

Liebe und Sein

Die Agape als fundamentalontologische Kategorie

Bernt Knauber

Zusammenfassung

Dass dem Menschen Heil-Sein bereitet ist, hat nach christlicher Anschauung seinen Grund in der Zuwendung der Liebe Gottes in Jesus Christus - in jener Liebe, die *Agape* heißt. Sie ist es, die allem Sein schon jetzt dienlich sein möchte und ihm eine vollendete Ewigkeitsperspektive eröffnet. Die Bibel zeigt, dass schon die Schöpfung des Seins in jenem Wort erfolgt ist, in dem die Liebe des Schöpfers machtvoll Gestalt annimmt. Von daher liegt es nahe, die Agape einmal als fundamentalontologische Kategorie zu untersuchen, was an dieser Stelle geschieht. In der Perspektive des heilsgeschichtlichen Ablaufs wird dargestellt, wie die Gottesliebe verantwortlich ist für das Sein als ein komplexes Ganzes, in welchem die Einzelteile konstruktiv zusammenwirken und dadurch ihren Schöpfer verherrlichen.

Wir schauen somit auf die Seinsordnung in der Agape. Wir blicken über die Rettung des Einzelnen hinaus auf den kommunitären Heilsaspekt, um von diesem aus die Würde und Bedeutung der ekklesia als Speerspitze des Reiches Gottes biblisch zu qualifizieren. Wir zeigen auf, dass die Agape es ist, die die Gemeinde der Glaubenden spezifisch christlich kennzeichnen möchte zum Zeugnis einer der Liebe und damit einer hinsichtlich ihres Seins der Orientierung ermangelnden Welt. Wo die ekklesia ihres Liebes-Charakters verlustig gegangen ist, empfehlen wir die konsequente Umkehr zu einem das Sein im Sinne des Schöpfers zurechtbringenden Evangelium, ohne dabei die Grenzen zu übersehen, die auch der Kirche als einer in dieser Welt befindlichen noch gesteckt bleiben.

Was indes unverrückbar in unserem Fokus bleiben muss, ist, dass wir die Vergebung Christi als Kern der Liebe Gottes untereinander weiterreichen und damit am entscheidenden Unterschied zwischen christlichem und nicht-christlichem Sein festhalten. Wir empfehlen darum auch, die konfessionalistische Gestalt des Christentums darauf zu überprüfen, ob diese nicht einem von der Liebe Gottes geprägten Sein strukturell zuwiderläuft. Wir erinnern daran, dass die Agape real greifbare Einheit stiften möchte - jene Einheit, die keine weltliche Strategie je verwirklichen kann, sondern eben nur die Kraft der Liebe Gottes. In der Neugestaltung unseres persönlichen wie auch unseres kirchlichen Seins ist die Liebe Gottes geeignet, auch die Wahrheit Gottes vollständig zu verifizieren.

Summary

From a Christian perspective, complete wellness is available for man. This fact is based on God's unconditional Agape-love bestowed on man in Jesus Christ. It is by this love that being is offered a perfect vision of eternal existence. The Bible clearly shows that even creation was brought forth by the very word in which the love of the creator manifested itself in a mighty way. All being is being in the love of God, apart from which it will cease to exist. It would therefore seem advisable to examine Agape as a basic ontological category, which is our intention in this treatise. Following the course of salvation history we shall demonstrate how the love of God is responsible for being in all its complexity, where the separate parts work together constructively, thus glorifying their creator.

In this way we behold the order of being in Agape. We move our attention beyond salvation of the individual but rather focus on the community aspect of salvation, and thus demonstrate from a biblical point of view, the significance of the New Testament ecclesia as the spearhead of God's Kingdom. We will show that it is the intention of Agape to give a specific Christian character to the community of believers as a witness to a world which is lacking in love and therefore also without proper orientation in its being. Where the ecclesia has lost its trait of love, we advise an uncompromising return to a corrective gospel as designed by the creator for true being, keeping in mind the limits, which the church has been given as an existing body in this world.

What must never leave our focus, however, is that we extend to each other the forgiveness of Christ as the core of God's love, thus holding on to the distinct difference between Christian and non-Christian being. We therefore also recommend to examine the denominational structure of Christianity whether it is in conflict with a being that carries the mark of God's love. We remind that Agape wants to cause unity in a concrete way - unity that cannot be brought about by any secular strategy, but only by the power of God. By reorganizing our personal as well as our ecclesiastical being, the love of God will also verify the truth of God completely.

Key terms: Love, Agape, Eros, Being, Ontology, Logos, Word of God, Gospel, Forgiveness, Truth, Ecclesia, Church division, Church unity, ecumenicalism.

LIEBE UND SEIN

DIE AGAPE ALS FUNDAMENTALONTOLOGISCHE KATEGORIE

von

Bernt Erwin Knauber

eingereicht gemäß den Anforderungen

für den akademischen Grad eines

DOKTORS DER THEOLOGIE

im Fach

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

an der

UNIVERSITÄT VON SÜDAFRIKA

BETREUER: PROF. ERASMUS VAN NIEKERK

DEZEMBER 2003

„Amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere.“

(Thomas von Aquin, S. theol. II-II, q 25, a 7)

„Nur die Liebe baut die neue Welt, aber die Liebe baut sie sicher.“

(Karl Barth, Der Römerbrief, 391)

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

9

Einleitung - Teil I: Die fundamentalontologische Relevanz der Liebe

9

1 Die Ausgangsfrage

9

1.1 Das Sein als fragliches

9

1.2 Die Funktion des Eros

11

1.3 Die Grenze des Eros

13

1.4 Die Bedeutung der Liebe und ihre theologisch-ontologische Dimension / Das Problem der Liebesvergessenheit

15

Einleitung - Teil II: Die fundamentalontologische Relevanz der christlichen Botschaft

21

1. Die Frage nach der Liebe

21

1.1 Die Liebe als christlicher Schwerpunkt / Das Problem mit der Liebe / Die Notwendigkeit einer

biblisch-systematischen Untersuchung

21

2. Die christliche Rede vom Sein

22

2.1 Die christliche Scheu vor der Rede vom Sein

22

2.2 Das Problem christlicher Ontologie

22

2.3 Der biblisch-heilsgeschichtliche Seinszugang

24

3. Was ist „Sein“?

25

3.1 Sein als Allgemeines

25

3.2 Klassische Bestimmungen

26

3.3 Die Situation des Menschen

27

3.4 Sein - biblisch-ontologisch / Das „Ganz-Sein“ im Grund des Seins

28

3.5 Sein zum Leben - Sein zum Tode / Die „ontologische Differenz“ / Das Problem des heillosen Seins

30

3.6 Die säkularen Seins-Verheißungen und die Hoffnung auf die christliche Alternative
31

4. Die Aufgabe
35

4.1 Die Seinslösung der Heiligen Schrift / Geheiltes Sein als Sein in der Liebe Gottes
35

4.2 Die Frage nach dem originalen Sein der Kirche
36

4.3 Thema, Methode, Begriffe
37

Teil 1: Die Agape als Grund des originalen Seins
40

1 Die fundamentalontologische Ursituation / Das Schöpfungswerk im Wort Gottes
40

1.1 Die Liebe Gottes als kreatorisches Prinzip
40

1.2 Das Sein gegründet im Wort Gottes / Das Ja-Wort Gottes
41

1.3 Der Mensch im Gehorsam des Wortes Gottes / Die Bewahrung des Seins durch das Wort
Gottes 42

1.4 Die Offenbarung des Wortes Gottes / Das „eigentliche“ Wort Gottes als die Liebe Gottes /
Konstruktions- und Instruktionswort / Der intakte Gebrauch der Vernunft
43

