

Phänomenologie als Herausforderung der Theologie

Versuch einer Antwort vom Neuen Testament aus

von Thomas Söding

1. Die Frage

Klaus Held begründet phänomenologisch die Notwendigkeit eines nachmetaphysischen Gottesverständnisses, weil alle Menschen die Erfahrung „eines unüberwindlichen Mangels an Vermöglichkeit“ machen und in ihrem Handeln ein „Urvertrauen“ in die Möglichkeit von „Einstimmigkeit“ brauchen, die sie aber, wie sie wissen, nicht selbst herstellen können. Das so zu begründende Gottesverständnis ist dadurch geprägt, dass es „das Göttliche“ als Ziel jeder denkbaren Gottessuche von Menschen betrachtet. Dieses Göttliche müsse sich durch Einheit auszeichnen, weil es sonst das „Urvertrauen in die Erreichbarkeit von Einstimmigkeit“ nicht begründen könne. Deshalb erweise sich der Monotheismus als überlegen gegenüber dem Polytheismus. Das Göttliche sei notwendig Gegenstand des Glaubens, weil Gott jedes „gegenständliche Wissen“ transzendiert. Jenem Göttlichen komme es zu, kultisch verehrt zu werden, weil es sich gerade im Ritus als Gabe erfahrbar mache. Deshalb sei eine „von ‚Anschauung‘ erfüllte religiöse Praxis“ das Telos der Religionsentwicklung. Dieses Gottesverständnis erweise sich als Alternative zu jener „Idealisierung“, deren beste Möglichkeit durch Anselms „*aliquid quo nihil maius cogitari potest*“ (prosl. 2,3) definiert sei, die aber in der Form theologischer Metaphysik, wenn sie „den einen Gott als vollkommenstes Wesen“ beschreibe, fehlerhaft sei, weil sie Gott mit „einander real widerstreitenden Bestimmungen“ charakterisiere. Die Attribute der Allgüte, Allwissenheit und Allmacht werden auf diese Weise in Frage gestellt, der Theodizeefrage wird die Spitze abgebrochen. Die der theologischen Tradition entsprechende Vorstellung, dass Liebe und Gerechtigkeit in Gott zusammenfallen, wird insofern als „leerer Begriff“ kritisiert, als er „durch die Anschauung, die wir von Gott in einer konkreten Praxis der Verehrung haben können, nicht gedeckt wird“, wiewohl nicht prinzipiell auszuschließen sei, dass

jene Prädikate „bei einem endlichen Gott auf geschichtliche Weise miteinander in Einklang kommen: Der gerechte Gott des Alten Bundes erweist sich im Neuen Bund heilsgeschichtlich als der zuhöchst liebende Gott“ (E-Mail vom 12.12.2005).

Das Argument ist – aus theologischer Sicht – stimmig und schwerwiegend. Die Erfahrung der Ohnmacht muss angesichts des unermesslichen Leids und der Grenzen des Wissens, der Existenz des Bösen, der Gleichgültigkeit und Banalität zutiefst beunruhigen. Ohne den Vorgriff auf einen letzten Sinn, der allumfassend ist und mithin einhellig anerkannt sein muss, aber deshalb von Menschen niemals garantiert werden kann, ist vernünftiges Handeln unmöglich. Dass Urvertrauen, wie gebrochen immer es sich vermittele, überlebensnotwendig (und intelligenzsteigernd) ist, zeigt heute die Neurobiologie in einer nie gekannten Klarheit, während die Physik in früher nie gekannten Dimensionen die Kürze des menschlichen Lebens und, bei allen exorbitanten Möglichkeiten der Technik, die Begrenztheit menschlichen Handelns aufweist.

Das Argument ist aber nicht nur stimmig und gewichtig, sondern auch theologisch interessant. Mit dem Plädoyer für den Monotheismus erneuert es die alte Koalition zwischen Theologie und Philosophie, die in der Antike zum Siegeszug des Christentums beigetragen hat. Mit dem Plädoyer für gelebte Religiosität entgeht die phänomenologische Begründung der theologischen Kritik, zum „Gott der Philosophen“ (Blaise Pascal) könne man nicht beten. Das Argument zeigt die philosophische Denknöwendigkeit von Glauben. Indem es die „Idealisierung“ kritisiert, schützt es die Theologie vor dem Projektionsverdacht. Es schärft den Blick für die Vielfalt der Religionen, ohne die Einheit des Göttlichen aufzugeben.

Gleichwohl impliziert die Begründung eine Kritik biblisch fundierter Theologie. Ob der theologischen Metaphysik Gerechtigkeit widerfährt, wenn ihr Denkweg als „Idealisierungsprozess“ beschrieben wird, mag offenbleiben. Aber der Vorwurf, leere Begriffe zu bilden, tangiert zentrale Aussagen der Bibel, in denen sich die Gotteserfahrung widerspiegelt, um deretwillen überhaupt Theologie getrieben wird. Besonders muss sich die christliche Theologie herausgefordert wissen, die sich im Lichte Jesu Christi die Gotteserfahrung Israels neu vergegenwärtigt und vom Glauben geprägt ist, dass sich der lebendige und wahre Gott in Jesus Christus eschatologisch definitiv zum Heil der Welt offenbart hat (Von der christlichen Theologie allein ist im folgenden die Rede – wobei die Frage offenbleiben muss, in welchem Maße sich auch jüdische und islamische Theologie durch die Phänomenologie der Gottesfrage herausgefordert wissen sollten). Ohne Gottes – im

biblischen, neutestamentlich geschärften Sinn verstandene – Allmacht, Allgüte und Allwissenheit, ohne die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als Liebe und der Liebe als Gerechtigkeit könnte das Evangelium nicht verstanden werden, dessen Verkündigung der Theologie zu denken gibt.

Eben deshalb wird die Theodizeefrage in der Bibel nicht aufgelöst, sondern – mit Hiob und Paulus (Röm 9,20s.) – um des unschuldigen Leidens, des unausweichlichen Sterbens, des beschränkten Wissens und des verstockten Unglaubens der Menschen willen als zentrale Frage des Glaubens gestellt und um der größeren Ehre Gottes willen als zentrale Frage der Hoffnung offengelassen, die allein Gott selbst beantworten kann und wird. Die phänomenologische Begründung des Gottesverständnisses stellt mithin in Frage, dass zentrale Gottessaussagen des Christentums, die in der Bibel beider Testamente wurzeln, denkbar sind. Deshalb hat die Theologie die doppelte Rückfrage, ob sie – erstens – die Begründung als stichhaltig erkennen kann und – zweitens – die mit ihr einhergehende Infragestellung zentraler Theologoumena zugestehen muss.

2. Der Horizont einer Antwort

Theologie und Philosophie sind innerlich verbunden, weil sie die Frage nach dem Wissen, Sollen und Hoffen, kurz: dem Leben der Menschen als Wahrheitsfrage stellen. Sie sind unterschieden, weil die – christliche – Theologie diese Frage *sub specie Dei* stellt, wie er sich durch Jesus Christus eschatologisch als er selbst offenbart, während die Philosophie, auch wenn sie sich als philosophische Theologie ausarbeitet, offenhält, ob das Evangelium wahr ist.¹ Die phänomenologische *Epoché* ist dafür das beste Beispiel. Die Theologie weist der Philosophie nicht die Rolle zu, an der Gottesfrage letztlich desinteressiert oder in der Gottesfrage letztlich inkompetent zu sein, aber gerade jener Voraussetzung sich zu enthalten, ohne die es die christliche Theologie gar nicht gäbe. Die Theologie ihrerseits, die auf die Offenbarung setzt, muss keineswegs die Vernunft als Quelle der Gotteserkenntnis verschütten, sondern vielmehr die Frage beantworten, zu welcher Gotteserkenntnis sie die Vernunft in der Lage sieht und zu welcher die Christusoffenbarung führt.

¹ Orientierungen verschafft das magistrale Werk von Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie I-III*, Freiburg – München 2004.

a) *Das theologische Interesse an der Philosophie*

Wegen der essentiellen Verbindungen und Differenzen hat die Theologie ein lebhaftes Interesse an Philosophie. Der Glaube, den die Theologie voraussetzt, analysiert, kritisiert, interpretiert, ist transrational, aber nicht irrational. Er ist einer rationalen Analyse und argumentativen Verantwortung zugänglich. Denn durch das Evangelium wird der Mensch – mit Geist, Seele und Leib (1Thess 5,23) – nicht vernichtet, sondern im Glauben durch das Gericht hindurch gerettet (Röm 1,16s.). Das gilt ebenso für das Denken. Der Gottesdienst (latreia), in dem die Glaubenden auf Gottes Erbarmen antworten, ist nach Röm 12,1s. „vernünftig“, logisch; er führt nicht zum Ende des Denkens sondern zur „Erneuerung der Vernunft“, die ihrerseits das ganze Leben verwandelt). Die Vernunft des christlichen Gottesdienstes, den Paulus anspricht, zeigt sich vor allem in seinem Monotheismus und in der Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe.

