträgliche



Abänderung eines doch definitiv gemeinten Konzilstextes hinausläuft, macht sie dennoch keinen dogmatischen Unterschied aus.

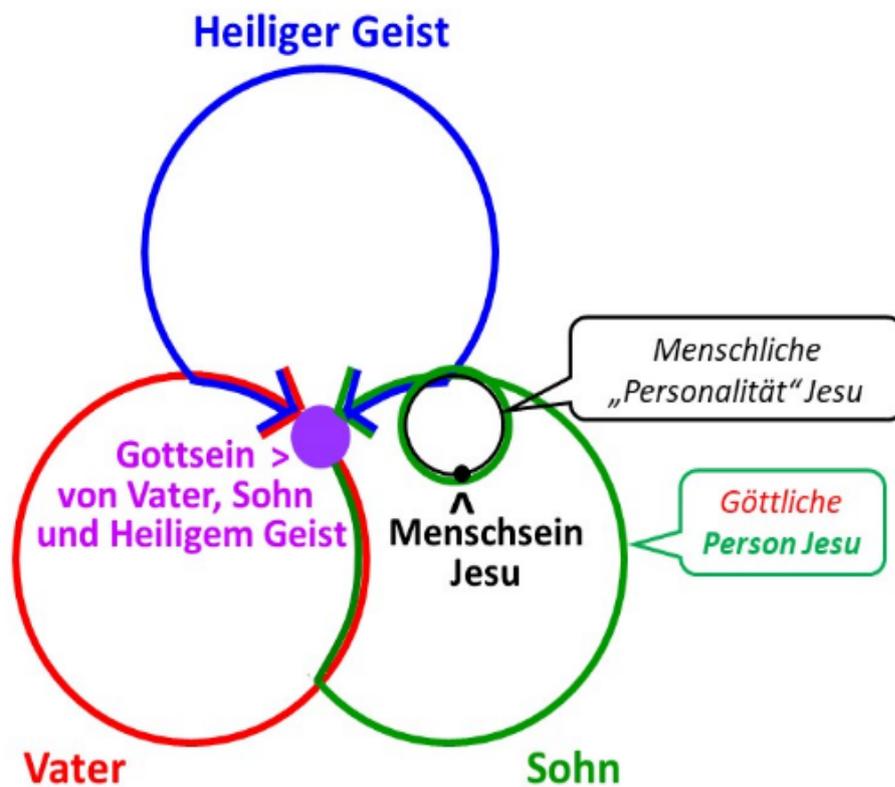
Vielleicht ist es erstmalig in der Geschichte der Theologie, von den drei göttlichen Personen als einem einzigen Gott so zu sprechen, dass dies kein logisches Problem ist: die drei Personen Gottes sind drei Selbstpräsenz-Relationen ein und derselben einen Wirklichkeit Gottes, die erste unvermittelt, die zweite die erste voraussetzend, die dritte beide voraussetzend.

Wir sind hineingeschaffen in die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Dies ist nicht ables-

bar an der Welt, weil die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ihr Maß nicht an der Welt hat. Wie kann man dann von dieser Liebe erfahren?

[25>]6. Das Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes

Die christliche Botschaft beruft sich auf das menschliche Wort Jesu, von dem sie sagt, er sei der Mensch gewordene Sohn Gottes: wahrer Gott und wahrer Mensch, „ohne Vermischung, ohne Veränderung, ohne Teilung, ohne Trennung“ (Konzil von Chalkedon). Es scheint, dass man in der Dogmatik gewöhnlich ratlos ist, wie „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“ miteinander vereinbar sind. Dabei ist die Antwort unüberbietbar einfach. „Ohne Vermischung“ heißt, dass Gottsein und Menschsein voneinander verschieden sind: Das eine ist nicht das andere. Gottsein und Menschsein überschneiden einander nicht und grenzen auch nicht aneinander an. „Ohne Trennung“ heißt: In Jesus sind Gottsein und Menschsein durch die Relation der Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, also durch das göttliche Personsein des Sohnes, miteinander verbunden. Dabei ist es nicht so, dass dem Menschen Jesus seine menschliche Selbstpräsenz abhanden gekommen wäre, sondern sie ist in die auch sie letzttragende Relation der göttlichen Selbstpräsenz, die der Sohn ist, vom ersten Augenblick ihrer Existenz an aufgenommen. Relation verbindet voneinander verschieden Bleibendes. In der Aussage dieses Sachverhaltes gibt es keine logische Schwierigkeit. Dagegen bleibt ohne den Relationsbegriff vollkommen unverständlich, wie zwei Wirklichkeiten zugleich weder miteinander vermischt noch voneinander getrennt sein können. Es gibt ja nichts Drittes „dazwischen“.