2 Liebe und Logos
45

3 Die Notwendigkeit der Präexistenzchristologie / Das Problem und die Bedeutung des Logos
asarkos 45

4 Das kosmologische Thema der Heiligen Schrift
48

5 Das Konzept christlicher Ganzhaftigkeit
49

6 Das Autonomieproblem
50

7 Das Sein Gottes / Die Agape als die Wirklichkeit Gottes
51

Teil 2: Der Verlust der originalen Seinsgrundlage und seine Folgen
53

1. Der fundamentalontologische Schock und seine fundamentalpsychologischen Konsequenzen
53

1.1 Das Seins-Desaster / Der Fall aus dem Seinsgrund-Wort Gottes / Der Seins-Zerfall / Das
„neue Sein“
des Menschen / Das fundamentalontologische Problem
53

2. Das verkrümmte Sein zum Tode / Die Herrschaft des Nichts
55

2.1 Kompensationsversuche / Das Problem der Vernunft / Der Mensch in Angst	55
2.2 Der verkehrte Mensch als Knecht seines Unglaubens / Das Problem der Vernunft (Fortsetzung)	57
2.3 Des Menschen neue Welt / Des Menschen Werk / Die neuen Ideale	58
2.4 Der Kampf ums Sein	59
2.5 Die Herrschaft des Todes / Das „Nichts“ als ontologisches Problem (Das Problem der Nichtigkeit)	60
2.6 Exkurs: Heidegger	61
3. Das „Andere“	67

Teil 3: Kompensationsversuche / Die Erosleistung / Das Behelfs-Sein

68

1 Die Entstehung der Seinsfrage, - der Wahrheitsfrage / Die Suche des Eros / Die Frage nach dem Seinsgrund als die Frage nach der Liebe / Christ-Sein	68
2 Metaphysik / Ontologie / Wissenschaft / Theologie als Versuche der Bewältigung des fundamental- ontologischen Defizits	70
3 Die Ägypter	73
4 Die Inder	73
5 Die Chinesen	74
6 Die Perser	74
7 Die Griechen / Der Beginn der Eroslinie	74
8 Mittelalter / Der Höhepunkt der Eroslinie	77
9 Neuzeit / Der „Fortschritt“ der Eroslinie und ihre nicht-christlichen Modifikationen	77
10 Gegenwart	80
11 Die physikalische Perspektive der christlichen Metaphysik (Naturwissenschaft und Theologie)	83
12 Der postmoderne Versuch	87
13 Die christliche Perspektive	88

Teil 4: Das Provisorium

1 Die Seinsaporie / Gottes Notinstruktion / Liebe als Gesetz (Der Mensch unter dem Gesetzes- und

Verheißungswort des Alten Testaments)

89

Teil 5: Die Agape als Grund des neuen Seins

91

1 Die christliche Offenbarung als Antwort auf das fundamentalontologische Problem / Das „Dass“

der Agape als fundamentalontologische Kategorie

91

1.1 Das Kommen des Sohnes Gottes

91

1.1.1 Die Gottesliebe als Gottesrede

91

1.1.2 Die Erfüllung der Zeit / Die Erfüllung der Schrift / Die Sendung des Sohnes

92

1.1.3 Die Offenbarung (als allgemeine und spezielle)

92

1.1.4 Die Wiederbringung des Konstruktions- und Instruktionswortes (des Seinsgrundes) mit Christus

/ Die Refundamentierung des Seins / Das Werk Gottes

94

1.2 Die Erscheinungsweise des Sohnes Gottes

94

1.2.1 Logos - Christus - Agape / Das Wort Gottes als die Liebe Gottes / Das „logische“ Missverständnis

94

1.3 Die Leistung des Sohnes Gottes

96

1.3.1 Die neue Kreatur

96

1.3.2 Die Vergebung der Sünden

96

1.4 Die Wirklichkeit des Sohnes Gottes

96

1.4.1 Die Vergebung als Gottes „Ja“-Wort / Die Reparatur des Seins

96

1.4.2 Das horizontale Problem - und seine Lösung

98

2 Der Inhalt der Gottesantwort / Das „Was“ der Agape als fundamentalontologische Kategorie (Die Liebe Gottes als Zentralbegriff des Reiches Gottes)

99

2.1 Die Heilsgeschichte als der biblische Darstellungsrahmen des Reiches Gottes / Theologische Ontologie als Heilsgeschichte

99

2.2 Das Reich Gottes als äußerer biblischer Zentralbegriff / - als Darstellungsrahmen der Agape

100	
2.3	Das Neue Testament als sukzessive christologische Extension / Der biblische Heilsuniversalismus
	Das „Schon und Noch-nicht“
103	
2.4	Einheit als Ausgangspunkt der Liebe
104	
2.5	Die Agape - der biblische Befund
105	
2.6	Der theologische Zenit der Liebe bei Jesus, Paulus, Johannes - aufgrund ihrer fundamental-ontologischen Bedeutung
109	
2.7	Erwählung / Liebe / Recht
113	
2.8	Die Agape als innerer biblischer Zentralbegriff
115	
3	Das Wesen der Gottesantwort / Das „Wie“ der Agape als fundamentalontologische Kategorie
117	
3.1	Die Bedeutung des Kreuzes als Ausgangspunkt - / Vergebung als der spezifisch christliche Inhalt der Liebe
117	
3.2	Die Agape als die Kraft Gottes / - als Grund- und Totalakt des menschlichen Seins / Die Überwindung der Egozentrik
118	
3.3	Die Agape als vollständige, integrative Liebe / Die Reparaturfunktion des Eros / Konstruktives, sich ergänzendes Sein
119	
3.4	Die ontologische Vollständigkeit der Agape / Die soziale Wirklichkeit des neuen Seins
122	
4	Die Agape als Heilsgut
126	
4.1	Das soteriologische Element des Evangeliums
126	
4.1.1	Die Rettung des Seins durch Glauben / Glaube als Eingang in die Liebe Gottes / - ins Pneuma des Reiches Gottes
126	
4.1.2	Die soteriologisch-ontologische Einheit des Evangeliums / Das ganze Evangelium / Heilswort und Heilswirklichkeit
127	
4.1.3	Glaube und Liebe
129	
4.1.4	Exkurs: Die Bedeutung des Instruktionwortes Gottes / Die Heilige Schrift / Das Problem der Inspirationslehre / Die Notwendigkeit materialer Bibeltreue