Der Glaube fordert rationale Verantwortung, weil ohne vernünftige Argumentation nicht gegenüber jedem, der fragt, „Rechenschaft vom Logos der Hoffnung“ abgelegt werden könnte (1Petr 3,15). Dies aber muss möglich sein, weil der Glaube nicht auf Überredung, sondern auf Überzeugung aus ist, die durch den „Erweis des Geistes und der Kraft“ geschieht (1Kor 2,4). Dass es andere Formen der Rechtfertigung des Glaubens als die vernünftige Verteidigung gibt, besonders die Agape – auch das kann sich der Glaube denken (1Kor 13). Obwohl nicht alle Theologen wie Joseph Ratzinger eine wechselseitige Selbsterhellung und Selbstbegrenzung von Glaube und Vernunft auf ihre Fahnen schreiben², gehört philosophische Kompetenz zur Theologie. Joh 1,1 ist der Kardinalsatz christlicher Theologie, die sich nicht erst seit Augustinus als – „wahre“ – Philosophie versteht und darin die Logik des Glaubens ernstnimmt. Diesen philosophischen Anspruch kann die Theologie um des Evangeliums willen nicht fallenlassen. Denn das Evangelium begegnet ihr nicht als bloße Behauptung oder Möglichkeit, sondern als Wahrheit (Gal 2,5.14), sofern es die Freiheit Gottes zur Sprache bringt und die Freiheit der Menschen zu ihrem Heil konstituiert. Diese Wahrheit formt den Glauben als Erkenntnis. Die missionarische Verbreitung des Evangeliums setzt die rationale Verantwortung des Glaubens voraus, sonst wäre sie Propaganda.

² *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg – Basel – Wien 2003.

(1) Dialog zwischen Philosophie und Theologie

Erst durch die Differenzierung zwischen Philosophie und Theologie entsteht die Möglichkeit eines Dialoges. Aus theologischer Sicht handelt es sich um ein echtes Gespräch auf der Basis wechselseitiger Anerkennung.

Philosophische Reflexion kann theologische nicht ersetzen, weil sie ihrerseits Theologie würde, wollte sie die Perspektive Gottes, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat, einnehmen. Sollte die Theologiekritik der Philosophie auf eine Aufhebung der Theologie zielen, stellte sie eine bloße Behauptung auf, die sie nicht begründen kann. Das ist auch eine Lehre aus der Religionskritik. Denn gerade weil sie vielfache Projektionen in der Theologie entdeckt, muss sie erkennen, dass sie nicht mit demselben Impetus die Theologie insgesamt auf Projektionen zurückführen kann, ohne ihrerseits dem Projektionsverdacht zu verfallen.

In der christlichen Theologie begegnet der Philosophie eine Gesprächspartnerin, die nicht nur die Vernunft hochhält, sondern sie von einem Glauben her füllt, den die Philosophie zwar postulieren, nicht aber mit eigener Anschauung füllen kann – sie würde denn Religion. Dadurch, dass es die christliche Theologie gibt, hat die Philosophie die Möglichkeit, die Logik, den Erfahrungsschatz, die Gottesrede des Christentums zu prüfen und die Gottesfrage zu diskutieren, ohne die Anschauung, die das Fragen erst hervorruft, selbst hervorbringen zu müssen. Nur durch die Begegnung mit christlicher Theologie, die ihre jüdischen Wurzeln nicht leugnet und ihre jesuanische Prägung behält, wird die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, die Möglichkeit eines radikalen Neubeginns und Endes zu denken, einer befristeten Zeit im Zeichen der Eschatologie, einer Erlösung durch Anteilnahme und Verwandlung, mehr noch: der wahren Menschheit und Gottheit des Erlösers. Ohne dass die antike Philosophie diese Möglichkeit wahrgenommen hätte, wäre das Christentum nicht auf den Begriff seines Glaubens gekommen.

Umgekehrt kann eine theologische Argumentation prinzipiell eine philosophische Argumentation nicht verbessern, weil die Theologie ihrerseits nur philosophisch argumentieren könnte, wollte sie die Frage der Existenz Gottes resp. der Wahrheit des Evangeliums theoretisch offenlassen. Sofern die Theologie Kritik an Philosophie übt (und nicht unter ihr eigenes Niveau gerät), zielt sie nicht auf die Auflösung, sondern – über die Selbstverteidigung und die Zurückweisung von Grenzüberschreitungen hinaus – auf eine möglichst „starke“, d. h. in der Perspektive ihrer jeweiligen Fragestellung konsequente Philosophie. Denn gerade dadurch, dass

die Philosophie nicht Theologie ist, also die Frage nach der Wahrheit des Evangeliums offenhält, zeigt sie, wie die Welt sich zeigt, wenn sie *nicht* in der Perspektive des dreieinen Gottes betrachtet wird. Daran aber ist die Theologie nicht nur interessiert, um Gegner besser zu verstehen und Wahlverwandte zu erkennen. Das Interesse ist auch nicht nur ein pragmatisches der effektiveren Arbeitsteilung. Vielmehr kann die Theologie die Perspektive des Glaubens nur deshalb als Glaubensperspektive erkennen, weil sie die Philosophie an ihrer Seite weiß, die eine andere Perspektive einnimmt.

Aus demselben Grund kann die Theologie das, was die Philosophie ihr sagt, nicht einfach wiederholen, sondern muss es theologisch kritisieren. Diese theologische Kritik ist aber keine Leugnung, wenn anders die menschliche Vernunft zwar von der Unheilsmacht der Sünde nicht frei, deshalb aber doch nicht unfähig zu jeder Erkenntnis ist; sonst wäre außerhalb des christlichen Glaubens nicht sinnvoll von Schuld und Vergebung zu sprechen.

(2) *Philosophie in der Theologie*

Philosophie hat in klassischen Modellen der (katholischen) Theologie eine Bedeutung als Apologie und als Methode.

Die philosophische Apologie der Theologie besteht im Nachweis, dass die Gottesfrage vernünftigerweise gestellt und auf vernünftige Weise beantwortet werden kann. Dies geschieht traditionell in der „demonstratio triplex“: Die „demonstratio religiosa“ erweist die Legitimität der Religion, indem sie die Existenz Gottes, die „demonstratio Christiana“ des Hörens auf Gottes fleischgewordenes Wort, indem sie die Notwendigkeit von Offenbarung für den Glauben, die „demonstratio Catholica“ der kirchlichen Tradition, indem sie die Angewiesenheit des Glaubenden auf eine Überlieferungsgemeinschaft nachweist, die durch das Überlieferte, das Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, konstituiert ist.

Die Einsicht in die wesentliche Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie hat jedoch zu einer Klärung beigetragen, was die Philosophie leisten kann (und was nicht). Es ist nicht mehr und nicht weniger, als was Paulus für möglich erachtet. Nach Röm 1,20s. wird „seit der Erschaffung der Welt“ Gottes „Unsichtbarkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“. Dies allein kann Gegenstand eines philosophischen Gottesbeweises sein, mit dem die Theologie rechnet. Thomas von Aquin, dessen *quinque viae*, von den alten Griechen vorgezeichnet, nach wie vor begangen werden, klärt, auf ihnen zeige sich, *dass*, nicht aber, *was* Gott ist (*S. th.* I 2,3). Als Beweis gilt ihm die Deduktion von der erfah-

renen Wirkung auf die Ursache; jeder Gottesbeweis erhellt die Beziehung Gottes zu den Menschen, von der nur geglaubt werden kann, dass sie seinem Wesen entspricht (*S. th.* I 13,1) Das wird von Immanuel Kants Kritik, die ihrerseits auf einen moralischen Gottesbeweis zuläuft, nicht getroffen. Die positive Darlegung der christliche Theologie, gipfelnd im Trinitätsglauben, ist nach theologischem Urteil hingegen einem philosophischen Beweisgang prinzipiell unzugänglich (auch wenn das Hegel nicht einsehen mochte), weil sie nur jenem Glauben einzuleuchten vermag, der auf der Christusoffenbarung beruht. Deren Darlegung muss freilich ihrerseits vernünftig sein.

