

Es ist Zeit von Gott zu reden

Es ist mir eine große Freude, dass meine Schüler und Freunde mir zum 75. Geburtstag eine Festschrift überreicht haben mit dem Titel „Gott denken und bezeugen“.¹ Dankbar bin ich vor allem dafür, dass sie mit diesem respektablen Band neu und energisch auf das Grundproblem und die Grundaufgabe der Theologie hingewiesen haben: Theologie als Rede von Gott. Ich bin überzeugt: Es ist Zeit, von Gott zu reden.

1. Gott wieder aktuell

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. Dieser Konsens war den Alten ein Zeichen göttlicher Legitimierung. Sie waren überzeugt: Diese Übereinstimmung kann nicht auf bloßer Konvention beruhen; sie ist in einem Naturgesetz begründet.² Die Gottesidee galt in der Tradition Platons bis weit in die Neuzeit hinein 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*).

Gilt das noch? Oder sind es heute nicht die Weisen bzw. die sich als weise dünken, die eben dies sagen: Es gibt keinen Gott, und die meinen, die Gottesidee früherer Zeiten als Gotteswahn abtun zu können. So scheint der Gottesbeweis aus der Übereinstimmung der Völker zumindest für uns Westeuropäer ausgedient zu haben. Umfragen bestätigen: Wir Europäer rangieren in Sachen Religion im Weltmaßstab als Schlusslicht, und in anderen Kulturen wundert man sich darüber, dass wir aus dem *consensus gentium* ausgestiegen sind und in universalkulturgeschichtlicher Sicht eine Sonderentwicklung eingeschlagen haben.

¹ Hrsg. von G. Augustin und K. Krämer, Freiburg i. Br. 2008.

² Dieser Gottesbeweis findet sich bereits in der antiken Stoa (*Cicero, Tusc. Disp. I,30; vgl. De natura deorum 2,5*). Unter den Kirchenvätern hat besonders Clemens von Alexandrien (*Strom V,14*) diesen Gedanken übernommen.

Zweifellos gibt es in Europa auch unter Naturwissenschaftlern nach wie vor einen erheblichen Protzentsatz von namhaften Vertretern, für die Gott nicht tot sondern eine lebendige, ihre Leben und Denken bestimmende Wirklichkeit ist. Aber es gibt auch viele, denen Gott nichts bedeutet. Sie leben „*etsi Deus non daretur*. Während für die Antike wie für die Religionen allgemein Gott bzw. das Göttliche die eigentliche und wahre Wirklichkeit ist, 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, ein Überbau, eine Ideologie oder eine Projektion und eine Illusion zu sein.

So galt der praktische wie auch theoretische Atheismus lange Zeit als Signatur der Zeit.³ Am Ende des 19. Jahrhunderts hat Friedrich Nietzsche das Wort vom Tod Gottes ausgegeben und diesen Tod als die große Befreiung des Menschen gefeiert. Im 20. Jahrhundert wurde seine Botschaft zu einer Zeitansage und einer Zeitanalyse. Martin Heidegger sprach im Anschluss 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 Gestapohaft und angesichts ihrer bevorstehenden Hinrichtung ein religionsloses und gottloses Zeitalter heraufziehen sehen, in dem die alten religiösen Worte kraftlos und unverständlich sind. Auch das II. Vatikanische Konzil rechnete den Atheismus zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit (*GS 19*). So konnte sich in den 70er und 80er Jahren die Säkularisierungsthese weit verbreitete Geltung verschaffen; sie besagte, dass die unaufhaltbar voranschreitenden Prozesse der Modernisierung fast naturnotwendig fortschreitende Prozesse der Säkularisierung zur Folge habe. Der Gottesglaube schien auf verlorenem Posten zu stehen.

Der Atheismus ist heute keineswegs tot; er tritt heute weniger in philosophischem als in naturwissenschaftlichem Gewand mit geradezu missionarischem Eifer neu auf. Die entsprechenden Bücher, besonders R. Dawkins „Der Gotteswahn“, stehen auf den Bestsellerlisten.⁴ Es fragt sich freilich, ob nicht auch diese Art von Atheismus

³ Die Einzelnachweise in: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (1982), Neudr. Freiburg i. Br. 2008, 50 f.

⁴ Das gilt vor allem von R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, München 2007. Zur Auseinandersetzung: A. McGrath, *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life*, Oxford 2004; ders., *Der*

auf verlorenem Posten steht. Dass er auf der Höhe des Denkens steht, wird man kaum behaupten können. Er wiederholt in grober und verzeichnender Weise längst überwunden geglaubte Positionen des 19. Jahrhunderts. Wie der bekannteste Kritiker, der selbst Naturwissenschaftler ist, A. E. McGrath, im Detail dargelegt hat, handelt es sich um einen atheistischen Fundamentalismus. McGrath spricht von einem Atheismuswahn.

