

Die Gottesfrage als Zukunftsfrage

Walter Kardinal Kasper

Die Gegenwart und Zukunft der Kirche und des Christentums sind – zumindest bezogen auf die Situation in Europa – schwierig. Wenn man genau zuhört, was vor allem außerhalb Europas gesagt wird, dann entscheidet sich diese Zukunft bei uns sicher nicht so sehr daran, ob man in diesem oder jenem Punkt mehr konservativ oder mehr progressiv denkt, diese oder jene Reform bejaht oder nicht bejaht. In einer Situation, da Europa in mancher Hinsicht in der Gefahr steht, von sich und seiner Geschichte und Kultur Abschied zu nehmen, ist die Fragestellung grundsätzlicher. Es geht ganz grundsätzlich um die Gottesfrage. Denn im Blick auf die Kulturgeschichte der Menschheit ist die europäische Entwicklung der letzten dreihundert Jahre eine Sonderentwicklung. Eine Kultur ohne religiöse Bindung an Gott oder Göttliches hat es in dieser langen Geschichte nicht gegeben, und es sind nicht wenige, die außerhalb Europas besorgt auf unseren Kontinent schauen. Deshalb ist es Zeit, von Gott zu reden.

In der philosophischen und theologischen Tradition gab es einen Gottesbeweis „*ex consensu gentium*“, „aufgrund der Übereinstimmung der Völker“. Das Argument lautet, kein Volk ist so wild, kein Mensch so roh, dass er in seinem Geist nicht eine Vorstellung von Göttern hätte. Man war überzeugt: Diese Übereinstimmung kann nicht auf bloßer Konvention beruhen; sie ist in einem Naturgesetz begründet. So galt die Gottesidee seit Platon bis weit hinein in die Neuzeit als eine angeborene Idee des Menschen. Auch der

Psalmist sagt: „Nur der Tor spricht in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott“ (Ps 14,1; 53,1). Doch sind es heute nicht die Weisen beziehungsweise viele, die sich als weise dünken, die eben dies sagen? So scheint der Gottesbeweis aus der Übereinstimmung der Völker zumindest für uns Westeuropäer ausgedient zu haben. Umfragen bestätigen das. Wie seriöse Untersuchungen zeigen, rangieren wir Europäer in Sachen Religion im Weltmaßstab als Schlusslicht, und in anderen Kulturen wundert man sich darüber.

Während für die Antike wie für die Religionen allgemein Gott beziehungsweise das Göttliche die eigentliche und wahre Wirklichkeit war, die Welt dagegen in Gefahr steht, als bloße Schein- und Schattenwirklichkeit angesehen zu werden, verhält es sich für viele Zeitgenossen genau umgekehrt: Die beobachtbare, sinnlich fassbare, berechenbare und machbare Wirklichkeit ist die eigentliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit Gottes dagegen steht unter dem Verdacht, ein bloßer Widerschein der erfahrbaren Welt, eine Ideologie oder schlicht eine Illusion zu sein. So galt der praktische wie theoretische Atheismus lange Zeit als Signatur der Zeit. Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts hat Friedrich Nietzsche das Wort vom Tod Gottes ausgegeben und diesen Tod als die große Befreiung des Menschen gefeiert. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde seine Botschaft zu einer Zeitansage. Martin Heidegger sprach im Abschluss an Hölderlin vom Fehl Gottes, Martin Buber von der Gottesfinsternis

unserer Zeit. Zwei große christliche Zeugen des Widerstands, der lutherische Theologe Dietrich Bonhoeffer und der Jesuit Alfred Delp, haben in der Gestapo-Haft angesichts ihrer bevorstehenden Hinrichtung ein religionsloses und gottloses Zeitalter heraufziehen sehen, in dem die alten religiösen Worte kraftlos und unverständlich sind. Auch das Zweite Vatikanische Konzil rechnete den Atheismus zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit.