[26>] Stellt man die Frage, warum der Sohn Gottes Mensch geworden ist, so lautet die Antwort des Hebräerbriefs, dass in ihm das Heil „begonnen hat, gesprochen zu werden“ (Hebr 2,3). Paulus spricht vom „Kommen des Glaubens“ (3,25) an sein Wort und damit dann auch von der Sendung des Heiligen Geistes seines

Sohnes (Gal 4,6) in die Herzen der Glaubenden. Wie könnten wir Menschen anders davon Kenntnis erlangen, dass wir hineingeschaffen sind in die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn, die ihr Maß an nichts Geschaffenem hat und deshalb natürlich auch nicht an etwas Geschaffenem „ablesbar“ ist, als allein durch das Wort und allein im Glauben?

7. Exkurs:

Vergleich mit anderen Sichtweisen in Bezug auf die Christologie

Im Katechismus der Katholischen Kirche bleibt das „ohne Vermischung und ohne Trennung“ des Konzils von Chalkedon ohne Erläuterung (n. 467). Im Youcat heißt es: „Die berühmte Formel ‘ungetrennt und unvermischt‘ (Konzil von Chalkedon) versucht nicht zu erklären, was für den menschlichen Verstand zu hoch ist, sondern hält sozusagen die Eckpunkte des Glaubens fest. Sie bezeichnet die „Richtung“, in der das Geheimnis der Person Jesu Christi gesucht werden kann“ (n. 77). Dabei hatte das Konzil seine Aussagen ausdrücklich als it aller Sorgfalt und genau formuliert“ (DH 303) bezeichnet. Es heißt dann weiter in Nr. 78: [26>] „Da Jesus in Gott hineinragt, kann man ihn nicht unter Ausschluss der unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit verstehen. Die sichtbare Seite an Jesus verweist auf die unsichtbare. Wir sehen in Jesu Leben zahlreiche Wirklichkeiten, die machtvoll da sind, die wir aber nur als Geheimnis verste-

hen können.“ Lläuft dies nicht darauf hinaus, nach einer gemeinsamen Schnittmenge suchen zu wollen? Alois Grillmeier schreibt: „Unvermischt‘ - ‚ungetrennt‘ stellen die zwei extremen Pole der christologischen Spannung dar.“¹³ Aber wenn „unvermischt“ dasselbe wie „voneinander unterschieden“ und „ungetrennt“ dasselbe wie „miteinander verbunden“, nämlich durch die Relation der göttlichen Selbstpräsenz, die der Sohn ist („hypostatische Union“), dann besteht gar keine „Spannung“ und auch kein logisches Problem; man muss auch nicht noch nach etwas Mittlerem suchen. In dem Handout für einen Vortrag Grillmeiers über „Zwei verschiedene Christusbilder aus der einen chalcedonischen Wurzel“ aus dem Jahre 1987 hieß es: „Das ‚Unvermischt‘ - ‚Ungetrennt‘ von Chalcedon ist fest eingebaut in das Xtusbild, ist aber auch kein Teufelskreis, über den sich Gott in seiner Allmacht nicht hinauswagen dürfte bei der Durchführung des Werkes der Erlösung.“ Wer ist es, der sich hier über das Dogma von Chalkedon „hinauswagt“ und Vorschläge macht, was Gott „darf“? Können Konzilsaussagen zu einem „Teufelskreis“ werden?