In ernsthaften Publikationen ist die Säkularisierungsthese, die noch in den 70er und 80er Jahren Konjunktur hatte, inzwischen weitgehend aufgegeben. Inzwischen nimmt man wieder wahr, dass die Säkularisierung der letzten drei Jahrhunderte in universaler kulturgeschichtlicher Perspektive eine europäische Sonderentwicklung darstellt. Nicht nur in Asien und Afrika sondern auch in einem in jeder Hinsicht modernen und entwickelten Land wie den Vereinigten Staaten von Nordamerika wird diese westeuropäische Säkularisierung als Sonderentwicklung teilweise besorgt beobachtet.⁵ Inzwischen ist im Zuge der weltweiten Migration die Gottesfrage auch bei uns wieder ins öffentliche Bewusstsein zurückgekehrt. Die anderen Religionen, allen voran der Islam, werden mit Interesse, auch mit Befremden und oft auch mit Angst aufmerksam registriert und diskutiert.

Dazu kommt Selbstkritik in Westeuropa selbst, gemeint ist die Einsicht in die „Dialektik der Aufklärung“ (Th. W. Adorno), die auch zu einer „Dialektik der Säkularisierung“ geführt hat.⁶ Man erkennt die innere Ambivalenz des modernen Fortschritts; man sieht, dass er nicht kostenlos zu haben ist, dass vielmehr jeder Zugewinn mit einem Verlust zu bezahlen ist. Am deutlichsten ist dies bei den Umweltproblemen geworden, die ein Preis des technologischen Fortschritts sind. Einseitige Rationalisierung lässt die emotionale und die ästhetische Dimension des Menschseins verkümmern und kann die existentielle Sinnfrage nicht beantworten. Man kann auch bezweifeln, ob die Entwicklung von der Steinschleuder zur Atombombe als Fortschritt an Humanität zu bezeichnen ist.

Atheismuswahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, Asslar 2007.

⁵ Vgl. P. L. Berger (Hg.), *The Desecularisation of the World*, Washington 1999; zu den nordamerikanischen Bedenken gegenüber der europäischen Entwicklung Ph. Jenkins, *God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford 2007.

⁶ J. Habermas - J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.

Nachdem die innerweltlichen Heilsverheißungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, die westliche Fortschrittsideologie ebenso wie die marxistische Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, getrogen haben, misstraut man den so genannten „großen Erzählungen“, den idealistischen wie den materialistischen Gesamtinterpretationen der Wirklichkeit (J.-F. Lyotard). Man spricht vom „schwachen Denken“ (G. Vattimo) der Postmoderne,⁷ 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 den großen Idealen der Aufklärung, von universal gültigen Wahrheiten und Menschenrechten. So ist es zu dem post- bzw. spätmodernen Pluralismus und Relativismus gekommen, der die Rede von der einen universalen Wahrheit als anmaßenden Eurozentrismus und die Anerkennung eines Pluralismus von Wahrheiten wie von Religionen als *das* neue Paradigma betrachtet.

Auf der anderen Seite ist durch den Zusammenbruch der großen Erzählungen eine innere geistige Leere entstanden. 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.

So sind die religiösen Urfragen nach Sinn und Halt für viele Menschen neu brennend geworden. Religiöses und spirituelles Fragen und Suchen hat zugenommen. Es gibt viele Menschen, mehr wohl als wir glauben, die man als Suchende und als „Pilger“ bezeichnen kann. Gott ist sozusagen wieder salonfähig geworden. Die Religion und die Religionen haben sich als weithin aufklärungsresistent, ja geradezu als anthropologische Konstante erwiesen. Das ist theologisch wie pastoral eine Chance, die es durch eine einladende Theologie und Verkündigung aufzugreifen gilt.

⁷ Zur Postmoderne: W. Kasper, Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in: Theologie und Kirche. Bd. 2, Mainz 1999, 249-264; Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart, in: Wege der Einheit, Freiburg i. Br. 2004, 227-251.