Der Atheismus lebt

Der Atheismus ist heute keineswegs tot; er tritt inzwischen weniger in philosophischem als in naturwissenschaftlichem Gewand mit geradezu missionarischem Eifer neu auf. Entsprechende Bücher, besonders R. Dawkins *Der Gotteswahn*, stehen auf den Bestsellerlisten. Dass diese Art von Atheismus auf der Höhe des Denkens steht, wird man freilich kaum behaupten können. Er wiederholt in grober und verzeichnender Weise längst überwunden geglaubte Positionen des neunzehnten Jahrhunderts. Wie dessen Kritiker, selbst Naturwissenschaftler, A. E. McGrath, im Detail dargelegt hat, handelt es sich um einen atheistischen Fundamentalismus. McGrath spricht von einem Atheismuswahn.

Inzwischen ist die Säkularisierungsthese, die in den Siebziger- und Achtzigerjahren Konjunktur hatte und die davon ausging, dass die unaufhaltbar voranschreitenden Prozesse der Modernisierung fast naturnotwendig fortschreitende Prozesse der Säkularisierung zur Folge haben, weitgehend aufgegeben. In einem in jeder Hinsicht modernen und entwickelten Land wie den Vereinigten Staaten von Nordamerika hat sie nie zugetroffen. Inzwischen ist im Zuge der weltweiten Migration, nicht zuletzt durch den Islam, die Gottesfrage auch bei uns wieder ins öffentliche Bewusstsein zurückgekehrt und zu einem politischen Faktor ge-

worden. Auch im Land der klassischen *laïcité*, Frankreich, spricht dessen Präsident inzwischen von einer positiven Laizität und findet dazu die Zustimmung des Papstes. Dazu kommt Selbstkritik der neuzeitlichen Aufklärung, welche die „Dialektik der Aufklärung“ (Th. W. Adorno) erkannt hat, die auch zu einer „Dialektik der Säkularisierung“ geführt hat. Man erkennt die Ambivalenz des modernen Fortschritts; man sieht, dass er nicht kostenlos zu haben ist, dass vielmehr jeder Zugewinn mit einem Verlust zu bezahlen ist. Einseitige Rationalisierung lässt die emotionale und die ästhetische Dimension des Menschseins verkümmern und kann die existentielle Sinnfrage nicht beantworten. Man kann in der Tat bezweifeln, ob die Entwicklung von der Steinschleuder zur Atombombe als Fortschritt an Humanität zu bezeichnen ist.

Nachdem die innerweltlichen Heilsverheißungen des neunzehnten und des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts, die westliche Fortschrittsideologie ebenso wie die marxistische Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, getragen haben, misstraut man den sogenannten „großen Erzählungen“, den idealistischen wie den materialistischen Gesamtinterpretationen der Wirklichkeit (J.-F. Lyotard). Man spricht vom „schwachen Denken“ (G. Vattimo) der Postmoderne, das vor den großen Menschheitsfragen, auch vor der Gottesfrage resigniert, sich als unzuständig oder als gleichgültig erklärt. Es gibt nicht mehr *die* Wahrheit, sondern nur noch Wahrheiten. So ist auch die Selbstgewissheit des kämpferischen Atheismus in einen resignativen Defaitismus, Skeptizismus, Agnostizismus, oft auch in einen Nihilismus umgeschlagen. Damit verabschiedet man sich auch von universal gültigen Wahrheiten und Menschenrechten. Für den post- beziehungsweise spätmodernen Pluralismus und Relativismus ist die Rede von der einen universalen Wahr-

heit ein anmaßender Eurozentrismus; der Anerkennung eines Pluralismus von Wahrheiten und Religionen gilt *das neue Paradigma*.

Jürgen Habermas, der an dem unvollendeten Projekt Aufklärung festhalten und nicht dem Defaitismus recht geben will, der aber auch klar erkennt, dass die utopischen Potenziale erschöpft sind, entdeckt die Religionen und ihre sprachlichen und motivierenden Potenziale; er will sie durch eine „rettende Übersetzung“ in Vernunftwahrheiten in den öffentlichen Diskurs einbringen. Das ist, wie er selbst klarmacht, eine in seinem Sinn vorgenommene Aktualisierung der Religionsphilosophie Kants: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ – mit allen Problemen, die damit gegeben sind. Jedenfalls ist umstritten, ob man schon von einer postsäkularen Situation sprechen kann.