Karl Rahner erläutert die beiden Begriffe so: „Diese hypostatische Union läßt die reale Verschiedenheit der beiden ‚Naturen‘ der einen göttlichen Hypostase des Logos bestehen; diese werden nicht in eine dritte ‚Natur‘ vermischt, sondern bestehen ‚ungetrennt‘ (vom Logos) und ‚unvermischt‘ (unter sich).“¹⁴ Und er führt weiter aus: „Das chalkedonische adiairetos (ungetrennt), das dieses ‚ist‘ [daß Jesus Gott ‚ist‘] aussagen will (DH 302), sagt es so aus, daß das asynchytos (unvermischt) der gleichen Formel nicht zur Aussage kommt und somit die Aussage immer ‚monophysitisch‘, d. h. als eine Subjekt und Prädikat schlechthin identifizierende Formel, verstanden zu werden droht.“¹⁵ Rahner sucht dann nach dem von ihm im Dogma von Chalkedon vermissten „Einheitspunkt“¹⁶ der hypostatischen Union. Das Aufeinander-Bezogenheit von Wirklichkeiten, die voneinander verschieden bleiben, ist jedoch gerade nicht nach diesem Modell des Aneinander-Angrenzens zu verstehen. Sowohl das „Unvermischt“ wie das „Ungetrennt“ werden im Dogma von Chalkedon vom Verhältnis der beiden Naturen zueinander ausgesagt. Sie werden durch die Person des Sohnes geeint.

¹³ A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (Freiburg i. Br. 1979), 774.14 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976), 281.

¹⁵ Ebd., 284.

¹⁶ Ebd., 295.

[28>] Walter Kasper schreibt: „Es ist offenkundig, daß hinter der ständigen, bis heute nicht zur Ruhe gekommenen dialektischen Bewegung in der gesamten Dogmen- und Theologiegeschichte zwischen der Betonung der Einheit und der Betonung der Unterschiedenheit von Gottheit und Menschheit ein ungeklärtes und vielleicht unklärbares Problem steht: das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch.“¹⁷ In einer relationalen Ontologie, die sich der

chalkedonensischen Kategorien „unterscheidender In-Beziehung-Setzung“ be-
dient, lässt sich diese Vermittlung völlig problemlos aussagen. Handelte es sich
wirklich um ein „unklärbares Problem“, so würde überhaupt alle Theologie
sinnlos.

¹⁷ W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz 1974), 283.

Das Gleiche gilt in Bezug auf Michael Schmaus: Das Konzil „sah seine Aufgabe
darin, zu erklären, wie Christus zugleich einer und zwei sein könne [...]. Wir
müssen bekennen, daß es zwar keine vollbefriedigende Antwort gab. Aber man
muß hinzufügen, daß eine solche wahrscheinlich unmöglich ist. Denn gerade
diese Frage führt uns in das innerste Geheimnis der ‚hypostatischen Union‘
hinein, das zwar immer mehr erhellt, aber letztlich nicht erklärt werden
kann.“¹⁸. Und weiter: „[...] Negativ wurde [...] zwar jede Trennungstheo-
logie und jede Identitätstheologie ausgeschlossen. Aber gerade die Kernfrage,
inwieweit die menschliche Natur Realität behalten könne, wenn ihr eine nicht
in ihr selbst wurzelnde Personalität zugesprochen werde, blieb unbeantwor-
tet.“¹⁹ Ähnlich unzutreffend äußert sich auch Hermann Dembowski: „Die Rede
des Konzils sei „eindeutig nur in ihrer Negation“, nämlich der „Abgrenzung
gegen ein Trennen der göttlichen und menschlichen Natur [...] wie gegen
deren Vermischung. [...] und das bedeutet schließlich die Einsicht, daß das
Zusammensprechen von Gott und Mensch im Blick auf Jesus nicht in einem
bruchlos aufgehenden Entwurf möglich ist.“²⁰ Karl Barth konnte schreiben:
„Wir kennen letztlich nur Einheiten ohne Unterscheidung, Unterscheidungen
ohne Einheit. An dieser Schranke unseres Denkens und Sprechens scheitern
alle Bilder.“²¹ Aber warum soll nicht voneinander Verschiedenes durch Rela-
tion miteinander verbunden sein?

¹⁸ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche IV* (St. Ottilien 1980), 131.

¹⁹ Ebd., 135.

²⁰ H. Dembowski, *Einführung in die Christologie* (Darmstadt 1976), 110.

²¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I,1* (Zollikon-Zürich), 81964, 463.

Abschließend verweise ich auf Klaus von Stosch, der hinsichtlich der Christo-
logie schreibt, dass es unmöglich sei, „eine (auch heute noch) befriedigende
metaphysische Rahmentheorie zu finden, die es erlaubt, ein Wesen zu denken,
das sowohl eine unverkürzte menschliche als auch eine unverkürzte göttliche
Natur hat“,²² als könnte es überhaupt darum gehen, Gottes Handeln in einen
Rahmen einzuordnen und die Person Jesu Christi

²² K. von Stosch, *Gott - Macht - Geschichte* (Freiburg i.B. 2006), 359.