Die neue Situation ist freilich ambivalent. Sie verschafft der Theologie und den Kirchen eine Schnaufpause, aber sie bedeutet keineswegs, dass wir über dem Berg sind. Der praktische Gewohnheitsatheismus und das Vorurteil, als sei allein eine säkulare Einstellung modern, Religion aber altmodisch und überholt, erweisen sich nach wie vor als hartnäckig. Es gibt – wie gezeigt – nicht nur eine Wiederkehr der Religion, es gibt auch eine Wiederkehr des Atheismus und atheistischen Propaganda. Deshalb ist es umstritten, ob man von einer postsäkularen Situation⁸, von einer Wiederkehr der Religion oder gar von einem Megatrend Religion sprechen kann.⁹

Jedenfalls führt die so genannte Wiederkehr der Religion keineswegs einfachhin zum christlichen Gottesglauben zurück, und sie füllt schon gar nicht die leeren gewordenen Kirchenbänke. Oft führt sie zu einer individualistischen unsichtbaren Religion, welche im Alltag Spuren eines Göttlichen entdeckt.¹⁰ 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). Er kann zu Esoterik, zu einer vagen, diffusen, frei flottierenden Religiosität, zu einer synkretistischen Beliebigkeits- und Bastelreligiosität führen, die das Göttliche nicht über uns sondern narzisstisch in uns sucht. Schließlich gibt es im Zeichen der Wiederkehr der Religion das von vielen zu Recht mit Angst und Sorge betrachtete Phänomen einer fundamentalistischen gewaltbereiten Religion, welche die Religion ins dämonische Gegenteil 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.“¹¹

⁸ So J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, bes. 116-118; ders., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001. Vgl. P. Walter (Hg.) *Gottesrede in postsäkularer Kultur* (QD 224), Freiburg i. Br. 2007.

⁹ Kritisch: U. Körtner, *Wiederkehr der Religion?*, Gütersloh 2006; H. Joas-K. Wiegand, *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007.

¹⁰ Vgl. Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991; P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Freiburg i. Br. 2001.

¹¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage Tübingen 1973, 605. Vgl. P. Valadier, *Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse*, in: P. Hünermann (Hg.), *Gott – ein Fremder in unserem Haus* (QD 165), Freiburg i. Br. 1996, 15-29.

In dieser Situation hat die Theologie eine Chance. Die Theologie ist aber auch ganz neu herausgefordert. Sie darf sich nicht unkritisch auf den so genannten Megatrend Religion einlassen. Sie muss in dieser Situation Theologie, d.h. rationale Verantwortung des Redens von Gott sein. Die Theologie ist aufgerufen, sich erneut 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)*“. Noch deutlicher ist Thomas von Aquin: Nach ihm handelt die Theologie in erster Linie von Gott, von geschöpflichen Wirklichkeiten aber insofern sie einen Bezug zu Gott haben als deren Ursprung oder Ziel (*S.th. I q. 1 a. 3 ad 1; vgl. a. 7*).

2. Der Gott Jesu Christi

Von Gott kann auf vielfältige Weise gesprochen werden. Im Laufe der Geschichte ist kaum ein anderes Wort so missbraucht, so besudelt und in den Dreck gezogen, kaum ein anderes so bekämpft worden.¹² In der kirchlichen Frömmigkeit ist Gott oft gezähmt und verharmlost worden; in dem „lieben Gott“ war der lebendige Gott, der dem Mose im lodernden Feuer erschienen ist (*Ex 3,6.14*), kaum noch wieder zu erkennen. Es ist genügt darum nicht, nur von vagen Erfahrungen des Göttlichen zu reden, es gilt von dem Gott, den die Bibel bezeugt, konkret: vom „Gott Jesu Christi“ zu reden, d.h. von Gott wie er auf dem Angesicht Jesu Christi als menschenfreundlicher Gott offenbar geworden ist.

Der Gott der Bibel ist kein *Deus otiosus*, kein müßiger Gott, der unbewegt und ungerührt über der Welt thronet, sie nach ehernen Gesetzen ablaufen lässt ohne sich um die Menschen und ihre Schicksale zu kümmern; er ist keine gefühlsmäßige Ahnung von einem vage und unbestimmt bleibenden Göttlichen, 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.

Der Gott der Bibel ist der lebendige Gott (*Dtn 5,26; Jos 3,10; Jer 10,10; Dan 6,26; Mt 16,16 u. a.*), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, ein Gott der Lebenden und nicht der Toten (*Ex 3,6; Mk 12,26 f; Apg 3,13; 7,32*). Er erscheint in Sturm und

¹² M. Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart 1961, 43.