Herausforderung der Theologie

Geht man von dieser philosophischen Ebene auf die mehr empirische Ebene des religiösen Vollzugs, so stellt man fest, dass ein Zusammenbruch der großen Erzählungen, der neuzeitlichen Ideologie und Utopien, eine geistige Leere entstanden ist. Die wenigsten Menschen wollen in einer rein rationalen, technisch-funktionalen Welt leben. So sind die emotionale und die ästhetische Dimension wieder gefragt bis hin zu einem neuen Interesse am Mythos. Der rasante Wandel auf praktisch allen Lebensgebieten stellt uns neu vor die Frage nach dem, was bleibt und woran man sich halten kann. Religiöses und spirituelles Fragen und Suchen hat zugenommen.

Die neue Situation ist freilich ambivalent. Jedenfalls führt die sogenannte Wiederkehr der Religion keineswegs einfach zum christlichen Gottesglauben zurück, und sie füllt schon gar nicht die leer gewordenen Kirchenbänke. Sie kann auch zu Esoterik, zu einer vagen, diffu-

sen, frei flottierenden Religiosität, zu einer synkretistischen Bastelreligiosität führen, die das Göttliche nicht über uns, sondern narzistisch in uns sucht. In manchen Fällen hat man den Eindruck eines Kosmotheismus, der Göttliches in der Natur und im Kosmos entdeckt; Theologie kann so zu Theologie werden. Manchmal ist, was als Wiederkehr der Religion bezeichnet wird, eine Religiosität ohne Gott und ein religionsförmiger Atheismus (J. B. Metz). Schließlich gibt es im Zeichen der Wiederkehr der Religion das von vielen zu Recht mit Angst und Sorge betrachtete Phänomen einer fundamentalistischen gewaltbereiten Religion, welche die Religion ins dämonische Gegen teil verzerrt. So kann man fragen: Ist es wirklich immer und in jedem Fall Gott, der zurückkommt, oder handelt es sich nicht oft eher um die Wiederkehr alter und neuer Götter? Schon Max Weber hat gesagt: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und gewinnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ (Siehe Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, Seite 605.)

In dieser Situation hat die Theologie eine Chance; sie ist aufgerufen, sich ihrer ureigensten „Sache“ zuzuwenden. Theologie meint ja nichts anderes als Logos vom theos. Augustin definiert sie als „*de divinitate ratio sive sermo*“ (De civ. Dei VIII, 1). Damit ist sie zugleich herausgefordert. Sie darf sich nicht unkritisch auf den vermeintlichen sogenannten Megatrend Religion einlassen. Sie muss in dieser Situation Theologie, das heißt rationale Verantwortung des Redens von Gott sein. Deshalb ist das Thema Glaube und Vernunft zu Recht wieder neu aktuell geworden. Sie ist nicht rhetorisch schwungvolle oder charismatisch verzückte Rede von Gott; noch weniger ist sie Theolalie, Got-

tesgeschwätz. Sie ist Theologie, das heißt rational Rechenschaft gebende Rede (*logos*) von Gott (*theós*). Der Glaube ist ein vernünftiger Gottesdienst (*logike latreia, rationale obsequium*) (Röm 12,1), er will Rechenschaft (*apologia*) geben von der Hoffnung, die in uns ist (1. Petr 3,15). Theologie versteht sich daher, grundgelegt vor allem durch Augustinus (Sermo 43,7,9) und grundlegend für die Scholastik bei Anselm von Canterbury (*Proslogion, proem.*) als *fides quaerens intellectum*, als Glaube, der nach Verstehen sucht.