- 4.2 Das ontologische Element des Evangeliums als unmittelbare Konsequenz des soteriologischen 133
- 4.2.1 Das Christliche als Vergebungsempfang und Vergebungsweitergabe / Christ-Sein als intaktes Gottes- und Geschwisterverhältnis / Das christliche Sein als Sein in Einheit 133
- 4.2.2 Die christliche Horizontale als Vervollständigung vertikaler Seinsintegrität / Das Wohl des Menschen / Die Agape als Heilssubstanz 134
- 4.2.3 Vergebung als nota ecclesiae / Einheit als praktizierte Vergebung / Der Weg zur Einheit 135
- 4.2.4 Der Geist 136
- 4.2.5 Christliche Totalität 137
- 4.2.6 Die christliche Wirklichkeit als die Wirklichkeit des totus Christus / Die Einheit von christlicher Soteriologie und christlicher Ontologie im Reich Gottes 138
- 4.2.7 Die Überwindung von christlichem Dokerismus und Verbalismus mithilfe der ekklesialen Dimension des Evangeliums / Christliche Ontologie als christliche Ekklesiologie / Das wiederhergestellte Ganz-Sein als Seins-Ergänzung des Partikularen 139
- 4.3 Das neue Sein als eindeutiger Lebensvollzug 143
- 4.3.1 Die Ekklesia als opus proprium des Heiligen Geistes / - als ontologisches Paradigma / Die Liebeswirklichkeit 143
- 4.3.2 Ekklesiale Heilsausprägung / Das Sein der Gemeinde als korporatives Sein / Die Neuordnung der Wirklichkeit / Die Lösung der Seinsfrage als die Realherrschaft des Kreuzes 144
- 4.3.3 Seinsvollkommenheit als Einheit / Die „Fülle Gottes“ / Der Sinn des Seins als Lobpreis 145
- 4.3.5 Exkurs: Das Problem des Agonalen 146
- 5 Die Agape als pneumatologisch/ekklesiologischer Schlüsselbegriff 148
- 5.1 Christologie und Pneumatologie 148
- 5.2 Pneumatologie und Ekklesiologie / Die Notwendigkeit biblisch-ekklesiologischer Besinnung 149

Teil 6: Das neuerliche Problem mit der Agape (als fundamentalontologischer Kategorie) / Die Deformierung des christlichen Seins

1 Der Agapeverlust der frühen Kirche in Theorie und Praxis / Die Entontologisierung des Christentums als seine Entsozialisierung 151	
1.1 Die nachapostolische Entwicklung als Verlust neutestamentlicher Lehre und Praxis / Die erneute Problematisierung des Wortes Gottes / Die Deformation des Leibes Christi / Die Ausbildung von Ersatzstrukturen / Die erneute ontologische Defizienz (Die Apostolischen Väter und die Folgen)	151
2 Chance und Scheitern der altkirchlichen Logoslehre 157	
2.1 Die (stoische) Missbildung der biblischen Logostheologie / Vernunft statt Liebe / Die erneute Preisgabe des Seinsgrundwortes (Die Apologeten) 157	
3 Das altkirchliche Dogma als Ausdruck des fundamentalontologischen/agapeologischen Defizits 161	
3.1 Die Verfremdung der biblischen Gotteslehre / Die (erneute) Scheidung von Gott und Welt / Die Problematisierung des Soteriologischen als Dogma 161	
4 Der fortschreitende christliche Identitätsverlust und die Versuche seiner Kompensation 165	
4.1 Die Geschichte der Alten Kirche als sukzessive christologische Reduktion / Die christliche Rückkehr zur „Welt“ (Das „neue“ Sein als das alte) 165	
4.2 Die Liebe in Patristik und Mittelalter 166	
4.3 Die philosophischen Parallelen 170	
5 Die soteriologische Reformation 175	
5.1 Der reformatorische Neubeginn / Die teilweise Wiederherstellung des Werkes Gottes 175	
5.2 Die reformatorische Grenze / Die vergessene Dimension 179	
5.3 Die Notwendigkeit des totus Christus / - ekklesialer Ganzheit 181	
5.4 Das ganze Evangelium als bleibende Aufgabe 184	
5.5 Exkurs: Der Streit um die Bibel 185	
6 Die bleibende ontologische Lücke 187	

6.1 Das kontinuierliche Missverständnis der Liebe / Die Diskussion um Agape und Eros / Die Liebe im

Konfessionalismus

187

6.2 Anders Nygren

188

6.3 Die Liebe als trinitarisches Thema und das Problem der Nächstenliebe

192

6.4 Die Eros-Agape-Kombination

203

6.5 Victor Warnach

205

6.6 Helmut Kuhn

210

6.7 Josef Pieper

212

7 Die christliche Aporie

215

7.1 Das Problem des Konfessionalismus als bleibendes Problem des christlichen Seins / - als bleibende

Aufgabe der Agape

215

Teil 7: Ansätze zu einer Lösung des Problems

216

1 Ecclesia semper reformanda

216

1.1 Das christliche Spezifikum als Schlüssel zur Wiedergewinnung der christlichen Glaubwürdigkeit

Die Überwindung des Konfessionalismus in der Agape / Vergebung als Problem der christlichen

Wahrheit

216

1.2 Der Konfessionalismus als Ausdruck des Scheiterns der Reformation / Die Notwendigkeit ekkle-

sialer Komplettierung des Evangeliums / Die bleibende Aufgabe reformatorischer Vollendung

218

1.3 Exkurs: Zu Pannenberg's Konzeption des Antizipatorischen

220

1.4 Die christologisch-ekklesiologische Lücke

227

1.5 Die christliche Wahrheit als Ergebnis der Liebe

228

1.6 Wahrheit als Einheit

231

1.7 Einheit als Signum des Gottesreichs / Der biblisch-ökumenische Ansatz / Christliche Seins-Wahrheit als Lebensvollzug der Versöhnung

233

2 Die Notwendigkeit theologisch/dogmatischer Erneuerung	236
2.1 Die Notwendigkeit theologischer und praktischer Erneuerung / - der dogmatischen Rehabilitation der Agape / - einer christlichen (Fundamental)Ontologie	236
3 Die Notwendigkeit praktisch-kirchlicher Umkehr	239
3.1 Die Notwendigkeit kirchlicher Buße / Der christliche Normalzustand als norma ecclesiae	239
3.2 Kirche als Gestaltwerdung der Agape / Sein als Einheit / Spannung statt Spaltung / Die Ekklesia als Antizipation des Gottesreichs / - des eschatologischen Gotteslobs	241
3.3 Das Problem der Sakramente / Die christliche Mission	243
4 Die Wiedergewinnung der eigentlichen eschatologischen Spannung / Das „Noch nicht“	244
4.1 Das bleibend Eschatologische und das „Angeld“ des Geistes	244
4.1.1 Die individuelle und universelle Hoffnung / Die soziale Wirklichkeit des Christentums als Überbrückung des „Noch nicht“	244
4.2 Reich Gottes und Weltwirklichkeit	245
4.2.1 Die christliche Provokation (Der christliche Dualismus) / Das „Nein“ der Welt zum „Ja“ Gottes / Christentum als Subkultur	245
5 Möglichkeiten christlicher Apologetik	248
5.1 Seins- und Verbalverkündigung der ekklesia / Die Universalität des Christlichen / Theologie als Fundamentalwissenschaft / - als ganzheitliche Wirklichkeitswissenschaft	248
Bibliographie	251