Die philosophische Methode der Theologie, die dann desto wichtiger wird, besteht darin, dass unter der Voraussetzung des von Jesus geforderten Glaubens an das Evangelium (Mk 1,15) von Gott so geredet wird, dass es vor dem Richterstuhl der Vernunft Bestand haben kann. Dies vermag die Theologie aber nur zu prüfen wenn sie ihre Argumentation philosophischer Kritik aussetzt und ihrerseits philosophische Argumentationen aufnimmt. Darin ist sie nicht auf eine bestimmte Schule oder Richtung der Philosophie festgelegt – so wenig sie eine bestimmte dogmatisiert. Sie kann von allen denkbaren Richtungen – mehr oder weniger starke – Impulse empfangen. Sie hält zu allen Formen von Philosophie kritische Distanz, weil sie deren Grundentscheidung, die Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi offenzuhalten, nicht teilen, aber als Gegenüber sehen kann.

b) Theologische Erwartungen an den Dialog mit der Phänomenologie

Die Phänomenologie ist für die Theologie von besonderem Interesse. Denn in ihrer von Edmund Husserl ausgearbeiteten Form begründet die Phänomenologie die Universalisierbarkeit philosophischer Urteile, an der auch der Theologie gelegen sein muss, die ihrerseits einen universalen Wahrheitsanspruch erhebt. Weil die Phänomenologie diese Begründung transzendentalphilosophisch führt, ist sie der Theologie eine Mitstreiterin gegen die materialistische Infragestellung der Transzendenz. Die Phänomenologie bezieht die Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt auf ihre Verschränkung in der Erfahrung zurück, wie die Theologie ihrerseits zwar Prädikate bildet, aber dadurch Erfahrungen beschreibt, die das Subjekt-Objekt-Verhältnis erst konstituieren. Die Aufklärung des Weltverhältnisses, das sich die Phänomenologie zur Aufgabe macht, eröffnet einen philosophischen Zugang zur

Schöpfungs- und Geschichtstheologie, in dem die Dinge dieser Welt so angeschaut werden, wie sie sich im Lichte der Vernunft dem zeigen, der selbst Geschöpf ist und eine Geschichte hat. Entscheidend ist aber der Ansatz, das individuelle Bewusstsein auf die transzendente Subjektivität zu beziehen. Ohne dass eine Bewusstseinstheorie in einem transzendentalen Horizont entfaltet werden könnte, gäbe es kein Glaubensverständnis. Der Anspruch der Phänomenologie, die transzendente Subjektivität in ihrer das Bewusstsein und sein Weltverständnis konstituierenden Kraft zu analysieren, ist eine Analogie zum Anspruch der Theologie, Aussagen über Gottes Geist in seiner Mensch und Welt konstituierenden Kraft zu treffen.

Die Bedeutung der Phänomenologie für die Theologie liegt darin, dass sie eine Methode ist, zu erhellen, welchen Bezug die Theologie zum Gegenstand ihres Denkens hat. Sie bietet die Möglichkeit, nicht nur das Verhältnis des Glaubensgegenstandes zum Glaubensgrund zu bestimmen, sondern auch zum Glauben und dem ihm innewohnenden Denken. Sie kann an Friedrich Schleiermacher anknüpfen, der die Dogmatik insofern als Phänomenologie beschrieben hat, als sie das Selbstbewusstsein der Glaubenden in ihren kulturellen und konfessionellen Lebenswelten erhellt, und zwar so, dass einleuchtet, inwiefern sie dem Glauben entsprechen, der seinerseits durch Gott, so wie er geglaubt wird, konstituiert wird. Sie kann auch, wie bei Edith Stein, einen neuen Zugang zur Ontologie der Person bahnen. Sie kann schließlich, wie bei Paul Ricœur, sich mit der Hermeneutik verschwistern und so die Form biblischer Gottesrede erhellen.

Klaus Helds Beitrag zielt hingegen nicht auf die Methode philosophischer Theologie, sondern auf eine theologische Philosophie. Insofern verschärft sich das Problem, ob das, was als Apologie monotheistischer Religiosität gelesen werden könnte, auf eine Bestreitung christlicher Theologie hinausläuft. Eine Antwort setzt voraus, die beiden Eckpunkte der Argumentation, den Aufweis menschlicher Suche nach Gott und das Postulat eines endlichen Gottes – unter der begründeten Voraussetzung philosophischer Stimmigkeit – einer theologischen Kritik zu unterziehen.

3. Die Gottessuche der Menschen und der Glaube an Gott

Die christliche Theologie setzt bei der Verkündigung des Evangeliums Gottes durch Jesus von Nazareth an (Mk 1,14s.). Diese Verkündigung, die das Heil, das sie verheißt, vermittelt, ist, durch

die Propheten Israels vorangekündigt, (Röm 1,2), unerhört, ungeschuldet und unableitbar. Sie ist „neuer Wein in neuen Schläuchen“ (Mk 2,22). Der Kairos (Mk 1,15) ist nicht deshalb erfüllt, weil die Menschen zur Zeit Jesu besonders intensiv Gott gesucht hätten oder geflohen wären, sondern weil Gott in seinem Heilsratschluss (Eph 1,10) seinen Sohn gesandt hat (Gal 4,4). Gerade dadurch verwirklicht er, worauf alles, wissend oder unwissend, gewartet hat (cf. Lk 3,15).

a) Gottes Suche nach den Menschen und die Suche der Menschen nach Gott

Im Neuen Testament ist nicht die Suche der Menschen nach Gott das erste, sondern Gottes Suche nach den Menschen. Das ist in der Grundbotschaft des Neuen Testaments enthalten, die den Verheißungen des Alten Testaments entspricht. Kennzeichnend ist das Wort, das Jesus im Haus des Zöllners Zachäus spricht: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10).

Unter dieser Voraussetzung ist im Neuen Testament von der Gottessuche der Menschen die Rede. Das Leitwort stammt aus der Bergpredigt: „Wer sucht, der findet“ (Mt 7,8 par. Lk 11,10). Die Sentenz steht im Zusammenhang einer Gebetsdidache, die Erhöhung gläubiger Bitten verheißt. Das Jesuswort spricht also über die Suche nach Gott. Es hat weder nur Juden noch allein Jesu Jünger im Sinn, sondern alle Menschen. Die Verheißung Jesu besteht im Finden: dass Gott sich den Suchenden nicht entzieht, sondern ihnen die Tür zum Reich Gottes öffnet. Die Verheißung ist darin begründet, dass Gott es ist, der immer schon auf der Suche nach den Menschen ist und sich von denen finden lässt, die sich von ihm suchen lassen (vgl. Lk 15).

Die Aufgabe der Theologie besteht deshalb nicht darin, zu klären, *ob* die Gottessuche von Menschen zum Ziel führen kann, sondern *wie*. Drei Merkmale sind prägend: Es gibt keinen Punkt eines gelebten Lebens, von dem aus nicht ein Weg zu Gott führte; es gibt keinen Weg zu Gott, der nicht in die Krise führte; und es gibt keine Krise, die Gott nicht zum Heil führte. Dass die Gottessuche nicht nur im Raum des Gottesvolkes, sondern auf der ganzen Welt und nicht nur auf der Höhe eines ethischen Lebensweges, sondern auch in den Tiefen der Bosheit und Dummheit beginnen kann, ist der Einheit Gottes und der Universalität seines Heilswillens verdankt. Dass die Gottessuche zur Begegnung mit Gott nicht ohne Krise führt und deshalb radikale *Metanoia* erfordert, ist der Ver-

strickung aller Menschen in das Unheil der Sünde geschuldet und mehr noch in der Überfülle des verheißenen Heiles begründet. Dass Gott von sich aus die Krise zum Guten wendet, ist Ausdruck seiner Suche nach den Verlorenen.

b) Der Gott der Philosophen und der Gott Jesu Christi

Die Urkirche konzentriert sich auf das missionarische Zeugnis des Evangeliums unter den Völkern (Mt 28,16–20; Act 1,8; Gal 1,15s.). Jesus lädt „alle“ ein, „die mühselig und beladen“ sind, um sie zu „erquicken“ (Mt 11,28). Dem folgen die Apostel, jedenfalls sind sie dazu berufen. Ist aber das, was die nach Gott Suchenden aufbrechen lässt, aus christlicher Sicht ein Ballast, den sie abwerfen müssen, oder ein Pfund, mit dem sie wuchern können? Das müsste sich besonders an den Philosophen zeigen und denen, die von ihnen geprägt sind.

