

WALTER KASPER

Gott – der Schöpfer und Vollender

WALTER KASPER · GESAMMELTE SCHRIFTEN

herausgegeben von
George Augustin und Klaus Krämer

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

Band 8
Gott – der Schöpfer und Vollender

WALTER KASPER

Gott – der Schöpfer und Vollender

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-30608-2

Inhalt

Einführung: Gott glauben, denken, danken und bezeugen . . .	15
--	-----------

GOTTESFRAGE

Die Gottesfrage heute	33
I. Zur Aktualität der Gottesfrage	33
II. Das Phänomen des modernen Atheismus	36
III. Das christliche Sprechen von Gott	41
IV. Gesichtspunkte für die heutige Verkündigung	47

Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus	50
I. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes	50
II. Die Notwendigkeit der Frage nach Gott	56
III. Die Verwandlungen der Frage nach Gott	60
IV. Neuansatz für ein Sprechen von Gott	65
V. Geschichtliches Sprechen von Gott	69

Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie	76
---	-----------

Gottesglaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt	95
I. Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes	95
II. Die neue Frage nach Gott	100

Inhalt

III. Die Verwandlung der Frage nach Gott	102
IV. Geschichtliches Sprechen von Gott	107
 Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht	111
I. Die Aporetik gegenwärtiger Theologie angesichts des Atheismus	111
1. Krise des apologetischen Modells theologischer Auseinandersetzung mit dem Atheismus	112
2. Das Modell dialogischer Verhältnisbestimmung und seine Aporien	113
3. Ansatz und Problematik eines dialektischen Modells	116
II. Tradition und Neubegründung der negativen Theologie	120
1. Herkunft und Entwicklung der negativen Theologie von der Antike bis zu Thomas von Aquin	120
2. Neuzeitliche Ansätze negativer Theologie und ihre Aporien	123
III. Die Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung	126
1. Der paradoxe Charakter der göttlichen Offenbarung im Alten und Neuen Testament	126
2. Dreifache Bestimmung der Verborgenheit Gottes	128
IV. Atheismus und Gottesglaube im Streit um den Menschen	131
 Wenn Gott nicht wäre. Die Gottesfrage darf nicht zur Ruhe kommen	134
I. Ein Gott, der zu etwas gut ist?	135
II. Die Wiederkehr der Religion	136
III. Illusionslose Bilanz	138
IV. Muss sich Gott rechtfertigen?	139
 Ökumenisch von Gott sprechen?	141
I. Ökumenischer Grundkonsens?	142
II. Konfessionelle Grunddifferenz?	145
III. Ein Vorschlag im Anschluss an Thomas von Aquin	149
IV. Ökumenisches Verständnis der Reformation?	153

Es ist Zeit, von Gott zu reden	156
I. Gott wieder aktuell	156
II. Der Gott Jesu Christi	162
III. Befreiende Botschaft von Gott	166
IV. Der dreieinige Gott – ein sympathischer Gott	170
V. Die Wahrheit Gottes – Liebe als Sinn des Seins	173
 Von Gott reden. Theologie als Dienst am Glauben	175
I. Theologie aus lebendiger Überlieferung – Narrative Theologie	176
II. Denkende Theologie	179
III. Kirchliche Theologie	182
IV. Weisheitliche, auf das Wesentliche bedachte Theologie	184
V. Theologische Theologie und die mystische Dimension der Theologie	186

GOTTESERFAHRUNG

Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung	193
I. Diskussion über Bischof Robinsons »Honest to God«	195
II. Aspekte des gegenwärtigen Atheismus	199
III. Glaube an die Selbstentäußerung Gottes	207
IV. Die Rede vom persönlichen Gott	211
 Gott in der Geschichte	215
 Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute	227
I. Das Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Theologie	227
II. Begriff und Formen der Erfahrung	232
III. Wandel und gegenwärtige Form der Gotteserfahrung	241
IV. Geschichtliche Erfahrung Gottes	247

Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott	252
I. Die Begegnung von Antike und Christentum und das Grundproblem theologischer Rede von Gott	253
II. Die Lösung des Thomas von Aquin und die Herausbildung der neuzeitlichen Problemstellung	258
III. Die bleibende Bedeutung des Gottesnamens in der Gegenwart	265
 Der persönliche Gott. Antwort auf das Geheimnis des Menschen	 269
I. Was ist der Mensch?	269
II. Existiert Gott?	271
III. Wer ist Gott?	273
IV. Ist Gott Person?	276
V. Wo begegnen wir Gott?	278
VI. Wie ist Gott?	280
VII. Was heißt an Gott glauben?	281
 In der Liebe Gott erfahren	 283
I. Menschliche Erfahrung der Liebe	283
1. Schwierigkeiten mit der Liebe	283
2. Liebe, was ist das?	284
3. Das Glück der Liebe	285
4. Vom Leiden der Liebe	286
5. Gott und die Liebe	288
II. Christliche Erfahrung der Liebe	290
1. Begegnung mit Jesus Christus	290
2. Begegnung mit Gott	291
3. Begegnung mit dem Nächsten	292

Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis	295
I. Die natürliche Offenbarung des Geheimnisses Gottes . . .	295
II. Die heilsgeschichtliche Offenbarung des Geheimnisses Gottes	298
III. Der personale Charakter des Geheimnisses Gottes	302
 Barmherzigkeit ist der Name unseres Gottes	 309
I. Das Zeugnis der Bibel	310
II. Systematische Reflexion	313
III. Spirituelle Konsequenzen – eine Spiritualität der »offenen Augen«	317

GOTT DER SCHÖPFER

Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion	323
I. Aktualität der Schöpfungslehre	323
II. Neuorientierungen in der Schöpfungslehre	325
III. Ansätze zu einer neuen Synthese	328
IV. Postulat einer erneuerten theologischen Anthropologie . .	331
V. Das Problem des Bösen	337
 Geheimnis Mensch	 340
I. Krise des Menschen	340
II. Was ist der Mensch?	342
III. Größe und Elend des Menschen	347
IV. Ecce homo!	349

Das theologische Wesen des Menschen	352
I. Formale Grundlegung der theologischen Anthropologie .	353
1. Geschichtlicher Rückblick	353
2. Die gegenwärtige Aufgabe	358

Inhalt

II. Materiale Durchführung der theologischen Anthropologie	361
1. Die ursprüngliche Berufung des Menschen	361
2. Die geschichtliche Entfremdung des Menschen	365
3. Die eschatologische Befreiung des Menschen	368
III. Was ist der Mensch?	371
 Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie	 374
I. Die Herausforderung durch die Frauenemanzipation	374
II. Gleiche personale Würde von Mann und Frau	376
III. Die Verschiedenheit von Frauen und Männern	381
IV. Partnerschaftliche Verwiesenheit von Frauen und Männern	385
 Die Treue der Frau zu ihrer Berufung	 389
I. Ein anthropologisches Problem	389
II. Biblische Grundlegung	391
III. Geschichtliche Entfaltung	397
IV. Grundsätzliche Perspektiven	398
V. Perspektiven für die kirchliche Praxis	403
 Gibt es das christliche Menschenbild?	 407
I. Die Frage nach dem Menschen heute	407
II. Ecce homo – das christliche Bild vom Menschen	410
 GOTT UND DAS GEHEIMNIS DES BÖSEN	
 Die Lehre der Kirche vom Bösen	 423
I. Theologische Einordnung	423
II. Biblische Begründung	427
III. Entfaltung in der Tradition	431