Vorbemerkung

Dass zum Thema Liebe bislang noch gänzlich Unbekanntes gesagt werden kann, ist unwahrscheinlich, auch im christlich-theologischen Bereich, wo sie im vergangenen Jahrhundert Gegenstand profunder Betrachtungen war, die wir zu würdigen haben werden als Annäherungen an das aus christlicher Sicht großartigste aller Liebeszeugnisse - das des Neuen Testaments. Auch die hier intendierte Rede von ihr als Grundkraft allen Seins, die gewiss mit zum Erstaunlichsten dessen gehört, was von der Liebe - auch von Nichtchristen - gesagt werden kann, ist nicht wirklich neu. Neu aber ist unsere biblisch-christliche Zuspitzung und Konkretisierung dieses Sachverhaltes wie auch seine historisch-systematische Aufbereitung. Insbesondere ein echtes Novum in der Geschichte des christlichen Seins wäre schließlich die konsequente Umsetzung des Altbekanntes, wofür Vorschläge gemacht werden sollen. Für die Durchführung dieser Untersuchung bedeutet dies, dass auf dem Feld der bekannten historischen Interpretationen und in selbstverständlicher Tuchfühlung mit diesen der spezifisch christliche Inhalt der Liebe neu eruiert und so zur Anwendung gebracht werden soll, dass von ihr aus es möglich werden soll, was als „Sein“ bezeichnet wird, in seiner Allgemeinheit wie in seiner christlichen Besonderheit unter dem Signum dessen zu begreifen, was die christliche Kirche die „gute Nachricht“ Gottes nennt - nämlich: eben die Botschaft seiner Liebe. Mit dem Verweis auf seine Ursprünge in jener Liebe als dem zeitlosen christlichen Qualitätsmerkmal hoffen wir mit der Plausibilität auch der Zukunftsfähigkeit des christlichen Projekts - so Gott will - dienlich zu sein.

Einleitung - Teil I: Die fundamentalontologische Relevanz der Liebe

1 Die Ausgangsfrage

1.1 Das Sein als fragliches

Der Umstand, dass das Leben neben allem Erfreulichen, Sieghaften sich niederschlägt in Verhängnissen, Verletzungen, Unwägbarkeiten, Scheitern und Neubeginn, am Ende in Verfall, Gebrechen und Tod, ist einer der Hauptgründe für das, was von alters her „Philosophie“ heißt - die denkerische Bemühung, mit eben dem Leben zurechtzukommen. Ein zerbrechliches Projekt ist es, eine Gratwanderung durch Täler, auf Höhen, an Abgründen entlang, durch Dunkelheiten, über Hindernisse - einmal einsam, einmal gemeinsam, einmal grenzenlos zuversichtlich, einmal verzweifelt ausweglos, stets hoffend, strebend, suchend nach dem Ort, der Situation, wo man sagen möchte: Hier ist gut sein, hier darf ich bleiben und mich mit meiner ureigenen Individualität entfalten. Doch die Dinge bleiben im Fluss, stetiger Veränderung unterworfen, das Seiende erweist sich als das Im-Augenblick-Seiende und keinerlei Garantie bietende, das „Sein des Seienden“ beständig als Fragilität. - Darum die „Liebe zur Weisheit“, zu jener Weisheit, die in aller Unbeständigkeit uns Gutes, Wahres und Schönes sichern soll. Schon in dem Begriff „Philosophie“ ist somit eine Variante von „Liebe“ vor diejenige Weisheit gesetzt, die der Problematik des Seins zuleibe rücken will. Die Neigung zu sinnstiftender, konstruktiver Erkenntnis ist deren originaler Beginn.

Was aber ist zu halten von eben dieser Neigung, die vor der Erkenntnis steht, die den Menschen treibt, erkennen zu wollen, erkennen zu müssen? Was von seiner Befindlichkeit, seinen Problemen, die ihn erst als fragendes Wesen auf den Weg schicken? An dieser Stelle forschen die Sozialwissenschaften, die Psychoanalyse, die ihrerseits aber nicht zurück können hinter die Probleme, die ihnen erst die Aufgabe gewiesen haben. Auch hier zeigt sich: Dem menschlichen Verstand sind Phänomene vorausgesetzt, an deren Beschaffenheit, an deren Seinsweise die Vernunfttätigkeit sich erst entzündet im Maße, als diese Seinsweise sich als eine problematische

erweist. „Zweifel“ hat man solches Ur-Erleben genannt, „Staunen“ über Einheit und Vielheit, Stoff und Form, Ewigkeit, Vergänglichkeit, über die vielfache Rätselhaftigkeit, Unerklärbarkeit der Dinge, die wie Geworfene erscheinen und nach ihrer tieferen, wenigstens plausiblen Ergründung rufen. Der Mensch ist von Natur aus Philosoph, weil ihm die Frage nach dem Sein zueigen, ja typisch ist. Ob die menschliche Vernunft eine solche Ergründung zu leisten vermag oder nicht - *erst* ist das Ding als so-seiendes, *dann* tritt die menschliche Vernunft in Bearbeitung des Soseienden in Erscheinung, ein Vorgang, der nur im Seinsbereich Gottes ein umgekehrter ist, wo nach christlicher Lehre der Logos vor aller Individuation steht. Im Bereich der Immanenz aber wissen wir nicht erst seit heute: Wie das Ding ist, sein „Sein“, ist gerade nicht zuerst eine Frage der Vernunft, sondern seiner Formung und Prägung einschließlich dessen, was uns - warum auch immer - „vernünftig“ erscheint.

Die Sozialwissenschaften sind schwerlich imstande, diejenigen Fragen zu erhellen, zu lösen gar, die sie als Sozialwissenschaften erst auf den Plan gerufen haben. Sie arbeiten am Vorfindbaren und sind dessen reflexives Produkt. Auch die sozialpsychologische Vernunft wird determiniert durch eine Grundgestimmtheit des Subjekts der Vernunft, die klassischerweise eine „metaphysische“ genannt wird. Die Frage nach des Menschen Frage greift über den Menschen hinaus. Es ist die Frage, ob da etwas ist, was ihm wirklich Halt gibt - so sehr, dass mehr noch als seine Verstandeskräfte eine diese Potentiale konstruktiv ausrichtende, eine positive ganz-personale Grundverfassung angeregt wird, eine Position folglich der Souveränität, ein Getröstet-Sein, in welchen Seins-Widrigkeiten homo sapiens sich auch befinden mag. Es ist diejenige Frage, die vorentscheidet, ob der Mensch wirklich Freund des Menschen sein kann oder Streiter sein muss für sein eigenes Glück. Es ist die Frage nach der Urintegrität des Seins.

Diesbezüglich ist in der Geschichte der Philosophie eine optimistische Sichtweise die zumeist dominierende gewesen. In den phantastischen Konstruktionen des deutschen Idealismus hat sie ihren Höhepunkt, keinesfalls aber ihren Endpunkt erreicht, sondern sich aufgemacht, nach Überwindung einiger vehementer Gegenreaktionen wie ehemals die Geister zu motivieren, das eigene Geschick als Sache der eigenen Möglichkeiten anzusehen - ausgehend von der Überzeugung, dass nicht nur die Vernunft, sondern erst recht die mit der Vernunft verquickten fundamentalpsychologischen Belange des Menschen bei ihm selbst recht aufgehoben seien. Bei Scheler etwa wird der Zusammenhang menschlicher Geistestätigkeit und deren emotiver Gründung nicht nur gesehen, sondern klar positiv gedeutet. Vom Menschen wird gefordert, dass er ein demütiges Dankwesen sei, ein in der Liebe weltaufgeschlossenes, erwartungsfrohes aufgrund eines emotionalen Grundvertrauens, so dass in ihrer Umfänglichkeit wohlklingende, in ihrer komplikations-freien Simplizität aber fragliche Aussagen getroffen werden wie: „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein *ens amans*.“ Oder: Die Liebe ist „immer die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen - ja die Mutter des Geistes und der Vernunft selbst“.