Feuer, aber noch mehr im Säuseln des Windes und in der Stille des Herzens (*1 Kön 19,12 ff.*). In Jesus Christus ist er in unsere Geschichte eingetreten, schwaches menschliches Fleisch geworden (*Joh 1,14*) uns in allem gleich außer der Sünde; er kann mitfühlen mit uns (*Hebr 4,15*), ja selbst die Erfahrung tiefster Gottverlassenheit durchleiden (*Mk 15,34*). Auf dem Antlitz Jesu Christi ist er als menschenfreundlicher barmherziger Gott aufgestrahlt, der uns Gott als seinen und unseren Vater erschlossen hat.¹³ Er ist der Gott, der sich um jedes Haar auf unserem Kopf kümmert (*Mt 5,36*), der dem verlorenen Schaf nachgeht um es auf die Schultern zu nehmen (*Mt 18,12-14*). Er ist der Gott, der ans Kreuz geht und eben so einen neuen Anfang setzt und neues Leben schenkt. Von diesem Gott Jesu Christi müssen wir als christliche Theologen reden.

Gegen diesen konkret geschichtlichen Ausgangspunkt erhebt sich nun aber sofort ein schwerwiegender Einwand. Die Frage ist: Begeben wir uns mit dieser Fokussierung auf die jüdisch-christliche Tradition nicht in ein jüdisch-christliches Getto, in dem wir die vielfältigen anderen Weisen von Gott zu sprechen nicht mehr wahrnehmen, in dem wir uns vielmehr in einem arroganten exklusiven Absolutheitsanspruch einigeln und so in der Gefahr stehen, uns fanatisch, wenn nicht gewalttätig gegen andere zu verhalten? Ein gewalttätiger Absolutismus wäre zumal in einer Zeit der Globalisierung, da die Religionen einander so nahe gerückt sind, höchst gefährlich.

Heute stehen die monotheistischen Religionen unter dem Verdacht gewalttätig zu sein, ein Vorwurf, der sich auch an die Adresse des Christentums richtet. Das Thema „Gott und Gewalt“, bzw. „Religion und Gewalt“ ist vor allem seit dem 11. September 2001 aktuell geworden.¹⁴ Immer wieder wird vor einem drohenden „*Clash of civilisations*“ (S. Huntington), der auch ein *Clash of religions* wäre, gesprochen. Die These von H. Küng, dass ohne Religionsfriede kein Weltfriede möglich ist, ist in dieser Situation angebracht und einsichtig.¹⁵

¹³ Diese These in „Jesus der Christus“ (Neudr. 2007) und in „Der Gott Jesu Christi“ (Neudr. 2008) ist auch die Grundthese, die Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. in seinem Buch „Jesus von Nazareth“ (Freiburg i. Br. 2007) ansprechend dargelegt hat.

¹⁴ Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; *Der Sündenbock*, Zürich 1988; J. Asmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998; *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003. Aus theologischer Sicht: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. 2007.

¹⁵ H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 102.

Als Ausweg bietet sich die religionspluralistische Theologie an (J. Hick, P. Knitter, P. Schmitt-Leukel u.a.). Ihre These, dass es vielfältige, prinzipiell gleichberechtigte Zugänge zum Göttlichen gibt, die auf jeden Absolutheitsanspruch verzichten müssen, weil das Göttliche gegenüber jeder erkenntnismäßigen Erfassung transzendent bleibt, scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein.¹⁶

Man muss sich freilich im Klaren sein, dass eine solche Konfliktvermeidung 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 das Hauptgebot, diesem einen Gott mit ganzem Herzen und allen Kräften anzuhängen (*Mk 12,30 par.*) schließt jeden Polytheismus und religions-theoretischen Pluralismus aus. So ist sowohl dem jüdisch-christlichen wie dem islamischen Monotheismus ein unaufgebbarer universaler und absoluter Geltungsanspruch eigen. Ihn aufgeben diene 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. In der Bibel findet sich nämlich bereits auf der ersten Seite eine absolute, aber keineswegs eine partikularistische, sondern eine universale Sicht. Der Gott Israels wird dort als der Schöpfer des Himmels und der Erde vorgestellt; er hat nach dem Schöpfungsbericht *den* Menschen, d.h. alle Menschen ungeachtet ihrer ethnischen, kulturellen, nationalen Zugehörigkeit nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen (*Gen 1,27*). So finden sich in aller Wirklichkeit Spuren seiner Weisheit (*Spr 8, 22-31; Jes Sir 24,3-12*); auch in den Religionen und Kulturen der Völker finden sich, wie die Kirchenväter später sagten, Samenkörner und Fragmente des einen Logos (*Justin, 1 Apol 46; 2 Apol 7; 10; 13*). In Jesus Christus ist dieser Logos, in dem alles geschaffen wurde, Mensch geworden (*Joh 1,3 f.14; Kol 1,15*). So ist er das Licht der

¹⁶ Vgl. G. Augustin, Gott eint – trennt Christus?. Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen, Paderborn 1993; M. von der Brück und J. Werbeck (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? (QD 143), Freiburg i. Br. 1993; B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158), Freiburg i. Br. 1995; H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott. Die Frage der Religionen, Paderborn 1996; R. Schwager (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 170), Freiburg i. Br. 1998; G. Müller - M. Serretti (Hg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi, Einsiedeln 2001; J. Ratzinger; Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003. Grundlegend: J. Depuis, La rencontre du Christianisme et des religions, Paris 2002.