IV. Neuzeitliche Problemstellung	436
V. Zum Thema Besessenheit und Exorzismus	439
Das theologische Problem des Bösen	445
I. Die Verlegenheit angesichts des Problems des Bösen	445
II. Philosophische Dimensionen der Frage nach dem Bösen . .	449
III. Die theologische Perspektive der Frage nach dem Bösen .	455
IV. Die bleibende Aktualität der biblischen Zeugnisse	460
V. Wesen und Unwesen des Bösen	466
VI. Der praktische Umgang mit dem Bösen	471
Theologische Gedanken zum Problem des Bösen	477
I. Das Böse als theologisches Problem	477
1. Das Problem der Theodizee	477
2. Kritik der traditionellen Theodizee-Versuche	479
3. Bleibende Aktualität des Theodizeeproblems	482
II. Dimensionen der Frage nach dem Bösen	483
1. Die Dimension der Erfahrung	483
2. Die Dimension der Freiheit	484
3. Die metaphysische und theologische Dimension	487
III. Das Böse in der Perspektive des christlichen Glaubens . .	489
1. Der Gesamthorizont der christlichen Antwort	489
2. Das Böse im Horizont des Schöpfungsglaubens	491
3. Das Böse im Horizont des Erlösungsglaubens	493
IV. Wesen und Unwesen des Bösen	496
1. Die traditionelle Wesensbestimmung des Bösen als Mangel an Gutem	496
2. Das Böse als das Nichtige	497

GOTT UNSERE ZUKUNFT

Politische Utopie und christliche Hoffnung	503
I. Über die Utopie	504
II. Die christliche Hoffnung	509
III. Vom Gott der Hoffnung und des Friedens	512
 Gott und die Zukunft	 518
I. Die Zukunftsdimension des christlichen Glaubens	521
II. Die Gegenwart der Zukunft	527
III. Das Verhältnis von absoluter und geschichtlicher Zukunft	533
 Die Zukunft der Frömmigkeit	 540
I. Frömmigkeit als menschliche Grundhaltung	540
II. Frömmigkeit aus dem christlichen Glauben	543
III. Frömmigkeit als Gabe des Heiligen Geistes	547
 Zukunft aus dem Glauben	 551
I. Herausforderungen der Zukunft	551
II. Die christliche Botschaft von der Zukunft	555
III. Die Gegenwart der Zukunft	563
IV. Die Praxis der Hoffnung	567
V. Dimensionen christlicher Hoffnung	571
 Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft	 577
I. Die Kirche vor den Herausforderungen der Zeit	577
II. Die christliche Zukunftshoffnung	580
III. Die Kirche der Zukunft	583

Zum theologischen Verständnis der Zukunft. Die christliche Hoffnung – Hoffnung für die Welt	588
I. Herausforderung der Zukunft?	588
II. Die christliche Botschaft von der Zukunft	592
III. Die Praxis der Hoffnung	597
 Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit	 603
I. Glaube der Kirche – heute verstehbar?	603
II. Panorama einiger gegenwärtiger Deutungen	604
III. Christologische Konzentration	609
IV. Zeitliche und kosmische Dimension	612
V. Theologische Reductio in mysterium	615
VI. Praktische Konkretisierung	618
 Das Kapitel »Eschatologie« im Erwachsenenkatechismus. Probleme und Lösungsansätze	 620
I. Der Zugang zu den eschatologischen Aussagen	620
II. Die Hermeneutik der eschatologischen Aussagen	624
III. Individuelle und universale Eschatologie	627
 Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen? (Ps 42, 3). Eschatologie als endgültige Gottesbegegnung	 632
I. Der Tod als Geheimnis des Lebens	633
II. Antworten der Religions- und Philosophiegeschichte	636
III. Die Botschaft der Bibel	639
IV. Eschatologische Konzentration	642
V. Eschatologische Explikation	644
VI. Der offene Himmel heute	647
VII. Die christliche Weltformel	648

Inhalt

»Bis du kommst in Herrlichkeit«. Liturgie als Sitz im Leben der Eschatologie	650
I. Eucharistie als Feier des kommenden Reiches Gottes . . .	651
II. Als Getaufte gemeinsam auf dem Weg zum neuen Leben.	654
III. Die Liturgie des himmlischen Jerusalem	657
IV. In der Gemeinschaft der Heiligen	660
V. Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde . . .	662
VI. Fest und Feier neu lernen	665
 Bibliographische Nachweise	 667
 Namenregister	 673
Sachregister	681