(1) Die Weisen aus dem Morgenland

Die Protagonisten derer, die von weither kommen, um Gott zu suchen, sind die „Heiligen Drei Könige“ (Mt 2,1–12). Es sind „*magi ex oriente*“ (Vulgata), sie repräsentieren die Weisheit des Orients: östliche, pagane Theologie, Philosophie und Kosmologie. Im Matthäusevangelium sind sie qualifizierte Vorbotsen der Völker, die mit ihren Gaben in der endzeitlichen Wallfahrt zum Zion strömen werden (Jes 2,1–5; 18,7; 45,14; 60,6.9; Mi 4,1ss.; Ps 68,32.), um Gott die Ehre zu geben³. Sie zeichnen den universalen Horizont der Jesusgeschichte vor, in dem die österliche Mission die Lehre Jesu verbreiten wird (Mt 28,16–20).

Die „Magier“ machen sich auf die Suche nach „dem neugeborenen König der Juden“, weil sie – wie der heidnische Prophet Bileam (Num 23,1; 24,17) – den Stern des Messias haben aufgehen gesehen. Die frühe Exegese zeigt die Spannung, die in dieser Konstellation liegt. Die aus dem Osten, sei es aus Babylon, sei es aus Arabien (Ps 72,10; Jes 60,6), gelten als Meister der Sternenkunde; sie betreiben Astronomie als Astrologie. Justin freut sich, dass sie sich von der Zauberei gelöst haben (*dial.* 78,9); Tertullian bejubelt gar das Ende der Horoskope (*De idololatria* 9). Clemens Alexandrinus hingegen staunt, dass die Heiden Christus als den wahren Stern des Heiles gesehen haben (*Excerpta ex Theodoto* 74). Die matthäische Geschichte selbst baut die Spannung auf, löst sie aber auch. Dass der Stern des Messias aufgegangen ist, ha-

³ Cf. Origenes, *fragmenta* 29 (CGS Orig XII 27).

ben die Magier aus dem Osten gesehen. Was sie gesehen haben, führt sie nach Jerusalem, in Israels Königsstadt. Dort aber finden sie nicht, was sie suchen. Sie müssen weiterfragen. Auskunft über das Ziel ihres Weges gibt nicht die Weisheit des Ostens, sondern die Heilige Schrift. Von Herodes mit einer Expertise beauftragt, wissen die „Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes“ die Antwort; Mt 5,1s. gibt sie vor: „Bethlehem im Lande Juda“. Erst jetzt zieht der Stern wieder vor den Orientalen her bis zum Ort der Geburt Jesu. Am Ziel ihrer Reise, als sie unter dem Stern das „Kind mit Maria, seiner Mutter“ sehen, gelangen sie zur Erkenntnis und Praxis des Glaubens: „Sie fielen nieder und beten ihn an und öffneten ihre Schätze und brachten ihm Gaben dar: Gold, Weihrauch und Myrrhe“ (Mt 2,11). Früh beginnt die patristische Allegorese⁴, die Geschenke, deren einzigartiger Wert in Jes 60,6 sowie Hld 3,6 vorgezeichnet ist, auf Aspekte des Christusgeheimnisses zu deuten: Gold dem König, Weihrauch dem Priester, Myrrhe dem Gekreuzigten.

(2) Der unbekannte Gott

Kritisch ist die Begegnung des Paulus mit Stoikern und Epikureern in Athen (Act 17,16–34). Er agiert wie ein christlicher Sokrates. Paulus diskutiert auf der Agora und wird vor dem Areopag zur Rechenschaft gezogen. Wie bei Sokrates, der „neue Götter“ (so Xenophon, *mem.* I 1,1.) und „anderes, neues Dämonisches“ (so Platon, *apol.* 24 b). eingeführt haben soll, geht es bei Paulus um „fremde Götter“ (Act 17,18) und eine „neue Lehre“ (Act 17,19). Paulus formuliert eine philosophisch-theologische Kritik des Polytheismus, die dessen Dialektik aufdeckt: Er attestiert den Athenern, besonders religiös zu sein (Act 17,22). Das ist eine ironische *captatio benevolentiae* – und weit mehr als das. Denn Paulus bringt den Altar mit der Aufschrift ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ („Dem unbekanntem Gott“) ins Spiel (Act 17,23) und interpretiert ihn gezielt so, dass die Athener inmitten ihrer vielen Götter den wahren Gott als den ihnen unbekanntem verehren würden.⁵ Der Kernsatz lautet (Act 17,23): „Was ihr nun unwissend verehrt, das verkündige ich euch“. Die Verehrung gilt dem Göttlichen (Act 17,29: *to theion*). Paulus zeigt den Athenern, dass dieses Göttliche in Wahrheit „Gott“ (Act 17,24: *ho theos*) ist, der Schöpfer und Erlöser.

⁴ Irenäus, *adv. haereses* III 9,2; Origenes, *contra Celsum* 1,60

⁵ Eduard Norden (*Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt ⁶1974 [¹1913]) bereitet das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial kenntnisreich auf, diskutiert aber nicht die Frage, welche Verbindungen es zur Paulusrede und ihrem Wahrheitsanspruch gibt.

Die Rede des „Körnerpickers“ (Act 17,18) ist eine *praeparatio evangelica*. Sie geht zwei Schritte. Im ersten Schritt treibt Paulus natürliche, im zweiten christologische Theologie. Den zweiten Schritt, der die Verkündigung der Auferstehung beinhaltet, gehen die Adressaten nicht mehr mit – bis auf den Areopagiten Dionysios (Act 17,34), von dessen virtueller Produktivität, die auf die paulinische Bekehrung zurückgeführt wird, allerdings die Apostelgeschichte noch nichts ahnen lässt.

Der erste Schritt enthält eine Kritik des Polytheismus mit bekannten Argumenten der Prophetie Israels, die sich mit denen der Stoa berühren, z. B. denen des Xenophanes (*fr.* 11.14ss. 23ss.). Paulus geht aber darüber hinaus, indem er davon handelt, dass Gott die Menschen auf die Suche nach ihm führt (Act 17,26ss): „²⁶Er hat aus einem Einzigem die ganze Menschheit erschaffen, dass sie auf der ganzen Fläche der Erde wohne, er hat feste Zeiten und Grenzen ihres Wohnens ausgewiesen, ²⁷dass sie Gott suchten, ob sie ihn denn fühlten und fänden, da er ja keinem einzigen von uns fern steht. ²⁸Denn in ihm leben wir und weben wir und sind wir, wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: ‚Wir sind von seiner Art.‘“ Das Aratos-Zitat⁶, das auch Aristobul bringt⁷, wird von Paulus ähnlich (um)gedeutet wie die Altarinschrift. Gott selbst ist es, der die Menschen – auch außerhalb Israels – bestimmt, ihn zu suchen. Er macht es dadurch, dass er ihnen das Leben schenkt und auf der ganzen Erde Zeit und Raum gibt. Der Gott, zu dem diese Suche führt, ist der *Eine*, der Schöpfer und Erhalter der Welt, der Herr der Geschichte, der eben deshalb nicht bildlich verehrt werden darf. Die Theologie klärt darüber auf – und verkündet, was auf natürlichem Erkenntniswege nicht zu eruieren ist: die Erlösung durch den auferstandenen Gottessohn.

(3) Die Griechen beim Paschafest

Nach Joh 12,20s. wenden sich einige Griechen, die zum Paschafest in Jerusalem sind, an Philippus: „Wir wollen Jesus sehen“. Es handelt sich um Gottesfürchtige, die zur Erkenntnis des einen Gottes, des Gottes Israels, gelangt sind, und nun fragen, ob sie in dieser Bewegung einen weiteren Schritt gehen sollen. Sie äußern die richtige Bitte, weil Jesus selbst seine ersten Jünger, die ihn fragen, wo er wohne (Joh 1,38), eingeladen hat: „Kommt und seht“ (Joh 1,39). Aber da Philippus, unterstützt von Andreas, die Bitte der

⁶ *Phain.* 5; cf. Kleanthes, *fr.* 537

⁷ *Fr.* 4; cf. Euseb., *praep.ev.* XIII 12,10ss.

Griechen vorträgt, antwortet Jesus nicht direkt, sondern zeichnet das Bild vom Weizenkorn, das „keine Frucht bringt“, wenn es nicht „stirbt“ (Joh 12,28). Das ist eine Zurückweisung, die auf eine Erfüllung aus ist. Jesus muss sich verweigern, um die Griechen nicht enttäuschen zu müssen. Sein Tod und seine Auferstehung an jenem Pascha werden den Griechen den Zugang zum Glauben erschließen, weil erst dann der Heilige Geist geschenkt wird, der die Mission der Jünger ermöglicht, die Erinnerung an Jesus stiftet und im Kosmos die Erkenntnis Gottes hervorruft.