Diesen, schon bei Aristoteles vorgebildeten Zusammenhang sieht die Heilige Schrift differenzierter und, wie wir meinen, auch die menschliche Praxis. Das Sein ist gerade nicht geprägt durch die Erfahrung eines Grund-Angenommen-Seins, sondern durch die seines Hinausgeworfenseins in den Dschungel eines Existenzkampfes, den der Mensch am Ende in jedem Fall verliert. Der Mensch ist determiniert durch die Heraufkunft seines Todes, dem Wissen darum, einmal selbst das Letzte zu verlieren, ohne dass irgendeine Wissenschaft dies verhindern kann, wenngleich ihr mittlerweile selbst die Lösung dieses Sachverhaltes anvertraut wird. Die Liebe zur Erkenntnis ist darum nicht deren Beginn, sondern ihrerseits schon Erzeugnis einer Misere, tieferliegend als die Erkenntnisfrage. Sie ist Ausdruck eines - wir sagen: fundamentalontologischen - Liebesdefizits, dem der Mensch mit seinem eigenen Lieben nicht abzuhelpen vermag, sowenig wie mit seinen Vernunftschlüssen, solange diese von dem negativsten, der Wahrheit Gottes widrigsten aller Szenarien gehalten sind, ob dieses ignoriert oder bedacht, vielleicht sogar Ausschau gehalten wird nach einem Wort echter Befreiung. Solange gilt jenes von Jaspers, dass „des Menschen Endlichkeit Ursprung aller Unwahrheit“ ist. Wir haben darum die Aussage

Schelers zu ergänzen und zu präzisieren durch die biblische, wonach die „Furcht Gottes Anfang der Erkenntnis“ ist (Spr.1,7), jene Haltung also, die wissend um den Ernst der menschlichen Lage vom Urgrund des Seins selbst Hilfe erhofft.

1.2 Die Funktion des Eros

Auch darum ist der Mensch das umtriebige, das einfallsreiche und kämpferische Wesen. Imponierend sind die kulturellen Leistungen, die unsere vielfältigen Misere, die existentielle Ungeborgenheit unserer Spezies abgerungen hat, die am vorläufigen Ende uns die gegenwärtige Hochtechnisierung in einer kapitalisierten Lebenswelt beschert hat und deren jüngste Vision *Globalisierung* heißt. Der Mensch widerspricht gerade mit aller Leidenschaft seiner Vergänglichkeitsperspektive. Er stemmt sich ihr entgegen mit allen Kräften, insbesondere denen seines Geistes. Solche Bemühung - klassisch „Eros“ genannt - zielt auf die eigenmächtige Beseitigung oder, wo solche unmöglich erscheint, wenigstens auf die Kompensation der fundamentalontologischen Instabilität. Der Mensch unternimmt nicht nur jeddenkbare wissenschaftliche, auch technische und ökonomische Anstrengung, sucht sein Heil in solches versprechenden Lehren, in „Liebes-Beziehungen“, um schließlich zu erfahren, dass all solche Bemühung das Urübel doch nicht zu beseitigen vermag. Alles Behelfs-Sein liefert uns doch nicht das eigentlich gewünschte Resultat. Eros ist in diesem Sinne, wie schon in Adaptation des Aristoteles bei Thomas von Aquin, menschliche Grundleidenschaft, menschlicher Urtrieb auf dem Grund seiner Ur-Sehnsucht nach der Vollständigkeit und Integrität seines Seins, wodurch ihm eine extreme emotive Bipolarität eignet. Als die Fülle der vitalen kreativen Potentiale ist er Ausdruck von oft intensivstem, ja überschwänglichstem Seinserleben, er ist aber auch Ausdruck besagten fundamentalontologischen Dilemmas, - der Verlorenheit des Menschen im Kosmos, der Abwesenheit eines perspektivisch verlässlichen Fundamentes, das die Unantastbarkeit seiner Person dauerhaft garantieren, von da aus auch seine Personenelemente harmonisch integrieren, dem Menschen also schlicht den ersehnten inneren Frieden bringen könnte. Als Letzteres ist Eros die instinktive Reaktion auf das in seinen psychischen Tiefen stets hellwache Bewusstsein, dass dem Menschen eben doch keine unbegrenzte Fülle von Entfaltungsmöglichkeiten mit auf den Weg gegeben ist, sondern im Hintergrund all dieser Möglichkeiten ein abgründiges, alles Sein verschlingen wollendes Manko, ein gewissermaßen ontologisches „schwarzes Loch“. Vor diesem kann er gefasst werden als die reproduktive, die sein-wollende Antriebskraft des Menschen schlechthin oder freilich - in theistischer Perspektive - als das Bewegtwerden durch den liebenden Ursprung des Guten, Schönen und Wahren.

Als *Eros* bezeichnenderweise, nicht als *Philia*, hat die Urausprägung des menschlichen Erkenntnistriebs denn auch erzeugt, was Kultur- und Geistesgeschichte heißt, während Freundschafts- und Solidarität, die *Philia* eigentlich meint, nicht selten dem Drang nach jenem Wissen, das Verfügbarkeit bedeutet, zum Opfer fielen. Insofern die Bemächtigung des Seins durch Wissen nicht immer auch schon ein „soziales“ Unterfangen ist, wäre an dieser Stelle schon die Unterscheidung zwischen „Wissen“ und „Weisheit“ angezeigt, die Frage nach beider Relation und Wertigkeit, mithin danach, was denn im Sinne des Humanums das Bedeutendere sei. Dieser Unterschied soll aber im Verlauf der Untersuchung noch deutlich werden. Nicht *Philia* jedenfalls verursacht das Bedürfnis nach Erkenntnis, sondern viel eher jener spontane Drang nach Sicherung, auch nach Steigerung des eigenen Daseins, dem der menschliche Geist sich in aller Regel unreflektiert dienstbar macht.