Einführung

Gott glauben, denken, danken und bezeugen

Theologie heißt wörtlich übersetzt Rede (logos) von Gott (theós). Gott ist das eine und einende Thema der Theologie. Sie redet von Gott und von allem anderen unter dem Gesichtspunkt Gottes.¹ Die Theologie ist entweder Rede von Gott, oder sie treibt Allotria und ist dann nicht mehr Theologie. Von Gott zu reden ist ein hoher, manche werden sagen: ein menschenunmöglicher Anspruch. Denn wie kann man von Gott reden, gar wissenschaftlich von ihm reden? Einer der großen Theologen der jüngeren Theologiegeschichte, Karl Rahner, hat kurz vor seinem Tod gesagt, Theologe zu sein heiße, ein Leben lang die Unbegreiflichkeit Gottes auszuhalten.

Die Unbegreiflichkeit Gottes ist nicht erst die Erfahrung vieler heutiger Menschen. Die Aussage, dass Gott ein verborgener Gott und unbegreiflich ist, findet sich schon in der Heiligen Schrift (*Jes 45, 15*; *Röm 12, 33–35*; *1 Kor 2, 16*; *1 Tim 6, 16*); sie ist dann auch in das kirchliche Dogma eingegangen. Theologen dürfen also nicht den Eindruck erwecken, als seien sie Geheimräte Gottes, die über Gott bestens Bescheid wissen. Doch wie sollen und wie können sie dann verantwortlich über Gott reden, ohne das unergründliche Geheimnis Gottes zu zerreden? Wie ist Theologie überhaupt möglich?

Diese Fragen bewegen mich seit dem Anfang meiner theologischen Arbeit. In der Habilitationsschrift *Das Absolute in der Geschichte*² (1965) wollte ich diesen Fragen ausgehend von einem der großen neuzeitlichen Denker, der späten Philosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, nachgehen. Sie ist deshalb interessant, weil sie nochmals

¹ Thomas v. Aquin, S.th. I q. 1 a. 3.

² W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, Neudruck: WKGS 2, Freiburg i.Br. 2010.

das idealistische neuzeitliche Denken, das bei Hegel seinen Höhepunkt erreicht hatte, zusammenfasst und nochmals den platonisch-neuplatonischen Weg des Aufstiegs zur Erkenntnis Gottes geht, um am Ende dessen Scheitern zu erfahren. Mit seinem eigenen Versuch einer absteigenden positiven Philosophie ist letztlich auch Schelling selbst gescheitert oder zumindest zweideutig geblieben. Die Spätphilosophie Schellings repräsentiert also Größe wie Krise des neuzeitlichen Denkens. Damit hat sie den Weg des 19. und 20. Jahrhunderts zum Existentialismus Søren Kierkegaards wie zum Nihilismus Friedrich Nietzsches vorbereitet.

*Der Gott Jesu Christi*³ (1982) suchte in Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus aufzuzeigen, dass der Theismus in der Tat scheitert, dass aber ausgerechnet die oft vernachlässigte und verkannte Trinitätslehre die Antwort auf die Krise des Theismus sein kann. Die Trinitätslehre ist im Grunde die Ausbuchstabierung der biblischen Botschaft von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der zusammenfassenden Aussage »Gott ist Liebe« (1 Joh 4, 8.16). Wenn Gott Liebe ist, dann ist Liebe der Sinn des Seins und auch des Menschen. Die Trinitätslehre ist damit weit entfernt davon, eine weltfremde abstrakte Spekulation zu sein. Das letzte Buch *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*⁴ (2012) suchte diese Erkenntnis angesichts der schrecklichen Katastrophenerfahrungen des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts nochmals weiterzuführen und zu vertiefen. Denn die Liebe Gottes erweist sich konkret in seiner Barmherzigkeit, in seinem Erbarmen und erlösenden Mitleiden mit dem Elend des Menschen. Das biblisch zentrale Thema der Barmherzigkeit ist die christliche Antwort auf die bedrängenden »Zeichen der Zeit«.

Der vorliegende Band fasst die vielen kleineren Veröffentlichungen, welche diesen Weg des Nachdenkens über Gott begleitet haben, zusammen. Diese Einführung will diesen Weg nachzeichnen, ihn – soweit dies in einem kurzen einführenden Beitrag möglich ist – in das Ganze der Theologiegeschichte einordnen und ihn dann nochmals etwas weiterführen.