Dieser Geist ist der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17; 15,26; 16,13). Von diesem Geist sagt Jesus nach Joh 16,8–11, wenn er komme, werde er der Welt die Augen öffnen über die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht: die Sünde des Unglaubens, die Gerechtigkeit des Weges Jesu durch den Kreuzestod zum Vater, des Gerichtes über den „Herrscher der Welt“, den Teufel.

Um dieser Kritik willen müssen die Griechen warten. Denn erst unter dem Kreuz kann gelernt werden, wie hart sie ist. Erst unter dem Kreuz wird aber auch offenbart, wie gut sie tut. Die kritische Funktion des Geistes steht im Dienste ihrer soteriologischen. „Geist der Wahrheit“ ist der verheißene Paraklet nicht nur, insofern er gerecht urteilt und verurteilt, sondern vor allem, insofern er den Jüngern Jesu die Worte Jesu so erschließt, dass sie zum Zeugnis des Glaubens fähig werden, das seinerseits Glauben weckt. Wenn dies geschieht, ist es selbst ein Wirken des Geistes. Deshalb geschieht es unbegrenzt. Es klingt wie ein Echo des Bergpredigt-Wortes vom Suchen und Finden, wenn Jesus nach Johannes in seinem hohepriesterlichen Gebet den Vater bittet (Joh 17,21): „..., damit alle eins sind, so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, damit auch sie in uns sind, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“. Die Unterscheidung zwischen den Jüngern Jesu und der Welt dient der Integration der Menschen in die Gemeinschaft der Glaubenden. Das Ziel der Gottessuche, das die Menschen nur ahnen, das Gott aber steckt, ist nach den johanneischen Jesusworten die Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist. Das kann nur verkündet und geglaubt werden; wenn es geglaubt wird, zeigt sich die Welt in neuem Licht: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorenght, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16).

c) Gottessuche und Glaube

„Was sucht ihr?“, fragt Jesus nach Joh 1,39 seine ersten Jünger, da der Täufer Johannes sie auf ihn hingewiesen hat. Das Neue Testament leiht denen Stimme, die wie der blinde Bartimäus nur noch rufen können: „Sohn Davids, erbarme dich meiner!“ (Mk 10,46–52). Es berichtet, dass selbst die stumme Bitte eines Heiden um Heilung von Paulus und Barnabas erhört wird – die freilich größte Mühe haben, deshalb nicht gleich schon für Zeus und Hermes gehalten zu werden (Act 14,8–18). Es erinnert, dass Jesus den nicht zurückweist, der, als Schriftgelehrter dennoch unsicher, ihn nach dem größten Gebot von allen befragt (Mk 12,28–34). Es erzählt, dass Jesus bei einem Menschen wie der Samariterin am Jakobsbrunnen erst den Durst weckt, den er stillen kann: durch das lebendige Wasser, das er selber ist (Joh 4,1–42). Der äthiopische Kämmerer, der nach dem Sinn der Heiligen Schrift sucht, weil er die Identität des leidenden Gottesknechtes (Jes 53) nicht kennt, wird von Philippus auf den Weg des christologischen Verstehens geführt (Act 8,26–40). Die arme Witwe hingegen, die Gott gar nicht zu suchen scheint, hat ihn schon gefunden, da sie ihr Scherflein in den Opferstock des Tempels wirft (Mk 12,41–44).

Das Neue Testament spricht aber auch von der Gotteserfahrung derer, die gar nicht glauben, dass sie Gott suchen müssten, weil sie denken, ihn schon gefunden zu haben. Nach Paulus ist es nicht die innere Zerrissenheit seiner Gottessuche, die ihn aus dem Judentum heraus zu Christus geführt hat, sondern umgekehrt die „Offenbarung Jesu Christi“, die ihn hat erkennen lassen, wie sehr er gerade in seinem Übereifer für das Gesetz auf die Gnade Gottes angewiesen war (Gal 1,15ss.; 1Kor 15,1–11; Phil 3,6–11). Erst im Glauben kann Paulus akzeptieren, dass es sein eigener Schrei nach Erlösung ist, den er Adam ablauscht (Röm 7,24): „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“ Die Schöpfung schreit nach Erlösung, aber der Schrei bleibt stumm; Not lehrt beten, aber erst der Geist gibt die rechten Worte ein (Röm 8,18–30).

Menschen suchen nach Gott, weil sie ihrer eigenen Ohnmacht innegeworden sind; sie suchen auch nach Gott, wenn sie eine Erfahrung gemacht haben, die sie über sich selbst hinausführt; wenn sie nicht nach Gott suchen, haben sie die Stunde der Wahrheit noch vor sich.

Weil Jesus, das inkarnierte Wort Gottes (Joh 1,14), *der Weg* zu Gott ist (Joh 14,6), gibt es so viele Wege zu Gott, wie es Menschen gibt, die ihn suchen. Die Gottessuche der Menschen wird durch

das Evangelium weder denunziert noch affirmiert, sondern transformiert. Sie ist eine Antwort nicht nur auf die Erfahrung des Mangels, sondern mehr noch auf die Erfahrung des Lebens: dass es Geschenk ist. Sie ist eine Ahnung, die sich auf unerhörte Weise bestätigt, eine Bitte, die über die Maßen erfüllt wird, eine Suche die erst im Glauben erkennt, worauf sie aus ist, eine Unrast, die noch nicht weiß, welche Ruhe die Seele finden wird.

d) Rückfragen an die Philosophie

Gustave Bardy hat in einer Kirchengeschichte, deren Methode phänomenologisch genannt werden kann, herausgearbeitet, welche Radikalität die christliche *Metanoia* von ihren jüdischen Wurzeln her in ihrer christologischen Transformation hat und wie sehr sie sich von der politischen Religion Griechenlands wie Roms unterscheidet, dass sie aber Analogien in der philosophischen Bekehrung hat, weil dort ebenso Erkenntnis und Ethos im Zeichen der Wahrheit verbunden sind.⁸ Die Analogie begründet nicht nur Konkurrenz, sondern auch Kongruenz. Zur Konversion führt die Begegnung mit der Wahrheit. Sie erst lässt den Mangel, das Ungenügen, die Ohnmacht erkennen und zugleich mit ihr das Verlangen nach einer Überwindung, die nicht in der Hand des Menschen liegt. Die Umkehr, zu der Johannes der Täufer rief, bestand darin, Gott in seinem Zorn Recht zu geben.⁹ Die Umkehr, zu der Jesus ruft, besteht darin, Gott in seiner Liebe Recht zu geben.

Die Aufgabe und Möglichkeit der Philosophie besteht nach dem Neuen Testament darin, den Polytheismus und den Bilderkult zu kritisieren und die Zeichen zu entziffern, die Gott in der Welt und in den menschlichen Kulturen gesetzt hat, so dass er als Schöpfer und Erlöser erkannt werden kann. Den Glauben kann die Philosophie nicht stiften noch ersetzen. Vielmehr muss den Philosophen wie allen anderen auch das Evangelium verkündet werden, auf dass der Glaube entstehe, den Gott selbst so wirkt, dass er Ausdruck menschlicher Freiheit aus der Erkenntnis der Wahrheit Gottes ist.

Daraus ergeben sich zwei Rückfragen an die Phänomenologie der Gottesfrage, wie Klaus Held sie vorgestellt hat.

Erstens: Wie verhält sich die Erfahrung der Ohnmacht zur Erfahrung des Lebens? Ist es nur der Mangel, kann es aus phänome-

⁸ *La conversion au Christianisme durant les premier siècles*, Paris 1949; dtsh: *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, ed. Josef Blank Freiburg – Basel – Wien 1988.

⁹ cf. Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1983, pp. 28–33.

nologischer Sicht nicht auch die Fülle sein, die nach dem Göttlichen fragen lässt? Nicht nur, weil jedes Glück auf Erden endet? Auch, weil die Freude einen Grund haben muss? Aus neutestamentlicher Sicht ist es töricht, nicht die Frage nach dem Geber alles Guten zu stellen. Damit wird die Ohnmachtserfahrung nicht relativiert, aber der Gefahr gewehrt, Gott sei nur ein Nothelfer.