In der Weise ist das Weisheitsstreben zu Beginn der Neuzeit in das Streben nach Wissenschaftlichkeit umgeschlagen sowie in die moderne Hochschätzung der durch diese entscheidend bedingten Technisierung der Lebenswelt, so dass die Vernunft (*ratio*) als regulative Kraft des Verstandes (*intellectus*) die Rolle der die ursprünglichen Seinsprobleme vermeintlich lösenden Instanz fest für sich vereinnahmen konnte. Die Qualität des Seins wurde so in Abhängigkeit von der menschlichen Vernunft gebracht, die als gleichermaßen welterkennend wie

wertestiftend anerkannt, mit dem „Ausgang des Menschen aus seiner selbst-verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) faktisch die Rolle derjenigen Heilsinstanz einnehmen musste, die ehemals Kirche und Glaube anvertraut war. Bei allen Kränkungen, die die Vernunft durch Pessimismus, Nihilismus, Psychoanalyse, Neomythologie und erkenntnistheoretischen Pluralismus erfahren hat, kann ihr prinzipieller Primat in Seinsangelegenheiten zumindest in theoretischer Hinsicht so sehr als unumkehrbar angesehen werden, wie ihre Regentschaft paradoxerweise in der praktischen Ausgestaltung unseres banalen, unseres täglich greifbaren und gerade unseres sozialen Seins so häufig vermisst wird. Regelmäßig unvernünftig behandeln wir uns selbst, unsere Mitmenschen, unsere Umwelt und erwarten doch selten mehr als in unserer komplizierten Gegenwartssituation von des Menschen Klugheit die entscheidenden Impulse für des Menschen Wohl. Zwar haben wir gelernt, unserer Vernunft zu misstrauen, gleichzeitig scheinen wir ihr aber auf Gedeih und Verderb ausgeliefert, denn über etwas Besseres scheinen wir nicht zu verfügen. Ist das wirklich so? Und ist das bei uns Christen wirklich so?

Nach christlicher Anschauung erreicht der Eros seine Vereinigung mit dem Göttlichen gerade nicht durch eigene Anstrengung wegen der unüberwindlichen Barriere der Sünde. Als „Verlangen nach Selbst-vollendung“ steht er nicht nur abseits einer realistischen Erfolgsperspektive, sondern auch unter dem Hybrisverdikt Gottes (Rö.1,22). Darum ist der christliche Heilsweg ein anderer, der Eros-Bemühung gegenüber reservierter, ohne sie dabei zu verachten. Auch wir Christen können die Leistungsfähigkeit dieses Urtriebs nicht respektvoll genug hochschätzen und bewegen uns insofern weit ab von einer kulturverneinenden Position. Auch wir meinen, dass schlechterdings bestaunenswert die Energie und Zuversicht sind, die aus der Frag-Würdigkeit unseres real-leiblichen Daseins die causa materialis unserer geistigen Triumphe schuf. Und doch werden Letztere das Erste nicht wirklich beseitigen, bis einstmals sich die Schleier über unseren Fragen endgültig lüften. Bis dahin versuchen wir die Probleme nach Möglichkeit zu mildern und wissen instinktiv, dass dabei eine wesentliche Rolle spielt, was wir „Liebe“ nennen. Am Ende aller Anstrengung bleibt uns die Ahnung, dass nur diese eine wirksame Gegenkraft sein könnte, eine - zumindest im persönlichen Leben - Qualität, um deretwillen es sich gelohnt haben könnte, all dem Unbill, all der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit lebenslang ins Auge geschaut zu haben. Gerade nachdem wir unsere kreativen Leistungskräfte ausgeschöpft, unsere Möglichkeiten ausgereizt haben, sehnen wir uns nach ihrem schlichten, aufrichtigen Zuspruch - oder sei es nur ihre schweigende Umarmung. In der alltäglichen Erfahrung erhärtet sich der Eindruck, dass tatsächlich nur „die Liebe stark ist wie der Tod“ (Hoh.8,6).

1.3 Die Grenze des Eros

Die Frage nach einem veränderten Seinszugang ist umso dringender geworden, als heute offen zutage liegt, dass die modernen Wissenschaften - des Eros wohl beeindruckendste Errungenschaft - die Probleme kaum mehr lösen, als dass sie sie erzeugen und schon gar keine ethische Orientierung geben. Entsprechend abgenommen hat das Vertrauen in die Wissenschaften. Waren sie einst Träger größter Hoffnungen, den existentiellen Bedrohungen beizukommen, grassiert heute eine weit verbreitete Angst vor einer wissenschaftlich-technisch entfesselten Vernunft, die alle Hände voll zu tun hat, ihrer eigenen Überdehnung Herr zu werden, zu verhindern, dass sie ihr eigenes Seinsgeflecht nachhaltig beschädigt bzw. dafür zu sorgen, dass schon erfolgte Störungen des Schöpfungsgleichgewichts, wo noch möglich, wieder ausgeglichen werden. Darüber hinaus noch etwas wie die vielgefragte Sinnstiftung zu liefern, scheint sie vollends zu überfordern. So blickt, auf seinem gegenwärtigen wissenschaftlichen Höhepunkt - womöglich schon bald an seinem Zenit - angekommen, der Eros der wissenschaftlichen Vernunft hinab, dorthin, wo das richtige Leben spielt und stellt fest, dass die Distanz zu einem das Sein wahrhaft stabilisierenden Fundament nicht wirklich geringer geworden ist, sondern eher größer ist denn je. Auf dem vorläufigen Höhepunkt der Vernunft dämmert die Einsicht, dass die Vernunft alleine die Lösung der Probleme nicht bringen kann, dass sich

vielmehr das klassische Diktum sich bewahrheitet: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“ Insofern aber die Möglichkeiten speziell der Naturwissenschaften nahezu ins Unendliche gestiegen scheinen, so als sei ihnen so gut wie nichts mehr unmöglich, ist dieses Gefühl ein umso deprimierenderes und beunruhigenderes, signalisiert es uns doch überdeutlich die Synchronie menschlicher Macht und menschlicher Ohnmacht.

Anzuerkennen sind insbesondere die praktischen Errungenschaften der neuzeitlichen Wissenschaft, die gerade keine „reine Lehre“ geblieben ist, sondern den Alltag der Menschen zuletzt mit der Heraufkunft des Informationszeitalters gründlich revolutioniert hat. Wissenschaft und Technik haben echten Fortschritt begründet - in ihren Anfängen den wohl größten: den Menschen von den Zwängen elementarer Daseinssicherung zu befreien. Sie haben ihm so den Freiraum zur Reflexion seiner geistigen Identität geschaffen, des Humanum, für dessen Klärung Wissenschaft und Technik selbst aber gerade nicht mehr hinreichen. Gerade der Erfolg von Wissenschaft und Technik haben freilich den Blick auf die transzendente Gründung des Daseins verstellt, so dass wir uns schwer tun, Autoritäten neben ihr wieder anzuerkennen, zumal wir wissen, wie in der Vergangenheit gerade kirchliche Autorität am legitimen wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse auch schuldig geworden ist. Ihr dennoch unwiderstehlicher Siegeszug im Einklang mit ihrer eminenten Praxisrelevanz ist es, der die Menschen verständlicherweise nachhaltig in den Bann geschlagen und insofern auch ihre relative Überlegenheit gegenüber hehren metaphysisch/theologischen Seinstheorien demonstriert hat. Aufgrund solcher historischer Erfahrung werden die Menschen auch künftig einseitig auf die handfesten Wirkungen eigenen Schaffens bauen, solange vermutlich, wie nicht auch der christliche Glaube seinen eigenen Praxisanspruch glaubhaft verifiziert, nicht in Konkurrenz, sondern in Anknüpfung dort, wo wissenschaftliche Mittel sich erschöpfen. Die Grenze und in deren Überstrapazierung die Krisis der Wissenschaft eröffnet neu die Aufgabenstellung von Religion und Metaphysik, innerhalb deren breiter Angebotspalette wiederum die *Frohe Botschaft* ihre besondere Qualität nachzuweisen hat. Im Maße solcher Erschöpfung ist darum auch die christliche Theologie gefordert, ihren spezifischen Erkenntnisteil so aktualisiert anzubieten, dass die Menschen von der Kirche erhalten, was Wissenschaften schon in der Vergangenheit niemals in der Lage waren zu leisten.