³ Ders., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, Neudruck: WKGS 4, Freiburg i.Br. 2008.

⁴ Ders., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i.Br. 2012.

Die Lehre von Gott war bei den großen geschichtlichen Gestalten der Theologie nie nur eine abstrakte Doktrin. Auf der Grundlage der Offenbarung Gottes kann sie nur jeweils kontextbezogen auf die Probleme der Zeit geschehen. Das war schon in der Antike so. Sie kannte im Anschluss an Marcus Terentius Varro drei Formen der Theologie: die mythische oder poetische Theologie, die physische oder natürliche beziehungsweise philosophische Theologie und die politische Theologie, die als politischer Mythos den Staatskult legitimieren sollte.⁵ In allen diesen drei Formen war Gott beziehungsweise das Göttliche nicht grundsätzlich vom Bereich des Weltlichen unterschieden, es war vielmehr sozusagen der Tiefengrund und die Garantie der sakral verstandenen kosmischen und politischen Ordnung.

Erst die monotheistische Revolution der prophetischen jüdisch-christlichen Botschaft hat Gott als den Heiligen grundsätzlich von allem Weltlichen unterschieden und als über alles Weltliche erhaben in seiner dem Menschen verborgenen, schlechterdings transzendenten Wirklichkeit erfahren und bezeugt (*Jes 6, 1–5; 57, 15f.*). Das musste der Antike als ein alle weltliche Ordnung auflösender Atheismus (*asebeia*) erscheinen. Der Gläubige sah sich nun nicht mehr im Kreislauf des immer Gleichen geborgen und diesem Kreislauf zugleich sklavisches unterworfen, sondern in die Geschichte hineingestellt, in der Gott durch Wort und Tat frei und souverän spricht und handelt, Menschen als seine Freunde anspricht und sie in die Verantwortung ruft. Die Rede von Gott ist letztlich nur möglich als Antwort auf die Selbstoffenbarung des dem Menschen unergründlichen Geheimnisses Gottes, die zusammenfassend in der Menschwerdung, im Leben, im Tod und in der Auferweckung Jesu Christi geschieht. Jesus Christus ist das offenbare Mysterium Gottes: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (*Joh 14, 9*).

Auf dieser Grundlage konnte das Christentum den antiken Begriff der Theologie nur zögerlich rezipieren. An seiner Stelle waren für das Sprechen von Gott bis ins Hochmittelalter Begriffe im Gebrauch, welche den Zusammenhang der Rede von Gott mit der in der Heiligen Schrift bezeugten souverän freien geschichtlichen Offenbarung Gottes signalisieren (*sacra doctrina, doctrina fidei, sacra pagina*). Die heilsgeschichtliche Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Kon-

⁵ Aug. civ. VI, 5 f.12.

zil suchte diese biblisch fundierte patristische und hochmittelalterliche Rede von Gott wieder zu erneuern, wie es zuvor schon die katholische Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts getan hatte, die mein eigenes theologisches Denken prägte.

Da die Offenbarung geschichtlich, das heißt im jeweiligen Hier und Heute ergeht, kann sie nur wieder kontextuell vergegenwärtigt werden. Wer eine Theologie für alle Zeiten schreiben will, wird eine Theologie schreiben, die für keine Zeit Bedeutung hat. Darum ist der Zeitindex für offenbarungsbezogene christliche Gottesrede wesentlich. Schon die griechische Übersetzung der Bibel, die *Septuaginta*, musste die Selbstoffenbarung Gottes vor Mose am brennenden Dornbusch hellenistisch kontextualisieren. Sie hat die biblisch bezeugte Selbstaussage Gottes: »Ich bin, der da ist« (*Ex 3, 14*) mit Hilfe des hellenistischen Begriffs übersetzt: »Ich bin, der ist«, das heißt: »Ich bin der Seiende«.