Der Gott Jesu Christi – ein befreiender Gott

Von Gott kann auf vielfältige Weise gesprochen werden. Die christliche Rede von Gott will von dem Gott, den die Bibel bezeugt, konkret: von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Ex 3,6; Mk 12,26 f; Apg 3,13; 7,32), der dem Moses in lodern dem Feuer erschienen ist (Ex 3,6,14) und von dem Gott Jesu Christi reden. Er ist keine blasse Gottesidee von einem letzten, aber letztlich unfassbaren Horizont in oder hinter allen Dingen, kein irrationaler Rest angesichts der nicht abschaffbaren Kontingenz des Daseins, kein müßiger Gott, der unbewegt und ungerührt über der Welt thront, ohne sich um die Menschen und ihre Schicksale zu kümmern. Er ist der lebendige Gott (Dtn 5,26; Jos 3,10; Jer 10,10; Dan 6,26; Mt 16,16 u. a.), der sich als der Da-Seiende definiert (Ex 3,15). In Jesus Christus ist er in unsere Geschichte eingetreten, schwaches menschliches Fleisch geworden (Joh 1,14). Auf dem Antlitz Jesu Christi ist er als menschenfreundlicher barmherziger Gott aufgestrahlt, der uns Gott als seinen und unseren Vater erschlossen hat. Gegen diesen konkret geschichtlichen Ausgangspunkt erhebt sich nun aber sofort ein schwerwiegender Einwand. Begeben wir uns mit dieser Fokussierung auf die jüdisch-christliche Tradition nicht in ein jüdisch-christliches Getto, in dem wir uns viel-

mehr in einem arroganten exklusiven Absolutheitsanspruch einzeln und so in der Gefahr stehen, uns fanatisch, wenn nicht gewalttätig gegen andere zu verhalten?

Heute stehen die monotheistischen Religionen, auch das Christentum, unter dem Verdacht, gewalttätig zu sein. Das Thema „Gott und Gewalt“ beziehungsweise „Religion und Gewalt“ ist vor allem seit dem 11. September 2001 aktuell geworden. Immer wieder wird vor einem drohenden „Clash of civilisations“ (Samuel Huntington), der auch ein *Clash of religions* wäre, gesprochen. Als Ausweg bietet sich die religionspluralistische Theologie an (u. a. John Hick, Paul Knitter, Perry Schmitt-Leukel). Auf den ersten Blick scheint ihre These plausibel zu sein, dass es vielfältige, prinzipiell gleichberechtigte Zugänge zum Göttlichen gibt, die auf jeden Absolutheitsanspruch verzichten müssen, weil das Göttliche gegenüber jeder erkenntnismäßigen Erfassung transzendent bleibt. Man muss sich freilich im Klaren sein, dass eine solche Lösung nur um den Preis des vorausgehenden Suizids der monotheistischen Religionen möglich ist. Das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott ist für das Alte und das Neue Testament konstitutiv (Dtn 6,4 f; Mk 12,29 par.) und schließt jeden Polytheismus und religions-theoretischen Pluralismus aus. Sowohl dem jüdisch-christlichen wie dem islamischen Monotheismus ist ein unaufgebarer universaler und absoluter Geltungsanspruch eigen. Ihn aufzugeben diente nicht dem Dialog, sondern machte den Dialog gegenstandslos; bevor man in den Dialog eingetreten wäre, hätte man die monotheistischen Dialogpartner abgeschafft.

Das biblische Zeugnis von Gott weist uns einen anderen Weg. Der Gott der Bibel erweist sich als Gott der Freiheit, der sein Volk in die Freiheit führt und den Menschen zur Freiheit befreit. Das ist ein Aspekt, der in der heutigen Situation, einer Philosophie und Theologie der Frei-

heit, zur Geltung kommt, wo man im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie Gott nicht als alles bestimmende absolute Freiheit zu bestimmen sucht. Diese Wesensbestimmung Gottes macht Ernst damit, dass der biblische Gott ein lebendiger, sprechender und sich zusprechender Gott ist, dass er anrufbar und ansprechbar ist.