Zweitens: Müsste die „Einstimmigkeit“ der Menschen untereinander nicht auch „Einstimmigkeit“ mit „dem Göttlichen“ sein, ohne das es sie doch nicht gäbe? Wie aber könnte „das Göttliche“ mit den Menschen übereinstimmen, ohne seine Göttlichkeit einzubüßen? Wie könnte es die Übereinstimmung der Menschen mit ihm bewirken, ohne sie zu zwingen und ohne ihr Menschsein ins Göttliche aufzulösen? Die neutestamentliche Antwort zeichnet die Theologie der Einheit aus Agape vor, die Joh 17 als Gebet Jesu vorstellt: Das Göttliche ist der dreieine Gott, dessen Wesen Liebe ist.

4. Gottes Liebe und Gerechtigkeit

Von Gottes Allmacht, Allgüte und Allwissenheit redet die christliche Theologie in begrifflicher Abstraktion zentraler Aussagen der Bibel. In der Form, wie diese Begriffe von der neuzeitlichen Theologie gefüllt worden sind, führen sie in eine Aporie. Das hat Voltaire nach dem Erdbeben von Lissabon an der Figur des „Candide“ gezeigt. Zwar ist er Leibniz' Theodizee nicht gerecht geworden, hat aber im Gewande des Zynikers das Leid der Opfer eingeklagt und damit die empfindliche Stelle des biblischen Monotheismus bloßgelegt. Die neuere Theologie antwortet auf die Theodizeefrage deshalb nicht selten dadurch, dass sie – wie Klaus Held die Allmacht – eines der drei Attribute einschränkt.¹⁰ Damit wird sie dem biblischen Zeugnis nicht gerecht. Theologisch konsequent ist demgegenüber die Frage, ob das, was der neueren Theologie als Allgüte, Allwissenheit und Allmacht gilt, auch dem biblischen Zeugnis entspricht. Erst wenn dies geklärt wäre, könnte das Gespräch mit der Philosophie so geführt werden, dass diese sicher sein dürfte, mit originärer, heißt: schriftgemäßer Theologie zu tun haben. Wird dieser Interpretationsweg eingeschlagen, tritt die Gotteserfahrung Jesu Christi vor Augen, die Gottes Gerechtigkeit und Liebe in eins sieht.

¹⁰ Zur kritischen Diskussion dieser Tendenz cf. Michael Böhnke et al., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007.

a) Neutestamentliche Theologie der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes

„Groß und wunderbar sind deine Taten, Herr, Gott, du Allmächtiger, gerecht und wahr sind deine Wege, du König der Völker“ – so hört der Prophet Johannes, der das letzte Buch der Bibel geschrieben hat, die „Sieger“, die sich bis zum Martyrium dem Antichrist verweigert haben, im Himmel das „Lied des Mose“ und des „Lammes“ singen (Apk 15,3). „Deus omnipotens“ übersetzt die Vulgata. Gottes schlechterdings unbegrenzte Macht, seine Wahrheit und Gerechtigkeit, werden als Grund der Hoffnung auf Erlösung aus aller Schuld und Not besungen. Das Lied drückt einen Glauben aus, der um die tödliche Gefahr des Synkretismus weiß und eine klare Entscheidung gegen die Götzen für Gott trifft. Die apokalyptische Theologie greift weit zurück in die Prophetie Israels. Sie nimmt das große Thema Jesu auf, das Reich Gottes. Der Gesang gibt die himmlische Liturgie wieder, deren Echo – bis heute – im Gottesdienst auf Erden erklingt. Die Freiheit dieses Bekenntnisses, um dessentwillen er nach Patmos verbannt worden ist, verteidigt Johannes. Erik Peterson hat während der Nazizeit im römischen Exil die Aktualität dieser Theologie aufgewiesen.¹¹ Gottes Allmacht, Allgüte und Allwissenheit müssen so gedacht werden, dass sie diesem Zeugnis und der ihm zugrundeliegenden Erfahrung gerecht werden.

(1) Allmacht

„Bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Lk 1,37), ist die abschließende Botschaft Gabriels an Maria. Mit ihr wird die Geburt des Erlösers aus der Jungfrau angekündigt, also die Rettung der Menschen durch die Menschwerdung des Gottessohnes. Gottes Allmacht¹² ist die Voraussetzung, ja der Inbegriff dieses Ereignisses. Das Wort des Engels bringt die Schöpfungs- und Geschichtstheologie Israels zum Schwingen (Jes 40,28), die zur Erkenntnis der Einzigkeit Gottes durchbricht (Jes 44,6) und der *creatio ex nihilo* (2Makk 7,28). Es entspricht der Botschaft Jesu, der nach dem Wort vom Kamel, das nicht durchs Nadelöhr geht, auf die Frage der Jünger, wer dann überhaupt gerettet werden könne, antwortet (Mk 10,27): „Bei den Menschen ist's unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei

¹¹ *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*. Aus dem Nachlass ed. B. Nichtweiß – W. Löser [Ausgewählte Schriften 4], Würzburg 2004.

¹² Cf. Michael Bachmann, *Göttliche Allmacht und menschliche Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons pantokrator* (SBS 188), Stuttgart 2002.

Gott ist alles möglich“. Nach 1Kor 15,24 setzt die „Vollendung“ voraus, dass der Sohn, der zur Rechten des Vaters erhöht ist, „alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt“, die sich gegen Gott stellen, indem sie dem Tode dienen, besiegt, „damit Gott alles in allem sei“ (1Kor 15,28).

Die Pointe biblischer Theologie der Allmacht Gottes ist demnach nicht Willkür noch Alleinwirksamkeit, sondern die Schöpferkraft seines Heilshandelns, ohne die es keine Welt, keine Geschichte, keine Gnade, keine Vollendung gäbe. Nicht aus der Idealisierung menschlicher Macht- und Ohnmachtserfahrungen entsteht die Vorstellung von Gottes Allmacht, sondern aus der Erfahrung der Welt als Schöpfung (Ps 135), aus dem Schrei nach Gerechtigkeit (Hiob 38), aus der Hoffnung auf messianische Rettung (Jes 40).

Durch Jesus erfährt diese Vorstellung, die Israels Erkenntnis der Einzigkeit Gottes entspricht, eine doppelte Präzisierung. Jesus weiß (erstens), dass Gott die ganze Macht gehören muss, wenn die Verlorenen gesucht und gefunden und gerettet werden sollen. Aber er weiß auch, dass die Erlösung nicht gewaltsam, sondern nur gewaltlos erfolgen kann, wenn sie nicht neues Unrecht produzieren soll. Ihm selbst eignet „Vollmacht“ – „nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mk 1,22.27; Mt 7,28s.). Aber diese Vollmacht ist die der Liebe, die durch die Ohnmacht des Kreuzes zur Vollendung kommt (Mk 10,41–45). Das hat Paulus auf den Punkt formuliert: „Die Kraft wird in Schwäche vollendet“ (2Kor 12,9). Damit geht (zweitens) einher, dass Gottes Macht zwar unbegrenzt, Gottes Herrschaft aber erst im Himmel vollendet sein wird. In dieser eschatologischen Spannung zeigt sich nicht nur das Drama der endlichen Freiheit, die den Menschen aus Gottes unendlicher Freiheit geschenkt ist, sondern zugleich das Telos der Schöpfung, die Gott von vornherein auf die Vollendung hin geschaffen hat. Beides ist ohne Trinitätstheologie nicht zu denken. Allein der Glaube kann dies erkennen: wie im Beispiel Abrahams, von dem Paulus sagt, dass er „Gott als dem glaubt, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Sein ruft“ (Röm 4,17), und gewiss ist, „dass Gott tun kann, was er verheißen hat“ (Röm 4,21).

(2) Allwissenheit

„Gott ist größer als unser Herz und weiß alles“ (1Joh 3,20), konstatiert der Erste Johannesbrief. Er greift einen alten biblischen Grundsatz der Herzenskenntnis Gottes auf (Spr 15,11; Act 1,14; 15,8; Röm 8,27) und bezieht ihn auf die Heilsfrage. Vorausgesetzt ist die Sündigkeit des Menschen, den sein Herz verurteilt. Calvin

deutet den Satz – mit den meisten Vätern – *malam partem*¹³, Luther – dem die neuere Exegese folgt – *bonam partem*¹⁴. In jedem Fall ist das Wissen Gottes dem des Menschen absolut überlegen. Es bezieht sich auf die Wahrheit, die Heilswahrheit ist. Kein einziger Mensch könnte – durch das Gericht hindurch – gerettet werden, wenn Gott nicht die ganze Welt durchschauen und erlösen würde. In seinem Gebet um Weisheit bekennt Salomo: „Es weiß ja jene alles und versteht ...“ (Sap 9,11).