Diese Übersetzung des biblischen Zeugnisses in hellenistisch-philosophische Sprache wurde grundlegend für die gesamte Tradition der christlichen Gottesrede, wie wir sie in Hochform etwa bei Thomas von Aquin finden. Sie war indes keine simple Hellenisierung des biblischen Gottesglaubens, sondern vielmehr Ausdruck der geschichtsmächtigen Durchdringung und der christlichen Transformation des hellenistischen Denkens. Sie wollte Rechenschaft (*apologia*) geben von der christlichen Hoffnung (*1 Petr 3, 15*) und zeigen, dass der Glaube an den Gott der Offenbarung kein blinder Mirakel- oder Autoritätsglaube, sondern logoshafter Gottesdienst (*logike latreia*, *rationabile obsequium*) (*Röm 12, 1*) ist, der denkerisch verantwortet werden kann und verantwortet werden muss. Im Anschluss an Augustinus hat Anselm von Canterbury das Programm der Theologie als Glaube, der nach dem Verstehen des Geglaubten fragt (*fides quaerens intellectum*), formuliert.

So gehören gerade für eine *heilsgeschichtliche* Theologie, wie sie mir in der Tübinger Tradition vorschwebte, das Gott glauben und das Gott denken unlösbar zusammen. Die großen Tübinger Theologen (Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Johannes Evangelist Kuhn, Franz Anton Staudenmaier) haben sich gründlich mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling auseinandergesetzt. Auf der Grundlage eines erneuerten patristischen Denkens hat in der neueren Theologie unter anderen Joseph Ratzinger/Bene-

dikt XVI. nachdrücklich und beharrlich auf die Nichtwidersprüchlichkeit und die Zusammengehörigkeit von Glauben und Denken hingewiesen.

Zum Problem wurde die bisherige Gestalt der Theologie in dem Augenblick, in dem im 19. und 20. Jahrhundert der Theismus und die Theo-Ontologie, das heißt die Zuordnung vom Gott der Offenbarung und der natürlichen Seinsordnung zusammenbrachen. Die Krise wurde in der Katastrophe des ersten Weltkriegs, mit dem das alte Europa sozusagen Selbstmord beging, offenkundig. Es gab nun keine allgemein rezipierte natürliche Theologie mehr, auf die man zurückgreifen konnte und an der noch die großen Vertreter der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts festgehalten hatten. Die Situation für ein theologisches Sprechen von Gott hatte sich damit von Grund auf geändert.

Anders formuliert: Die modernen Menschen, die leben »etsi Deus non daretur« (als ob Gott nicht wäre) und die dennoch den Eindruck haben, dass ihnen dabei nichts fehlt, sind keine neuen Heiden. Denn die alten Heiden waren in ihrer Weise durch und durch religiös. Die Ehrfurcht vor dem Heiligen (eusebeia, pietas, religio) in der kosmischen wie politischen Ordnung war für sie im privaten wie im öffentlichen Leben grundlegend. Heute dagegen scheint vielen Zeitgenossen die religiöse »Antenne« und damit schon das bloße Interesse an der Frage nach Gott und nach der Botschaft Gottes abhanden gekommen zu sein. Dietrich Bonhoeffer und ähnlich Alfred Delp haben in ihren Schriften aus der Gestapo-Haft diese neue Situation eindrücklich beschrieben und eine religionslose Zeit vorausgesagt.

Indirekt hat das Christentum mit seiner Radikalisierung der Transzendenz Gottes dazu beigetragen, Gott und Welt zu unterscheiden und die Welt weltlich zu verstehen und weltlich in der Welt zu leben. Die evangelische Theologie in der Gestalt der dialektischen Theologie von Karl Barth und die katholische Theologie, wie sie etwa von Karl Rahner repräsentiert wird, haben aus dieser Situation unterschiedliche Konsequenzen gezogen. Karl Barth hat die natürliche Theologie als Sündenfall der Theologie und als menschlichen Hochmut verworfen, weil sie nach ihm sich eigenmächtig Gottes zu bemächtigen versucht. Er wollte seine Theologie ganz vom Wort Gottes her begründen. Karl Rahner dagegen hat den Menschen als *Hörer des Wortes* und

das Menschsein als offene Frage nach Gott verstanden. Die dem Menschen eigene Hörfähigkeit für das an ihn ergehende Wort Gottes ist nach ihm die transzendente Bedingung der Möglichkeit des Glaubens, das heißt die Voraussetzung, welche der Glaube selbst voraussetzt und auf die er eine existentielle Antwort gibt. Eine ähnliche transzendente Theologie entwickelte im englischsprachigen Raum Bernard Lonergan.