Gott als absolute Freiheit zu denken heißt die Welt als Ort der Freiheit verstehen. Damit hat die Theologie nach dem Trauma der Religionskriege durch Selbstkritik und durch konstruktive Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Aufklärung einen Reinigungsprozess durchgemacht. Heute bekennen sich alle christlichen Kirchen zur Religionsfreiheit, zu Toleranz, zu Gewaltfreiheit und Respekt gegenüber anderen Religionen; sie suchen bei aller Wahrung ihrer eigenen Identität nicht den Konflikt, sondern den Dialog. Sie anerkennen die Unterscheidung von Kirche und Staat und die legitime Autonomie der weltlichen Kultursachbereiche.

Aufgrund dessen haben die christlichen Kirchen heute keinerlei Schwierigkeiten mehr, Schöpfung und Evolution miteinander zu vereinbaren. Theologen aller Kirchen überlassen es inzwischen fundamentalistischen Gruppierungen, zwischen dem Schöpfungsglauben und der Evolutionstheorie im Sinn des sogenannten Kreationismus eine sich ausschließende Alternative zu sehen. Ernst zu nehmende Theologie weiß die Glaubensaussage, dass Gott die Welt erschaffen hat, zu unterscheiden von der naturwissenschaftlichen Frage, *wie* es zur Entstehung und zur Entwicklung der Welt gekommen ist.

Das Verständnis Gottes als alles bestimmende Freiheit, der in Freiheit den Menschen anredet und zur Gemeinschaft mit sich einlädt, eröffnet die Möglichkeit, die Welt als Ort der Freiheit zu denken, zwischenmenschlich Freiheit anzuerken-

nen, anderen Freiheit zu gewähren und sich für eine Ordnung der Freiheit einzusetzen. Die Unterscheidung zwischen Religion und Politik bedeutet daher keine Beschränkung der Religion auf den privaten Bereich. Die Gottesrede hat öffentliche Relevanz. Daraus lässt sich kein politisches Programm ableiten, wohl aber kann man das öffentliche Leben in den übergreifenden Horizont der Freiheit und das heißt der Freiheits- und Personenrechte, der Gerechtigkeit und Solidarität stellen und sich damit einer einseitigen Ausrichtung an ökonomischen Interessen widersetzen. In gleicher Weise widersetzt sich die Rede von Gott einem naturalistischen Verständnis des Menschen, welche den Menschen unter Außerachtlassung seiner Subjektivität als Objekt betrachtet. Indem sie den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes versteht, wahrt sie die Unverfügbarkeit des Menschen und seines Geheimnisses (Gen 1,27). Indem umgekehrt der Mensch sich allein an Gott in unbedingter Weise bindet, wird er frei gegenüber aller anderen Wirklichkeit. Das sind nur Andeutungen, die zeigen, dass die Rede von Gott „Salz der Erde“ (Mt 5,13), „Licht und Kraft“ (gaudium et spes 42) sein kann für den Aufbau eines neuen Humanismus und einer Zivilisation des Lebens und der Liebe.

Der dreieinige Gott – ein sympathischer Gott

Beim Einsatz für die Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität wie für die Bewahrung der Schöpfung können und sollen Christen mit Vertretern anderer Religionen und mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten. Sie sind den anderen freilich auch das Zeugnis vom Gott Jesu Christi, das heißt vom trinitarischen Gott, der Liebe ist, schuldig. Damit stehen wir bei einem längere Zeit vernachlässigten Aspekt der Rede von Gott. Nach einer Art Dornrösenschlaf ist die Trinitätslehre wieder aktuell geworden,

sowohl was die historische Forschung als auch die systematische Auslegung angeht.

Selbstredend handelt es sich bei der Trinitätslehre nicht um ein Zahlenproblem und um eine Art höherer Mathematik, die den Versuch unternimmt zu zeigen, wie ein und dieselbe Wirklichkeit zugleich eine und drei sein kann. Verständlich machen lässt sich die Trinität aus dem Wesen der Liebe. Liebe bedeutet ein Einssein bei Anerkennung des Andersseins des anderen. Sie verbleibt auch nicht in trauter Zweisamkeit; sie überschreitet sich und wird fruchtbar in einem gemeinsamen Dritten, in dem sie sich darstellt und verwirklicht. In diesem Sinn ist die Trinitätslehre die pünktliche Auslegung des Satzes: „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4,8,16). Sie zeigt: Gott ist kein einsamer Gott; er ist in sich Gemeinschaft (*koinonia, communio*), und nur so kann er uns in seine Gemeinschaft nehmen.