Das Problem gerade auch der Naturwissenschaften ist - verkürzt gesprochen - ihre systemimmanente Beschränktheit. Sie quantifizieren, sie qualifizieren aber nicht. Vielmehr ist ihr Geschäft, auch Qualitatives in quantitativen Bestimmungen auszudrücken, wodurch sie einer Wirklichkeit, die aus mehr als messbaren funktionalen Zusammenhängen besteht, nicht hinreichend gerecht werden können. Indem Wissenschaft das Sein bemisst, Funktionsbeziehungen und Relationsgefüge, im weitesten Sinn *Zusammenhänge* beschreibt, bleibt sie naturgemäß an der Oberfläche des Seins hängen. Sie kann nicht hinter die Dinge schauen, die sie zu vermessen, zu analysieren, zu dechiffrieren imstande ist - hinter die Naturgesetze etwa. Sie kann nicht sagen, durch wen oder was gerade diese Phänomene so und nicht anders existieren und wodurch sie womöglich verändert oder gar aufgehoben werden können. Wenn die Quantenphysik uns etwa lehrt, dass der Naturprozess nicht nur kontinuierlich verläuft, sondern durchaus auch sprunghaft, geben solche Sprünge der wissenschaftlichen Ratio nahezu unlösbare Rätsel auf und die Rätsel werden größer, je mehr Erkenntnis wir produzieren. So bleibt dieser weiterhin nur den Beziehungen von Phänomenen nachzuspüren, denjenigen Kausalmechanismen, die, sobald sie sich zu erkennen geben, die Frage aufwerfen, wodurch dieser Kausalmechanismus denn wiederum bedingt ist. Die Naturwissenschaft kann niemals das Ganze der Wirklichkeit erfassen, sondern immer nur Erklärungsmodelle von Ausschnitten liefern, die ihrerseits nur so lange gültig bleiben, bis infolge verfeinerter Verfahren ihre Falsifizierung möglich geworden ist. So erreicht gerade die Physik niemals ihr Ziel umfassender Welterkenntnis. Die Frage scheint erlaubt, ob sie sich solcher überhaupt anzunähern imstande ist. Vor der Frage nach dem ersten Beweger spätestens ist ihr Latein am Ende und steht sie vor der Frage, ob sie sich nicht auf

Metaphysik einlassen möchte.

Für die Sinnfrage indes, die eine geistige ist, ebenso wie für die Wesens- und Wertefrage, ist die Wissenschaft blind. Dabei ist Wissenschaft selbst freilich ein geistiges Unterfangen, getrieben von der Intention der Seinserkenntnis. Darum aber kann die Qualifizierung ihrer selbst wiederum nur von einem geistigen Standpunkt aus geschehen, einem Standpunkt logischerweise, der über dem der Wissenschaft befindlich ist. Nur von einem solchen aus können die Probleme der Endlichkeit, der Entfremdung, die in der Tiefe der menschlichen Seele erfahrenen Übel angegangen werden. Die rationale Wissenschaft kann Verhängnis, Leid und Böses nicht wirklich bewältigen oder gar beseitigen. Für die essentiellen Nöte benötigen wir - und seien wir Nobelpreisträger - die Anwesenheit des Bergenden, Durchtragenden. Darum möchten die christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe, Hoffnung das eigentlich passende Korrelat bilden zur wissenschaftlichen Welterkenntnis und können, wo sie sich selbst treu sind, solches auch leisten. „Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, das ist die Grundfrage der Philosophie.“ Zu dieser Frage aber trägt der christliche Glaube Entscheidendes bei.

1.4 Die Bedeutung der Liebe und ihre theologisch-ontologische Dimension / Das Problem der Liebesvergessenheit

Die Tatsache, dass die Wirklichkeit des Seins, insbesondere des menschlichen, in einem irgendeartigen fundamentalen Zusammenhang steht mit dem als „Liebe“ bezeichneten Phänomen, bedarf keiner wissenschaftlich-theoretischen Verifikation. Sie besitzt nicht nur jene für jedermann erahnbare, erspürbare und, so Gott will, auch erlebbare Evidenz, der die Dichter und Literaten huldigen, sondern auch lange geistesgeschichtliche Tradition. Hingegen wird die Tatsache, dass die Tradition der fundamentalontologischen Bedeutung der Liebe zuallermeist im Schatten von Konzeptionen stand, die das Sein der Vernunft zuordneten, an dieser Stelle zu begründen und zu würdigen sein als logischer Versuch eines immanent begriffenen menschlichen Selbstverständnisses. Sie wird als ein solcher theologisch zu transzendieren sein nicht auf Kosten, sondern im Dienste intakter Vernunft, indem es jene Liebe herauszuarbeiten gilt, die vor aller Vernunft und deren Seinsverbindungen beide präformiert und prädisponiert, die dem Sein also wie auch der es bearbeitenden und gewiss eminent beeinflussenden Vernunft ihre legitimen Platzanweisungen gibt. So soll in Abgrenzung, nicht als Gegensatz zu den Variationen von Eros, auch von Philia, speziell die christliche Agape als fundamentalontologische Kategorie aufgewiesen werden, als die Gestalt der Liebe, in der alles, das allgemeine wie das individuelle Sein gegründet ist, in der Weise, dass in ihr der Gesamtprozess des Existierenden wie auch derjenige der personhaften Identitätsbildung ihre ursprüngliche Verwurzelung und intakte Ausprägung - nicht nur der Vernunft, auch des Willens, des Gefühls, der physischen Affekte - der christlichen Lehre gemäß haben.

Das nicht weniger evidente Urproblem des Seins ist seine physisch-psychische Instabilität, wobei die psychische Komponente nach christlichem Glauben ursächlich ist. Die transzendente christliche Agape beansprucht diejenige fundamentalontologische Antwort zu sein, die dieses Urproblem löst. Forschung und Technik federn dieses Problem wohl ab, erleichtern dem Sein seine Lage, die Agape aber möchte es heilen. Nachdem es Gewohnheit geworden ist, das Thema des Individuellen den Psychologen, Soziologen sowie aktuell den Positivdenkern und Wellness-Experten zu überlassen, das des Universellen früher den Philosophen, heute den Globalisierungsmanagern, den Kosmologen und Gentechnikern, soll damit eine theologische Perspektive auf die klassische Frage nach beider Seinsgrund eröffnet werden, um von diesem aus freie Sicht zu gewinnen auf die spezifisch christliche Lösung klassischer Seins-Aporien wie die von Einheit und Vielfalt, von Globalität und Individualität, Wissenschaft und Weisheit, Technokratie und Mystik, schließlich auch von pluralistischer Multivalenz und Orthodoxie, von Säkularismus und Fundamentalismus. Als all deren eigentliche Mitte soll die christliche Alternative in nicht neues, vielmehr ihr ursprüngliches Licht gerückt werden. In der Gemeinschaftsfrage soll

die generelle Seinsrelevanz der Liebe schließlich konkretisiert und für die betroffenen theologisch-dogmatischen Artikel fruchtbar gemacht werden. In der Weise möchte die vorliegende Arbeit die Bedeutung der spezifisch christlichen Liebe für das Sein darstellen, sofern sie im Sinne der biblischen Anschauung als „fundamentalontologische Kategorie“ gedacht wird.