Diese existentielle oder auch personalistische Theologie wurde im 20. Jahrhundert in unterschiedlicher Weise weitgehend zum Mainstream der katholischen Theologie. Sie konnte zeigen: Wenn die weltliche Existenz des Menschen von ihrer Begründung in der Transzendenz Gottes losgelöst wird, sieht sich der Mensch einsam und nackt den Rätseln, den Problemen, Katastrophen, Abgründen und der Unberechenbarkeit, also dem ganzen Geheimnis seiner Existenz ausgesetzt. Es überkommt ihn, wie es schon der späte Schelling und ihm folgend Kierkegaard aufgezeigt haben, eine Urangst. Martin Heidegger hat sie als Urexistential des Menschen analysiert. Sie kann sich konkret an immer wieder anderen als Bedrohung empfundenen Phänomenen (Atomangst, Umweltkrise, Flüchtlingskrise u.a.) festmachen. Letztlich ist sie Todesangst, die Erfahrung, dass wir unser Leben nicht in der Hand haben und undurchschaubaren fremden Mächten ausgeliefert sind. Mitten im Leben sind wir vom Tod und von bedrohlichen Mächten des Todes umfassen.

Der Atheismus, wenn er denkerisch ernsthaft ist, ist letztlich ein Agnostizismus, eine radikal negative Theologie, welche vom Geheimnis unseres Daseins nur in Negationen sprechen kann. Er weiß nicht nur nicht, was dieses Geheimnis, das wir Gott nennen, ist; er muss auch die Frage ob Gott ist oder ob nicht eher ein letztlich sinnloses Nichts ist, offen lassen. Er muss sich dann freilich auch der Urfrage des Denkens stellen: Warum ist überhaupt etwas und nicht lieber Nichts? Diese Urfrage allen philosophischen Nachdenkens haben vor Martin Heidegger schon Gottfried Wilhelm Leibniz und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling gestellt.

Die Offenbarung ist nicht gleichsam der passende Deckel auf den dampfenden Kochtopf menschlicher Existenzfragen. Die Botschaft von Gott kann und will die Frage nach dem Geheimnis des Daseins nicht einfach beantworten und das Rätsel des Menschseins nicht einfach auflösen. Sie ist vielmehr Offenbarung des Geheimnisses Gottes.

In ihr offenbart sich Gott als Geheimnis einer absoluten Freiheit, die nicht Angst machende Willkürfreiheit, sondern Freiheit in der Liebe ist. »Gott ist Liebe«, die sich frei und das heißt gnädig mitteilt, welche die Welt und den Menschen in ihrer Herrlichkeit teilhaben lässt, sich des Menschen annimmt, ihn trägt und hält und ihm seine Freundschaft schenkt.

In diesem Sinn ist die Offenbarung eine unableitbare befreiende und beglückende Näherbestimmung (Determination) des Geheimnisses, in das wir als Menschen unabweisbar hineingestellt sind (Kuhn). Die Antwort des Glaubens ist eine zwar nicht als notwendig ableitbare, wohl aber als eine etwa im Sinn der Wette von Blaise Pascal sinnvolle Antwort, ja nach dem eigenen Selbstverständnis des Glaubens die letztlich einzig sinnvolle und überzeugende Antwort auf die Grundfrage des Menschen.