Licht im Dunkel

Die Trinitätslehre ermöglicht einen neuen Zugang zu der existenziell schwersten Frage der Gotteslehre, zum Theodizeeproblem. Gemeint ist die Frage: Warum das unschuldige Leiden? Wie kann Gott, wenn er allmächtig und gütig ist, das alles zulassen? Warum greift er nicht ein? Ist er gütig, aber nicht allmächtig, dann ist er nicht Gott; ist er allmächtig, aber nicht gütig, dann ist er ein böser Dämon.

Die Trinitätslehre kann diese Fragen nicht lösen; aber sie kann Licht in das Dunkel bringen, und sie kann helfen, das Dunkel des Leidens und Sterbens zu bestehen. Sie kann zeigen, dass Liebe – was große Dichtung schon immer wusste – immer auch Verzicht bedeutet, ja dass Liebe und Tod zusammengehören. Das gilt auch für die trinitarische Liebe. Die göttlichen Personen sind ja, wie alles in Gott, unendlich; sie müssen daher einander Raum geben; sie müssen sich gleichsam selbst entäußern, damit die andere

Person Raum hat. Diese kenotische Existenzweise ermöglicht es Gott, sich am Kreuz mit dem ihm fremden, mit dem Sünder, der den Tod verdient hat, zu identifizieren und in die Nacht des Todes einzugehen. Gott kann den Tod auf sich nehmen, ohne ihm zu erliegen, sondern ihn eben dadurch zu besiegen und das Leben neu zu begründen. So ist das Kreuz das Äußerste, das Gott in seiner sich selbst wegschenkenden Liebe möglich ist; es ist das *id quo maius cogitari nequit*. Damit gibt die Trinitätslehre auf die Frage nach dem unschuldigen Leiden keine direkte Antwort. Aber sie vermag doch ein Licht im Dunkel anzustecken, das hilft auch in äußerster Not und Bedrängnis, nicht an Gott zu verzweifeln, sondern in der äußersten Ohnmacht, den gekreuzigten Gott an seiner Seite zu wissen und so in allem Klagen und Schreien „*De profundis*“ glaubend standzuhalten. Die Trinitätslehre ist die Form von Monotheismus, die sich angesichts des ungeheuren Ausmaßes des Leidens in der Welt existenziell durchhalten lässt.

Doch kann Gott leiden, kann er mit uns leiden? Der *mainstream* der traditionellen Theologie hat diese Frage verneint. Er verstand Leiden als Mangel und musste damit die Leidensmöglichkeit von Gott ausschließen. Hier hat sich bei einem großen Teil der neueren Theologie ein Wandel vollzogen. Selbstverständlich, wenn Gott leidet, dann leidet er nicht auf menschliche, sondern auf göttliche Weise. Leiden kann für Gott nicht etwas sein, das ihm von außen zustoßt. Das Leiden Gottes kann nur Ausdruck souveräner freier Selbstbestimmung sein. Gott wird nicht passiv vom Leiden der Kreatur betroffen, er lässt sich in Freiheit und aus Liebe vom Leiden seiner Kreatur betreffen; er lässt sich vom Mitleid bewegen (Ex 34,6); ja, sein Herz dreht sich angesichts des Elends seiner Kreatur um (Hos 11,8). Er ist kein apathischer, sondern – im wörtlich ver-

standenen Sinn – ein sympathischer Gott, ein Gott, der mitleidet.