Welt, (*Joh 1,4 f. 9; 8,12*). Er ist der Auslegungsschlüssel der Wirklichkeit; von ihm her läßt sich die Wirklichkeit verstehen und auslegen (*GS 22*). Mehr abstrakt formuliert: Jesus Christus ist das *concretum universale* und als solches das geschichtliche A priori der Theologie.

Daraus ergibt sich die Aufgabe, das Gottesverständnis wie es in der Bibel bezeugt und in Jesus Christus definitiv aufgeleuchtet ist, in einem universalen Horizont auszulegen; das heißt nichts anderes als vom biblischen Gottesverständnis rational Rechenschaft zu geben. Die Kirchenväter haben dies getan, indem sie den Gottesnamen Jahwe, der Mose am brennenden Dornbusch geoffenbart wurde (*Ex 3,14*), mit dem Gottesverständnis der hellenistischen Philosophie in eins gesetzt haben. Für sie konnte der Gott des Glaubens, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und der Gott der Philosophen, anders als für Pascal, im Letzten nur ein und derselbe sein.

Als Brücke für diese Identifizierung diente ihnen die griechische Übersetzung (Septuaginta) des alttestamentlichen Gottesnamens. Nach hebräischem Verständnis bedeutet Jahwe „Ich bin der Daseiende“, d.h. der, welcher mit euch und bei euch ist; die Septuaginta übersetzte „Ich bin der Seiende“. Mit dieser Übersetzung war ein Schritt getan, der für den gesamten weiteren Weg der Theologie grundlegend wurde. J. Ratzinger hat ihn in seiner Bonner Antrittsvorlesung 1959 „Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen“ nochmals nachgezeichnet. In seiner bekannten Regensburger Vorlesung (2006) ist er auf diesen Punkt zurückgekommen und hat damit auf eine bleibende, heute ganz neu aktuelle Aufgabe der Theologie, auf die Vermittlung von Glauben und Denken hingewiesen.¹⁷

Theologie ist demnach nicht rhetorisch schwungvolle oder charismatisch verzückte Rede von Gott; noch weniger ist sie Theolalie, Gottesgeschwätz. Sie ist Theologie, d.h. logoshafte, 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*

¹⁷ J. Ratzinger *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der *Theologia naturalis*, 3. Aufl. Trier 2006; ders., *Glaube und Vernunft*, Freiburg i. Br. 2007.

43,7,9) und grundlegend für die Scholastik bei Anselm von Canterbury (*Proslogion, proem.*) als *fides quaerens intellectum*, als Glaube, der nach Verstehen sucht.

3. Befreiende Botschaft von Gott

In meiner Tübinger Abschiedsvorlesung 1989 „Zustimmung zum Denken“ habe ich auf der Unerlässlichkeit der Metaphysik, d.h. des Denkens, das nach dem Ganzen des Seins fragt, für die Theologie insistiert.¹⁸ Ich bin dieser Frage aber nicht im Horizont der antiken Seinsphilosophie sondern im Horizont der neuzeitlichen Philosophie der Freiheit nachgegangen und habe den Versuch unternommen, das Wesen Gottes im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie nicht als absolutes Sein sondern als alles bestimmende absolute Freiheit zu bestimmen.¹⁹

Diese Wesensbestimmung Gottes kommt dem ursprünglichen Sinn der Namensoffenbarung Gottes am brennenden Dornbusch wesentlich näher. Sie geht nicht von einer Identität des Gottes der Philosophen und des Gottes des Glaubens aus, sondern behauptet eine Näherbestimmung, Steigerung und Überbietung des philosophischen Gottesverständnisses durch das der biblischen Offenbarung.²⁰ Sie macht Ernst damit, dass der biblische Gott anders als der Gott der Philosophen ein lebendiger, sprechender und sich zusprechender Gott ist, dass er anrufbar und ansprechbar ist.

Damit stellt sich die Frage: Wie läßt sich dieses Verständnis Gottes ins Denken erheben? Dies war das spannende Thema der Spätphilosophie Schellings,²¹ dem ich inzwischen in ähnlicher Weise bei einem der großen prophetischen Denker des 19. Jahrhunderts, bei Antonio Rosmini begegnet bin.²²

¹⁸ Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 257-271.