[28>] als ein „Wesen « zu betrachten. Leider ließen sich solche Belege für die in der Christologie und auch in offiziellen kirchlichen Texten weit verbreitete Ratlosigkeit fast beliebig vermehren.

8. Das Geheimnis der „Kirchewerdung“ des Heiligen Geistes

Wie ist es möglich, Gemeinschaft mit Gott zu haben? Nur so, dass die Welt von vornherein in die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn hineingeschaffen ist. Darin besteht geradezu der „Urstand“ des Geschaffenen. Nichts anderes ist mit der Rede von der „Gnade“ Gottes, der „übernatürlichen Erhebung“ des Menschen, gemeint. Denn nur aufgrund unseres „Geschaffenseins in Christus“ können wir die historisch begegnende Botschaft Jesu im Glauben als wirkliches Wort Gottes erkennen. „Niemand kann sagen ‚Herr ist Jesus‘, außer im Heiligen Geist.“ (1 Kor 12,3)

Vielleicht die wichtigste Aussage des II. Vatikanums ist ein Nebensatz in der Kirchenkonstitution (Nr. 7,6): „... Damit wir aber in ihm [Christus] unablässig erneuert werden (vgl. Eph 4,23), gab er uns von seinem Geist, der als ein und derselbe in Haupt und Gliedern besteht und den ganzen Leib so belebt, eint und bewegt, dass seine Aufgabe von den heiligen Vätern mit dem Amt verglichen werden konnte, welches das Lebensprinzip oder die Seele im menschlichen Leib ausübt.“ Es handelt sich neben der trinitarischen Formel („Die Personen in einer Natur“) und der christologischen Formel („Eine Person in zwei Naturen“) um die dritte, abschließende dogmatische Grundformel (der Heilige Geist als „Eine Person in vielen Personen“).

Das Konzil selbst vergleicht mit der Menschwerdung des Sohnes, was man die „Kirchewerdung“ des Heiligen Geistes nennen könnte: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).“

9. Wie verhalten sich Glaube und Vernunft zueinander?

Der Glaube ist eine Gewissheit, die größer ist als alle Vernunft und alle Erfahrung. Er stützt sich nicht auf Vernunft. Die Glaubenswürdigkeit der christlichen Botschaft besteht darin, dass sie desjenigen Glaubens wert ist, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist. Es kann lediglich das geglaubt werden, was nur geglaubt werden kann. Dieser Satz ist keine Tautologie; er bedeutet: Was auch anders als allein im Glauben als wahr erkannt werden kann, kommt nicht als Glaubensgegenstand in Frage. Vernunft-[30>] Kriterium des christlichen Glaubens ist, dass sich nichts Größeres als sein Inhalt (Gemeinschaft mit Gott) denken lässt. Nichts kann geglaubt werden, was sich auf bloße Vernunft zurückführen lässt. Aber es kann auch nichts geglaubt werden, was einer ihre

Autonomie während der Vernunft widerspricht. Die Notwendigkeit einer möglichst kritischen Vernunft für den Glauben besteht darin, dass sie wie ein Fliegennetz das Eindringen von Aberglauben verhindert. Innerhalb des Glaubens weist sie auf, wie alle einzelnen Glaubenswahrheiten einander implizieren. Denn der Glaube ist einer und setzt sich nicht additiv zusammen. Der christliche Glaube ist nicht eine Art von Sonderglaube, sondern Glaube schlechthin. Nach Joh 3,21 gibt es auch einen noch anonymen Glauben liebevoller Menschen, die, wenn sie der christlichen Botschaft in klarer Form begegnen, voll Freude erkennen, dass sie schon längst aus dem Geist Jesu leben.