Damit wurde Martin Luthers aus der Todesangst heraus gestellte Frage nach dem gnädigen Gott und nach der Rechtfertigung des Sünders im modernen Kontext ganz neu existentiell aktuell. Sie konnte nunmehr einem grundlegenden ökumenischen Konsens zugeführt werden. Die Rechtfertigungsbotschaft besagt: Gottes Wort ist nicht Verurteilung zum Tod, sondern Freispruch zum Leben. Es ist das Geschenk der christlichen Freiheit, zu der Christus uns frei gemacht hat (*Gal 5, 1*). Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er lebt (*Ez 33, 11*; vgl. *Lk 15, 7.10.32*). Das Evangelium ist Evangelium der Freude, das heißt des neuen und auf Hoffnung hin endgültig erfüllten Lebens.

Aufgrund der fürchterlichen Katastrophen-, Unrechts- und Leidenserfahrungen des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts begegnen die transzendental und existential argumentierende Theologie wie die christliche Theologie allgemein inzwischen schwerwiegende Anfragen. Die grundlegende monotheistische Unterscheidung von Gott und Welt und der monotheistische Anspruch stehen unter Verdacht und sind zum Streitfall geworden. Der Vorwurf lautet: Der monotheistische Exklusivismus ist der Grund für Abgrenzung von anderen Religionen und anderen weltanschaulichen Positionen und birgt damit ein erhebliches Gewaltpotential (Jan Assmann). Andere sprechen von einer Tugenddiktatur der jüdisch-christlichen Tradition (Peter Sloterdijk). Deshalb stimmt Odo Marquard das *Lob des Polytheismus* an, der

eine Vielfalt von Erzählungen, Symbolen, Gottesvorstellungen, religiösen Riten kennt und damit Raum gibt für eine pluralistische tolerante Weltfrömmigkeit. Darum gilt es, den Glauben an den einen und einzigen Gott, wenn schon nicht zu leugnen und zu bekämpfen, so doch kritisch einzuhegen und einzugrenzen (Ulrich Beck). Da die monotheistische Unterscheidung von Gott und Welt nicht erst eine mosaische, sondern eine bereits abrahamitische Unterscheidung ist, betrifft der Verdacht alle in unterschiedlicher Weise abrahamitischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, gemeinsam.

Man wird freilich fragen, ob denn die polytheistischen Religionen wirklich so friedlich waren und sind, wie es die Einwände gegen den Monotheismus voraussetzen, oder ob nicht gerade die Mythen voll sind von Götterkämpfen, in die auch die Menschenwelt verstrickt ist. Dass vollends der moderne Atheismus friedliebender sei als der Monotheismus (Richard Dawkins) wird jeder, welcher die atheistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts kennt oder gar am eigenen Leib erfahren hat, als kaum mehr entschuldbare Naivität bezeichnen. Das Phänomen der Gewalt ist seit Kain und Abel ein gesamt-menschheitsgeschichtliches Phänomen und kann nicht einfach am Monotheismus festgemacht werden. Im Übrigen ist Unterscheidung nicht nur ein theologisches Problem, sondern seit Parmenides und dem Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten zwischen Sein und Nichtsein (Kontradiktionsprinzip) das fundamentale Prinzip des Denkens und des Seins überhaupt.

Trotzdem kann die Theologie die Einwände gegen den Monotheismus nicht leichthin von der Hand weisen. Denn es ist unabweisbar, dass es im Alten Testament, in der Geschichte des Christentums (Kreuzzüge, Ketzerverfolgungen u. a.) und nicht zuletzt im Islam bis auf unsere Tage eine Gewaltgeschichte gibt. Dazu kommen die fürchterlichen Gewalt- und Leidenserfahrungen in der Geschichte des 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts. Sie haben die alte Theodizee-Frage neu aufgeworfen: Wie kann ein allmächtiger und allgütiger Gott solche Gewalt zulassen? Entweder ist er allgütig, aber nicht allmächtig, dann ist er ohnmächtig und nicht Gott, oder er ist allmächtig, aber nicht allgütig, dann ist er ein unerträglicher Tyrann, für den es nur die eine Entschuldigung geben kann, dass er nicht existiert.

Im Blick auf diese Gewaltgeschichte muss die Theologie ihre Rede von Gott einer erneuten tieferen Reflexion unterziehen. Die offizielle