¹⁹ Th. Pröpper und seine Schüler haben diesen Ansatz eigenständig weitergeführt. Vgl. Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1991; Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: E. Schockenhoff und P. Walter, Dogma und Glaube (FS Walter Kasper), Mainz 1993, 165-192; Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

²⁰ J. E. Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik, 2. Aufl., Tübingen 1859, 233 f; 258; 268; 290.

²¹ Vgl. W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965.

²² K.H. Menke, Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie, Innsbruck 1980.

Schelling versuchte in immer wieder neuen Anläufen das Absolute zu denken; in seinem Spätwerk ging ihm auf, dass er damit notwendig etwas denken muss, das er nicht denken kann.²³ Damit stand er in der Tradition der negativen Theologie, die schon mit dem sokratischen Wissen des Nichtwissens beginnt (*Plato, Apol. 23 b*), der auch Anselm von Canterbury Ausdruck gab, wenn er sagte, dass wir vernünftiger Weise begreifen dass wir das Absolute nicht begreifen können (*Monologion, 64*). Auch Nikolaus Cusanus' „*Docta ignorantia*“ steht in dieser Reihe. Schelling stürzte diese Einsicht in tiefe Verzweiflung. Er weist damit einerseits auf S. Kierkegaard, andererseits auf F. Nietzsche voraus, der den Idealismus pünktlich zu Ende gedacht hat, indem er dessen Ende im Nihilismus gedacht hat.²⁴

Gegen diese nihilistische Konsequenz lehnte sich Schelling auf. Freilich fehlte ihm im Alter die Kraft zu einer Synthese. Kierkegaard, der ihn in Berlin hörte, bemerkt in seinem Tagebuch, er sei zu alt um Vorlesungen zu hören, Schelling aber zu alt um Vorlesungen zu halten. Immerhin blitzt in der Spätphilosophie Schellings eine geniale Idee auf. Er versuchte nun nicht mehr von unten aufsteigend das Absolute zu denken, sondern wollte gleichsam von oben, vom denknotwendigen aber undenkbaaren Absoluten her die Wirklichkeit denken und verstehen. Er wollte die die Wirklichkeit erschließende und erhellende Kraft der Gottesidee aufweisen und so die Wahrheit Gottes im Sinn eines Selbsterweises Gottes an und in der Wirklichkeit aufzeigen – ein Versuch, der dem biblischen Verständnis der Wahrheit als sich selbst erweisende Treue-Wahrheit Gottes entspricht.²⁵

An die Art und Weise, wie Schelling dieses Programm durchführte, wird man als Theologe ernste Fragen zu stellen haben, etwa die Frage, ob damit die Grenze zwischen Theologie und Philosophie noch gewahrt ist. Dennoch sehe ich in seiner späten Philosophie einen wenngleich kritisch aufzugreifenden genialen Ansatz, ausgehend von der Offenbarung des in seiner Offenbarung verborgenen Gottes und in ihrem Licht die Wirklichkeit auszulegen und so den Gottesglauben ins Verstehen zu heben ohne ihn rationalistisch aufzuheben. Der Streit um Gott wird damit zu einem Streit um die Wirklichkeit, näherhin zu einem Streit darum, ob der Glaube

²³ Das Absolute in der Geschichte, 114-124.

²⁴ W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955.

²⁵ Vgl. W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965. Ähnlich W. Pannenberg, Was ist Wahrheit?, in: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1976, 202-222.

oder der Unglaube die Wirklichkeit besser zum Verstehen bringen kann. Cum grano salis gesagt: Es soll aufgewiesen werden, dass die Botschaft von Gott die wahre Aufklärung des Menschen und der Welt über sich selbst ist.

Gott als absolute Freiheit zu denken heißt Gott als befreienden Gott und die Welt als Ort der Freiheit verstehen. So 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 (*NAe; DH*). Sie anerkennen die Unterscheidung von Kirche und Staat (*GS 36; 76*) und die legitime Autonomie der weltlichen Kultursachbereiche (Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik u.a.).

Die christlichen Kirchen haben darum heute keinerlei Schwierigkeiten, Schöpfung und Evolution miteinander zu vereinbaren. Theologen aller Kirchen überlassen es inzwischen fundamentalistischen christlichen wie den schon erwähnten fundamentalistischen atheistischen Strömungen, zwischen dem Schöpfungsglauben und der Evolutionstheorie eine sich ausschließenden Alternative zu sehen und der Evolutionstheorie den Kreationismus, ein wortwörtliches Verständnis des biblischen Schöpfungsberichts, entgegen zu stellen. Die 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.