10. Glaube und Ethik

Der christliche Glaube bringt keine zusätzlichen ethischen Normen mit sich, sondern befreit aus der Macht derjenigen Existenzangst des Menschen um sich selbst, die sonst allem bösen Handeln zugrunde liegt (vgl. Hebr 2,15). Sie ist mit unserer Todesverfallenheit mitgegeben und ist damit identisch, dass der Glaube nicht angeboren ist (= Erbsünde). Die Erlösung besteht darin, zum Glauben zu kommen und damit die eigene Wirklichkeit von Anfang an (das „in Christus Geschaffensein“, den „Urstand“) zu erkennen. Der Mensch ist zu erkenntnisgeleiteten und gerade so freien, also nicht von vornherein determinierten, Entscheidungen fähig. Er kann gegenüber allem, das er „als „ein Gut“ anstreben kann²³, ja sagen, weil es „ein Gut“ ist, oder nein, weil nur „ein Gut“. Die Wahl zwischen mehreren Gütern ist nicht die Grundform der Freiheit, sondern die Kombination von mehreren Entscheidungen.

²³ Thomas v. Aquin, S. Th. I - II q1 a6 c: „*Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni* [was immer ein Mensch anstrebt, strebt er an, insofern es ein Gut ist].

In der Ethik geht es nicht, wie man gewöhnlich meint, um die Frage, welche Güter man anstreben soll, sondern um die Weise, wie man welches Gut auch immer anstrebt. Wird man dem angestrebten Gut auch universal (= ohne Horizonteinschränkung, das ist der entscheidende ethische Gesichtspunkt) gerecht? Unverantwortlich und damit „in sich schlecht“ sind alle Handlungen, in denen man den jeweils angestrebten Wert, anstatt ihn zu fördern, - letztlich und universal betrachtet - untergräbt, also kontraproduktiv und in der Weise des Raubbaus handelt. Sittliche Normen werden mit der Vernunft erkannt und können kein Glaubensgegenstand [30>] sein. Gott als Argument für ihre Geltung „verwenden“ zu wollen, wäre, trotz des frommen Anscheins, Missbrauch des Namens Gottes und würde zugleich den Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft im Menschen aufs Spiel setzen: Würde man den Unterschied zwischen Gut und Böse angeblich nicht im Voraus zum Glauben erkennen können, könnte man auch nicht erkennen, warum man sich überhaupt mit der einem begegnenden christlichen Botschaft befassen soll. Unter dem „Gewissen“ ist die ohne Horizonteinschränkung gebrauchte Vernunft zu verstehen, die dann zwischen Gut und Schlecht zu unterscheiden vermag.

Der Ansatz bei der Forderung, nicht universal betrachtet „kontraproduktiv“ zu handeln, führt zur folgenden umfassenden Neubestimmung der sogenannten „fontes moralitatis (= Quellen der Sittlichkeit)“: Das entweder sachgerechte oder kontraproduktive Anstreben eines Wertes bestimmt den „finis operis“ (= „obiectum“) einer Handlung; wenn eine Handlung zusätzlich zu ihrem eigenen „finis operis“ benutzt wird zur Ermöglichung einer weiteren Handlung, so ist deren „finis operis“ der „finis operantis“ (= „intentio“«) bei der ersten. Bei den „circumstantiae“ geht es nicht um die qualitative Unterscheidung von Gut oder Schlecht, sondern quantitativ darum, in welchem Maß eine Handlung gut oder schlecht ist. Es gibt keine weiteren „fontes moralitatis“.

Vielleicht ist aus dem Voranstehenden deutlich geworden, dass die christliche Botschaft - bei Beachtung der sachgemäßen Reihenfolge der Fragen an sie - sehr einfach wird. Der christliche Glaube ist eine neue Erfahrung mit aller übrigen Erfahrung. Anstatt mit logisch widersprüchlichen Denkvoraussetzungen zu fragen, wie Gott das Leid in der Welt zu lassen könne, empfiehlt es sich zu fragen, was der Glaube für den Umgang mit dem Leid, eigenem und fremdem, ausmacht. Liebevoll handeln ist die natürliche Frucht wirklichen Glaubens.

Summary

The Christian message claims to be the “Word of God”. How is it possible to understand this extraordinary claim? I shall argue that the right order of questions towards the Christian message is crucially important in this regard. Within this right order one can see that the content of the Christian message (Trinity, Incarnation) elucidates its claim of being the “Word of God”. All articles of faith unfold but one basic mystery, namely our communion with God that consists in being taken up into the eternal love between the Father and the Son. This we cannot know by natural reason but only by faith in the word of the incarnate Son. By this faith we are liberated from the power of fear for ourselves. Given the right order of questions the Christian message can be understood easily.