Gottes Kenntnis führt und befähigt ihn zum Gericht (Hebr 4,13). Ohne Allwissenheit¹⁵ könnte er kein gerechtes Urteil sprechen. Aber Erkennen ist in der Sprache der Bibel ein Synonym von „Lieben“. Gott, der den Menschen bis in seiner Seele Grund durchschaut, sieht nicht nur seine Taten (und Untaten), sondern erkennt ihn als sein Geschöpf, dem er mit dem Geschenk des irdischen die Verheißung des ewigen Lebens gegeben hat. So ist die Gebetslehre zu verstehen, in der Jesus seinen Jüngern sagt, „Euer Vater weiß, was ihr braucht, ehe ihr ihn bittet“ (Mt 6,8). Wie man in diesem Wissen beten und um das, was man braucht, bitten kann, lehrt im unmittelbaren Anschluss das Vaterunser (Mt 6,9–13; cf. Lk 11,1–4); wie man in dieser Haltung leben kann, das Gleichnis von den Vögeln des Himmels und den Lilien des Feldes (Mt 6,25–34; cf. Lk 12,22–31).

Gottes Allwissenheit ergibt sich in der Bibel nicht aus dem Prozess der Idealisierung menschlichen Wissens und Unwissens, sondern im Staunen über die Schöpfung, die Rettung in der Not, den Gang der Geschichte – die Begegnung mit Jesus, der „wusste, was im Menschen ist“ (Joh 2,21) und ihre Sünde kritisiert, weil er die Menschen liebt.

Die Pointe biblischer Theologie der Allwissenheit Gottes ist nicht die Bestreitung, sondern die Begründung menschlichen Wissens. Wie unter diesem Vorzeichen Theologie zu treiben ist, zeigt Paulus im „Hohenlied der Agape“ (1Kor 13,12): „Jetzt schauen wir durch einen Spiegel nur ein dunkles Bild, aber dann von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich zum Teil, dann werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin“. Die Menschen können erkennen, weil sie ganz und gar von Gott erkannt sind – was sie aber ihrerseits nicht vollkommen erkannt haben, sondern bestenfalls, im Glauben, teilweise; in bestimmten Ausschnitten, Momenten,

¹³ *Opera omnia* 55 (ed. Reuss/Erichsson), p. 342.

¹⁴ *WA* 20, p. 717s.

¹⁵ Cf. Wolfgang Schrage, *Vorsehung Gottes? Zur Rede der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2005.

Aspekten. Doch dieses ängstliche Wissen ist mehr als genug; denn es ist wahre Gotteserkenntnis aus wirklicher Gotteserfahrung.

(3) Allgüte

„Der Herr ist mitleidsvoll und barmherzig“, erkennt der Jakobusbrief am Beispiel Hiobs (Jak 5,11). Er hat nicht nur das gute Ende der Geschichte im Sinn, sondern auch den Anfang, in dem Gott gegen Satan wettet, dass Hiob nicht aus Eigennutz, sondern aus Gerechtigkeit fromm ist, und die Klagen, in denen Hiob zwar schier verzweifelt, aber doch, auch wenn er ihn nicht sieht, bekennt: „Ich weiß, dass mein Erlöser lebt“ (19,25). Jakobus deutet die Hiobgeschichte im Licht der Gnadenformel, mit der Gott auf der Höhe des Sinai Moses seinen Namen offenbart (Ex 34,6): „JHWH, JHWH, der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (cf. Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 116,15; 145,8; Jona 4,2; Weish 15,1).¹⁶ Mit Hiob nennt Jakobus den schwierigsten Fall des Alten Testaments, um gerade an diesem unschuldig leidenden, am klagenden und fragenden, zweifelnden und suchenden Menschen zu zeigen, dass Gott nicht nur ab und zu, sondern vielfach, nämlich in überbordender Fülle, also immer Mitleid zeigt und Barmherzigkeit erweist: überall, in jeder Hinsicht, ohne Vorbehalt; es entspricht seinem Wesen; es zeigt sich auch im Leiden.

Freilich stößt das Alte Testament hier an eine Grenze, die erst das Neue Testament durchbricht. Wie könnte Gott im Leiden entdeckt werden, wenn er selbst nicht litte? (Wie könnte er aber leiden, wenn er Gott ist?) Und wie kann alles gut werden, wenn das Beste, was zu hoffen wäre, darin bestünde, „alt und lebenssatt“ wie Hiob zu sterben? (Und wie könnte man irdisches Glück haben, wenn alle Tränen erst im Himmel getrocknet werden?)

Beide Antworten gibt die Christologie. Die Güte Gottes ist seine Barmherzigkeit, in der er nicht nur Mitleid mit den Notleidenden hat (Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lk 7,13) und den Sündern ihre Schuld vergibt (Lk 15,20), sondern auch seine Gebote als Weg zum Leben erlässt (Mk 10,17–31). Soweit wird die alttestamentliche Gotteserfahrung fortgeschrieben. Die ganze Güte Gottes aber zeigt sich im „Guten Hirten“ Jesus, der „sein Leben einsetzt für die Schafe“ (Joh 10,11). Das ist spezifisch neutestamentlich. Im Leiden Jesu setzt der gute Gott sich so dem Bösen aus, dass es verwandelt wird.

¹⁶ Cf. Hermann Spieckermann, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), Tübingen 2001, pp. 3–19. 203–207.

In dieser Kreuzestheologie wurzelt die Eschatologie. „Gut hat er alles gemacht“, sagen die Menschen, als Jesus in der Dekapolis einen Taubstummen geheilt hat (Mk 7,37). Es ist nur eine Machttat an einem Menschen; aber sie verheißt Unglaubliches: Die Schöpfung wird wiederhergestellt, die Gott „gut“ gemacht hat (Gen 1,4^{LXX}: *kalós*); die messianische Heilszeit bricht an, die Jesaja geweissagt hat (Jes 35,5).

Die Pointe biblischer Theologie der Allgüte Gottes ist nicht ein allgemeines Wohlwollen, sondern die Erschaffung der Welt und das Verwinden aller Schuld durch die Selbsthingabe Gottes in der Selbsthingabe Jesu. Die Vorstellung, Gott mache nicht nur alles gut, sondern sei es, entsteht nicht durch die Idealisierung menschlicher Erfahrungen von Liebe, Gleichgültigkeit und Hass, sondern durch die Begegnung mit Zeugen der Offenbarung Gottes.

c) Gerechtigkeit aus Liebe

„Gott erweist seine Gerechtigkeit in der Vergebung der zuvor begangenen Sünden“ (Röm 3,25), ist ein Kernsatz paulinischer Rechtfertigungslehre, mit der Jesu stellvertretender Sühnetod gedeutet wird. Paulus sieht Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe in eins fallen: „Ich bin gewiss: Nicht Tod noch Leben, weder Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder eine Kraft sei es der Höhe, sei es der Tiefe, noch eine andere Kreatur kann uns scheiden von der Liebe Gottes in Jesus Christus, unserem Herrn“ (Röm 8,38s.). Dass er mit der Auslegung der Gerechtigkeit als Liebe und der Liebe als Gerechtigkeit in einen unauflöselichen Widerspruch gerate, haben ihm bereits seine Gegner vorgeworfen.

Es ist freilich derselbe Widerspruch, den Jesus in sein Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg aufnimmt (Mt 20,1–16), wenn die ersten, weil sie die Last des ganzen Tages getragen haben, nicht mit den letzten gleichgestellt werden wollen, die nur eine Stunde gearbeitet haben. Jesu Gleichnis arbeitet mit dem kulturellen Wissen, dass niemand mehr an einem Tag zum Leben braucht als den einen Denar, über den deshalb der Weinbergbesitzer mit den Tagelöhnern eingekommen ist, dass aber jeder tatsächlich einen Denar pro Tag zum Leben braucht; es ist das, was „recht ist“ (Mt 20,4). Wer für sich mehr verlangt, weil auch andere das Lebensnotwendige erhalten, oder anderen den Mindestlohn abspricht, klagt nicht Gerechtigkeit ein, sondern verstößt gegen sie. Denn der Weinbergbesitzer hat das Recht, gütig zu sein. Daraus hat niemand einen Nachteil: „Oder ist dein Blick böse, weil ich gut bin?“

(Mt 21,15). Der Weinbergbesitzer des Gleichnisses verweist auf Gott, dessen Macht seine Güte ist und dessen Güte die Macht hat, Gerechtigkeit zu schaffen.