Es wäre verkehrt, im dialogischen Selbstverständnis der Theologie und der Kirchen einen Ausdruck von Schwäche zu sehen oder gar einen billigen Kompromiss zu vermuten. Im Gegenteil, der Gott der Bibel ist als absolute alles bestimmende Freiheit ein dialogischer Gott, der den Menschen in absoluter Freiheit anredet und zur Gemeinschaft mit sich einlädt. Das eröffnet die Möglichkeit, die Welt als Ort der Freiheit zu denken, Freiheit anzuerkennen, 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, wie es der Laizismus gerne

möchte. Die neue politische Theologie reklamiert zu Recht die öffentliche Relevanz der Gottesrede.²⁶ Sie will keine politisierende Theologie sein und aus der Botschaft von Gott kein politisches Programm ableiten, wohl aber die Politik in den übergreifenden Horizont der Freiheit und d.h. der Freiheits- und Personenrechte, der Gerechtigkeit und Solidarität stellen und sich einer einseitig interessenbedingten und ökonomischen Ausrichtung der Politik widersetzen. In gleicher Weise widersetzt sich die Rede von Gott einem naturalistischen, deterministischen, rein ökonomischen Verständnis des Menschen.²⁷ Indem sie den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes versteht, der sich in seiner Offenbarung als Geheimnis zeigt, wahrt sie auch die Unverfügbarkeit des Menschen und seines Geheimnisses (*Gen 1,27*). Indem umgekehrt der Mensch sich unbedingt allein an Gott bindet, wird er frei gegenüber aller anderen Wirklichkeit. Unter diesem Gesichtspunkt hat J. Habermas in neueren Veröffentlichungen anerkannt, dass die Theologie über ein Sprach- und Deutungspotential verfügt, auf das der öffentliche Diskurs nicht verzichten sollte.²⁸ Die Rede von Gott kann „Salz der Erde“ (*Mt 5,13*), „Licht und Kraft“ (*GS 42*) sein für den Aufbau eines neuen Humanismus und einer Zivilisation des Lebens und der Liebe.²⁹

4. 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, d.h. vom trinitarischen Gott, der Liebe ist, schuldig. Damit stehen wir bei einem weiteren, längere Zeit vernachlässigten Aspekt der Rede von Gott. Nach einer Zeit einer Art von

²⁶ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997.

²⁷ E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996; ders., *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007.

²⁸ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001. Vgl. o. Anm. 6 und 8.

²⁹ W. Kasper, *Die weltverändernde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft*, in: K. Hemmerle (Hg.), *Liebe verwandelt die Welt*, Mainz 1980, 25-52; ders., *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*, Milwaukee (Wisc.) 1988; J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987; ders., *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, Stuttgart 1996.

Dornröschenschlaf ist die Trinitätslehre heute wieder neu aktuell geworden, sowohl was die historische Forschung wie was die systematische Auslegung angeht.³⁰

Selbstredend handelt es sich bei der Trinitätslehre nicht um ein Zahlenproblem und um eine Art höherer Mathematik, die den Versuch unternimmt zu zeigen wie eine und dieselbe Wirklichkeit zugleich eine und drei sein kann. Die Trinität läßt sich nur aus dem Wesen der Liebe verständlich machen.³¹ Denn Liebe will mit dem anderen eins sein ohne mit ihm zu verschmelzen. Liebe saugt ja den anderen auch nicht auf; sie bedeutet ein Einssein, bei dem die eigene Identität wie die Identität des anderen gewahrt wird und zu ihrer letzten Erfüllung findet. Liebe bedeutet Einssein bei Anerkennung des Andersseins des anderen. Sie verbleibt auch nicht in trauter Zweisamkeit; sie überschreitet sich in einem gemeinsamen dritten, in dem sie sich darstellt und voll verwirklicht. In diesem Sinn ist die Trinitätslehre die pünktliche Auslegung des Satzes: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Gott ist kein einsamer Gott; er ist in sich Gemeinschaft (*koinonia, communio*), und nur so kann er uns in seine Gemeinschaft nehmen.

Ich kann dies in diesem Zusammenhang nur andeuten um aufzeigen, dass die Trinitätslehre einen neuen Zugang zu der existentiell schwersten Frage der Gotteslehre, zum Theodizeeproblem ermöglicht.³² 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.