Gott verherrlicht oder vergöttlicht das Leiden nicht; er schafft es auch nicht einfach ab; er erlöst und verwandelt es. Das Kreuz ist ja Durchgang zur Auferstehung und Verklärung. Die im Horizont der Trinitätslehre gedachte Kreuzes- und Kenosistheologie wird zu einer österlichen Erhöhungs- und Verklärungstheologie; sie wird zu einer Theologie der Hoffnung gegen alle Hoffnung auf den lebendigen Gott, der lebendig macht (Röm 4,18). Wir sind, so sagt es die Schrift, auf Hoffnung hin erlöst (Röm 8,20.24; 1. Petr 1,3). „*Spe salvi*“, „Auf Hoffnung hin erlöst“ lautet der Titel des zweiten Enzyklika von Papst Benedikt XVI.

Liebe als Sinn des Seins

Denkt man den Satz, dass Gott Liebe ist, zu Ende, dann folgt daraus, dass Liebe der umfassendste Horizont aller Wirklichkeit und Liebe der Sinn von Sein ist. Mit dieser These lösen wir ein, was wir als Forderung aufgestellt haben, nämlich von Gott her die Wirklichkeit zu erschließen und damit die Wahrheit Gottes nicht im Sinn der Naturwissenschaften zu beweisen, wohl aber sie als rational verstehbar zu erweisen. Diese These, Liebe sei der Sinn des Seins, bedeutet eine Art Revolution im Bereich des metaphysischen Denkens. Denn diese Einsicht führt zu der Erkenntnis, dass weder die in sich stehende Substanz noch das autonome neuzeitliche Subjekt die eigentliche und die grundlegende Wirklichkeit sind; Ausgangspunkt und Grundlage sind vielmehr, was bei Aristoteles bloßes Akzidens und die schwächste Seinswirklichkeit ist, die Relation. Die Trinitätstheologie führt uns damit zu einer relationalen und personalen Ontologie.

Wie in Gott die Relationen die Subsistenz der trinitarischen Personen begründen, so sind die Relationen in analoger Weise, das heißt in einer Ähnlichkeit bei

je größerer Unähnlichkeit, auch im geschöpflichen Bereich die fundamentale Wirklichkeit. Der Mensch muss in dieser Sicht als ein relationales und dialogisches Wesen verstanden werden. Er findet seine Vollendung nicht in gewaltsamer Selbstdurchsetzung, sondern in der respektvollen und liebenden Anerkennung der Andersheit des anderen. Es ist das grundlegende Paradox und die Dialektik christlicher Existenz: Nur wer sein Leben hingibt, wird es finden (vgl. Mk 8,35; Joh 12,25). Nicht Gewalt, Geld, Macht und Einfluss, nicht Selbstdurchsetzung *of the fittest*, sondern Toleranz, Respekt, Solidarität, Verzeihen, Güte und praktische Liebe sollen dann den Gang der Welt bestimmen. So ergeben sich aus der Gottes- und Trinitätslehre Perspektiven, die noch längst nicht zu Ende gedacht sind. Die Gottes- und Trinitätslehre als Summe aller Theologie zu denken stellt eine bisher noch nicht voll eingelöste Herausforderung, eine gewaltige und lohnende Aufgabe dar.

Es ist also Zeit, von Gott zu reden, Gott zu bezeugen und zu denken. Wenn sich die Theologie im gegenwärtigen pluralistischen Stimmengewirr der Meinungen Gehör verschaffen will, dann muss sie zuerst und vor allem wissen, was sie selbst ist. Relevanz kann sie nur haben, wenn sie ihre unverwechselbare Identität als Theologie, das heißt als Rede von Gott festhält. Tut sie das nicht, dann verkommen Theologie und Kirche zu ethisch-moralischen Anstalten, auf die auf Dauer niemand gerne hören mag. Redet sie dagegen in neuer und frischer Weise vom lebendigen, frei machenden Gott, der Liebe ist, dann wird sie zu einem Dienst am Leben, an der Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe, dann kann sie der Würde des Menschen dienen und die Wahrheit der Wirklichkeit erschließen. Sie kann in all den Aporien der Gegenwart Perspektiven der Hoffnung eröffnen. Darum nochmals: Es ist Zeit, es ist höchste Zeit, von Gott zu reden.