Paulus antwortet auf den Einwand, er mache die Gnade billig, indem er den Unterschied zwischen irdischer und himmlischer Gerechtigkeit einklagt. Das *suum cuique* wird durch den Erweis der Liebe nicht außer Kraft gesetzt, sondern verwirklicht. Gott erweist seine eigene Gerechtigkeit, indem er seine Verheißung wahrmacht, die er aus reiner Gnade und Barmherzigkeit denen gibt, von denen er immer schon weiß, dass sie den Bund brechen werden, während er ihn hält und, wenn es not tut, erneuert. Dass Gottes Liebe seine höchste Gerechtigkeit ist, erscheint im Neuen Testament, besonders bei Paulus, nicht als leerer Begriff, sondern als konzise Deutung der Rechtfertigungsgnade, die in der Taufe gefeiert wird, und als unabwendbare Konsequenz einer Anthropologie, die Schöpfung und Erlösung theozentrisch verbunden sieht: Gott gibt dem Glaubenden das Seine, indem er ihm seine Liebe gibt; er vollendet seine Gerechtigkeit, indem er aus reiner Gnade in den von ihm „auf Hoffnung hin“ Erschaffenen (Röm 8,20) den Glauben weckt, der zur Rechtfertigung führt, die Christi Liebe wirkt. Rettung gibt es nicht am Gericht vorbei; aber das Gericht dient dem Heil, weil Jesus Christus für den eintritt, der seine Schuld bekennen muss.

d) „Gott ist Liebe“

„Gott ist Liebe“, steht zweimal im Ersten Johannesbrief (1Joh 4,8.16). Es ist der Spitzensatz Biblischer Theologie. Er antwortet auf ein tiefes Glaubensproblem, das in der johanneischen Gemeinde aufgebrochen ist. Es geht um die entscheidende Frage der Christologie: Begegnet in Jesus, einem Menschen aus Fleisch und Blut (1Joh 5,6), wirklich Gott selbst als Retter den Menschen? Muss man nicht entweder (wie später die Dokeristen) das Menschsein oder (wie später die Arianer) das Gottsein Jesu einschränken? Im Prolog des Johannesevangeliums steht zwar (Joh 1,14): „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut“. Aber wie genau ist dieses Bekenntnis zu verstehen? Darauf antwortet 1Joh 4.8.16 nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, weil der Glaubensdissens die Gemeinde gespalten und die Bruderliebe verwundet hat.

Der Satz besagt nicht, dass die Liebe ein Gott, sondern dass Gott die Liebe ist. Nicht vom Eros ist die Rede, der in seinem Begehren, wie Platon beim Symposion herausfinden lässt, immer einen Mangel erleidet, sondern von der Agape. Es ist das Wort, das die Juden

Alexandrias bei der Übersetzung der Biblia Hebraica ins Griechische geprägt haben, als sie von der brennenden, der leidenschaftlichen, der freien, erwählenden, treuen, schöpferischen Liebe Gottes, des einen und einzigen, zu seinem Volk Israel sprechen sollten und von der Antwort, die Gottes Volk zu geben berufen ist: im Hören auf die Tora, im Bekenntnis der Einzigkeit Gottes – „mit vollem Herzen, mit voller Seele und mit voller Kraft“ (Dtn 6,4s.); Jesus fügt noch hinzu: „mit vollem Verstand“ (Mk 12,30).

Josef Pieper fasst Augustin und Thomas zusammen, wenn er schreibt: „In jedem denkbaren Sinn besagt Liebe soviel wie ‚Gutheißen‘“¹⁷. Das gilt im Grunde nur von der Agape Gottes: Nur Gott kann ein unbedingtes Ja sagen; es ist nur seine Liebe, die Schöpferkraft hat. Was Israel erkennt, ist, dass Gottes ganzes Wesen sein Handeln in Barmherzigkeit prägt. Was aber erst das Neue Testament zu erkennen gibt, ist, dass Gott Liebe erweist, weil er Liebe *ist*. Den Grund nennt der Johannesbrief sofort, da er den Grundsatz erläutert: die Sendung des Sohnes, die auf seinen stellvertretenden Sühnetod hinausläuft (1Joh 4,9s.) und in der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn wurzelt, die der Geist so offenbart, dass die Glaubenden an der Liebe Gottes Anteil gewinnen und so nicht nur zum Eros beflügelt, sondern zur Agape bewegt werden.

„Gott ist Liebe“ überträgt nicht ein polytheistisches Epitheton des Göttlichen auf den einen Gott, sondern interpretiert die Botschaft und die Sendung Jesu Christi, die zur Einsicht in die Einheit von Vater, Sohn und Geist als Quelle allen Heiles führt. Der Glaubenssatz des Johannesbriefes formuliert in äußerster Konzentration die Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi. Wenn dieses Evangelium wahr ist, ist Gott Agape; wenn Gott Agape ist, sagt Jesus die Wahrheit.

e) Rückfrage an die Philosophie

Klaus Held führt keinen phänomenologischen Gottesbeweis, sondern erhellt das Ziel menschlicher Gottessuche. Die Stärke dieses Ansatzes liegt darin, dass er das, was Thomas als nicht übersteigbare Grenze des Gottesbeweises galt, die Bindung an die menschliche Erfahrung, positiv wendet und nicht unter den Auspizien christlicher Anthropologie, sondern transzendentaler Philosophie mit lebendiger Anschauung füllt. Hier liegt die Herausforderung der Theologie, wenn sie nicht behauptet, dass die menschliche Gottessuche *per se* irregeleitet sei, sondern von Gott zu dem Ziel geführt wird, das er selbst ist.

¹⁷ Über die Liebe (1971), in: id., *lieben – hoffen – glauben*, München 1986, p. 44

Die These, es handle sich um leere Begriffe, wenn Gott Allmacht, Allwissenheit und Allgüte zugeschrieben werden, ist in der gewählten Perspektive stimmig, das Ziel jeder denkbaren Gottesuche zu betrachten. Denn dann bleibt die Gottesvorstellung in den Grenzen jener menschlichen Erfahrungen, die extra Christum gemacht werden können. Im Rahmen des Christentums liegen jedoch den Begriffen, wenn sie auf ihre biblische Grundbedeutung zurückgeführt werden, lebendige Anschauungen in der Liturgie, der Predigt und Katechese, der Mission, der Caritas und der Glaubensreflexion zugrunde. Gerechtigkeit und Liebe können zwar auf Gott projiziert werden – und sind dann Gegenstand prophetischer wie philosophischer Götzenkritik. Aber die Erfahrung des Glaubens ist die, dass menschliche und irdische Gerechtigkeit und Liebe schwache Wirkungen der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit sind und mithin aus der unauflösbaren Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit, wie sie irdisch herrscht, nie geschlossen werden kann, sie bildeten nicht in Gott eine Einheit.

Hier wird an zwei Punkten das Grundproblem des Gespräches zwischen Phänomenologie und Theologie sichtbar.

Erstens: Klaus Held affirmiert die gelebte Religiosität, indem er sie transzendentalphänomenologisch auf „das Göttliche“ zurückbezieht, das sich in ihnen zeigt. Wie aber ist das Verhältnis zu bestimmen? Nach christlichem Verständnis entspricht es gerade dem Wesen Gottes als Agape, sich in der Geschichte zu offenbaren. Die innerste Form, die Selbstoffenbarung Gottes, zeigt sich in äußerster Kontingenz: sub Pontio Pilato. Gibt es dazu einen phänomenologischen Zugang? Gäbe es ihn, gälte dann noch der Projektionsverdacht?

Zweitens: Klaus Held gelingt es phänomenologisch, die Vielfalt der Religionen positiv zu bestimmen. Das ist eine Bedingung des Religionsfriedens, ohne den es keinen Weltfrieden gibt. Aus der Perspektive des Christentums ist es aber nicht das Urteil eigener Relativität, die zur Bejahung der Religionsfreiheit führt, sondern eine Theologie des Geistes, die Spuren der Wahrheitserkenntnis und Wahrheitspraxis über den Horizont des Gottesvolkes hinaus wahrnimmt und auf dieser Ebene mit den anderen Religionen ein Glaubensgespräch führt, sogar ein gemeinsames Gebet (wie in Assisi) praktiziert. Wäre dieser Ansatz, der die Universalität nicht jenseits der christlichen Religion, sondern in ihr lokalisiert, phänomenologisch zu falsifizieren? Oder als eine authentische Erfahrung des Göttlichen zu interpretieren?