Selbstverständlich kann die Trinitätslehre diese Fragen nicht lösen; aber sie kann Licht in das Dunkel bringen, und sie kann helfen, das Dunkel des Leidens und

³⁰ Historisch möchte ich auf R. Kany, *Augustins Trinitätsdenken*, Tübingen 2007 hinweisen. In der Vergangenheit hat man im Anschluss an Th. de Régnon oft einen grundsätzlichen Unterschied zwischen griechischer und lateinischer Trinitätslehre behauptet, näherhin zwischen den griechischen Vätern, die ihren Ausgangspunkt beim Vater nehmen, und Augustinus und der westlichen Tradition, die beim einen Wesen Gottes ansetzt. R. Kany hat gezeigt, daß sich diese meist pauschal vorgetragene Unterscheidung nicht halten läßt. Auch die westliche Trinitätstheologie hat mit dem NT daran festgehalten, dass wir, wenn wir von Gott reden, den Vater meinen. So beginnt auch das Glaubensbekenntnis nicht mit „Ich glaube an Gott“, sondern mit „Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater“. Es setzt beim Vater als „Ursprung und Quelle“ der Trinität ein. Von diesem Ausgangspunkt her läßt sich die Trinitätslehre neu als konkreter Monotheismus verstehen (J. E. Kuhn).

³¹ Dazu W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 31-33; 469-473.

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

Sterbens zu bestehen. Sie kann zeigen, daß Liebe – was die große Dichtung schon immer wusste – immer auch Verzicht bedeutet, ja dass Liebe und Tod zusammengehören. Das gilt auch von der trinitarischen 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, sich selbst entäußernde Existenzweise ermöglicht es Gott, sich am Kreuz mit dem ihm am meisten fremden, mit dem Sünder, der den Tod verdient hat, zu identifizieren und in das Gegenteil seiner, in die Nacht des Todes einzugehen. Gott kann den Tod auf sich nehmen ohne ihm zu erliegen sondern um 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*.“³³

Damit gibt die Trinitätslehre auf die Frage nach dem unschuldigen Leiden keine direkte Antwort. Wie sollte sie auch?! 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 existentiell 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 hat die Leidensmöglichkeit von Gott ausgeschlossen. Hier hat sich bei einem großen Teil der neueren Theologie ein Wandel vollzogen.³⁴ Selbstverständlich, wenn Gott leidet, dann leidet er nicht auf menschliche sondern auf göttliche Weise. Leiden kann für Gott nicht etwas sein, das ihm von außen zustößt. Das Leiden Gottes kann kein passives Widerfahrnis und nicht Ausdruck eines Mangels sondern 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

³³ Vgl. dazu: H. U. von Balthasar, *Mysal III*, 152 f; W. Kasper, *Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes*, in: *Catholica* 61 (2007) 1-14.

³⁴ Zu nennen sind H. U. von Balthasar, St. P. Breton, E. Przywara, H. Küng, J. Galot, H. Mühlen. u.a. *Kritisch K. Rahner in seinen Schriften zur Theologie*, Bd. 15, 1983, 211f; außerdem: Karl Rahner im Gespräch, hg. von P. Imhof und H. Biallowons, Bd.1, München 1982, 245 f.

angesichts des Elends seiner Kreatur um (*Hos 11,8*). Er ist kein apathischer sondern 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 der zweiten Enzyklika von Papst Benedikt XVI.

5. Die Wahrheit Gottes – 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.³⁵ Mit dieser These, dass Liebe Horizont und Interpretationsschlüssel für alle Wirklichkeit ist, 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 Akzidenz und die schwächste Seinswirklichkeit ist, die Relation. Die Trinitätstheologie führt uns damit zu einer relationalen und personalen Ontologie.³⁶

³⁵ Dass Liebe der Sinn von Sein ist, habe ich in meiner Habilitationsschrift „Das Absolute in der Geschichte“ darzulegen versucht. Im Nachhinein bin ich in dieser Interpretation bestätigt worden durch die Auslegung, die M. Heidegger von Schellings Freiheitsschrift (1809) gegeben hat, Vgl. M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971, 107, 154; 211; 223-225.

³⁶ So auch J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 142-150; K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976; G. Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 1997, 457-460; M. Schulz, Sein und Trinität, St. Ottilien 1997. Ähnliche Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie finden sich in der neueren orthodoxen Theologie (W. Solowjew, N. Berdjajew,

Wie in Gott die Relationen die Subsistenz der trinitarischen Personen begründen, so sind die Relationen in analoger Weise, d.h. 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 selber ist. Relevanz kann sie nur haben, wenn sie ihre unverwechselbare Identität als Theologie, d.h. 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 und der Wahrheit der Wirklichkeit dienen, und in all den Aporien der Gegenwart Perspektiven der Hoffnung eröffnen. Darum nochmals: Es ist Zeit, es ist höchste Zeit von Gott zu reden.

S. Bulgakow, J. D. Zizioulas u.a.) wie in der neueren anglikanischen theologischen Richtung, die man als Radical Orthodoxy bezeichnet (R. Williams, J. Milbank u.a.).