Wo man ihr Thema nicht der Phantasie der Dichter überlassen hat, wird die Liebe gemeinhin auf evolutions-behavioristischem bzw. ethnologischem Hintergrund als Seiendes verstanden, als zunächst bio-chemisches, dann sozio-biologisches, schließlich psycho-soziales Phänomen. Als Seiendes ist Liebe ein unendlich vielfältig Ding, so dass als zweifelhaft gelten muss, ob überhaupt eine Wesenseinheit dessen, was alles wir im Deutschen undifferenziert als „Liebe“ bezeichnen, festgestellt werden kann. Speziell aus diesem Grunde wird sie auch selten einer systematischen wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen. So steht die praktische Bedeutung der Liebe in grobem Missverhältnis zu ihrer akademischen Behandlung. Insbesondere ist es bislang unterblieben, die Agape als seinsstiftende und seinstragende Kategorie ernstlich zu erwägen - auch in der Theologie, wo es eigentlich nahe liegt, die Liebe als Grundlage des Seins in Gestalt der Schöpferkraft Gottes, in Verbindung etwa auch mit der Logoslehre zu untersuchen. Die mangelhafte wissenschaftliche Würdigung am Rande der theologischen, der philosophischen, der anthropologischen, der soziologischen, der psychologischen und selten auch der kosmologischen Disziplinen ist umso befremdlicher,

als unser Gegenstand der für die meisten Menschen brennendste überhaupt ist und nichts uns mehr zu bewegen, zu stimulieren, zu den bisweilen verwunderlichsten Höchstleistungen anzutreiben vermag, als eben „was man Liebe nennt“. Wer allein den Zustand des bloßen „Verliebtseins“ kennt, weiß wovon die Rede ist, weiß wie die Liebe uns instand setzt „Bäume auszureißen“. In der Liebe erst erfahren wir den vollen Zugriff auf unser eigenes Potential. Kein Börsenhype, keine noch so ausgeklügelte Informationstechnologie, auch nicht die Aussicht auf physische Perfektionierung, wohl auch keine synthetisch ermöglichte Unsterblichkeit kann wirklich konkurrieren mit jenem Gefühl der Seinsintensität, das geglückte Liebe uns beschert. Sie allein ist und bleibt darum das Gütesiegel unseres Daseins. In dieser Erfahrung, von der nicht zuletzt auch unsere Unterhaltungsmedien leben, schwingt bereits etwas mit von der hier avisierten Interpretation der Liebe als fundamentalontologischer Potenz.

Das phänomenologische Sortiment umfasst neben anderen die Liebe zu sich selbst, die zu Gegenständen, zu Überzeugungen, zur Familie, Stammesliebe, Vaterlandsliebe und - wohl die erregendste - zu Menschen, die man vorher niemals gekannt hat, insbesondere des anderen Geschlechts. Dabei stehen im Bereich des Zwischenmenschlichen, auf den wir uns konzentrieren wollen, neben der geschlechtlichen Komponente die im weiteren Sinne emotionale, die ethische, die diakonische Liebe sowie diverse Misch- und Nebenformen aus den ebenso vielfältigen Zusammenhängen unserer Lebenspraxis, als deren gemeinsames Grundmerkmal wir ihre anziehende und einigende Kraft feststellen. „Liebe ist Vereinigungskraft“, als welche auch wir sie im Kern fassen und theologisch auswerten wollen. Liebe ist nicht nur intensivste persönliche Kraft, sie ist auch - wie die Alten mit Fug und Recht behaupteten - Seinsgrundkraft überhaupt. Dass nicht Nichts ist, sondern die Dinge sind, hat nach christlicher Anschauung seinen Grund im Willen zum Sein seitens des Seins-Schöpfers - Gott. Der Grund für Sein ist seine Seins-Bejahung, das Ja-Wort Gottes als die definitive Erlaubnis des Sein-Dürfens. Diese Bejahung ist, was wir in diesem fundamentalontologischen Sinne „Liebe“ nennen können. In diesem „Ja“, unter seiner Beeindruckung, Prägung soll das Geschöpf sein und sich gemäß seiner je eigenen geschöpflichen Disposition entfalten, Raum greifen dürfen und damit auch „zur Welt kommen“ (Sloterdijk).

Der Tiefe und Tragweite dieses „Ja“ Gottes wollen wir an dieser Stelle nachspüren, es soweit wie möglich theologisch qualifizieren. Aus biblisch-theologischem Blickwinkel soll somit systematisiert werden, was schon immer bekannt war und ist: Dass vor dem Sein die Liebe steht, deren Ausmaß die Grundbefindlichkeit des Seins determiniert und damit auch alle Bemühungen um eine etwaige Verbesserung der eigenen Seins-Situation. Insofern ist die Frage nach dem Sein

eine theologische Frage und soll als solche hier behandelt werden. Es gilt das Sein zu deuten von der Liebe Gottes her, um aufgrund durch diese Liebe determinierten Seins für das Sein selbst verbindlich Erkenntnis zu gewinnen, für seine Bewahrung, gegebenenfalls auch für seine Korrektur. Das Thema der Liebe soll vor die Seinsfrage treten, als Vernunftfrage derart, dass nach der Vernunft Gottes gefragt werden soll, die höher als die menschliche gerade dadurch ist, dass sie den Menschen wirklich und wahrhaftig erkannt und ihm in all seinen Misereen entscheidend und wirklich nachhaltig geholfen hat. Denn nicht nur das *Dass* des Seins hängt an seiner vorauslaufenden Bejahung, auch das *Wie*, die Qualität und Integrität des Seins hängen an der Frage, inwieweit seine Bejahung gegeben ist. Das Maß des Willens zum Sein, das Maß bzw. die Konsequenz seiner Bejahung, auch Widerständen, auch Verletzungen zum Trotz, ist das Maß von Liebe. Solche Liebe hat, wie zu zeigen sein wird, nach ihren verschiedenen emotionalen, diakonischen, sozialen, auch juristischen Ebenen ihre höchste Stufe erreicht in Gestalt der christlichen Vergebungslehre. Hier erst sind all diejenigen Verirrungen, Barrieren und Hartnäckigkeiten überwunden, die zum Leid-Wesen des Seins beitragen.

Damit sind unsere Grundkoordinaten angezeigt: Wir beziehen Liebe und Sein so auf einander, dass die Liebe als das Erste begriffen werden kann, als Ursache, als elementares Prinzip, das Sein als Ergebnis, als das entsprechend der Liebe - oder auch ihrer Abwesenheit - Bewirkte, als Elementwirklichkeit. Agape - Sein - Erkenntnis anstelle der klassischen Sequenz: Eros - Erkenntnis - Sein; das ist der Weg der im Dienste biblisch-ontologischer Erwägung in seinen Grundzügen beschritten werden soll. Der Frage nach der Liebe geht, insofern der Kampf um das Sein uns zur Wertschätzung der Liebe führt, die Seinsfrage nur ontisch voraus. Ontologisch ist die Relation die umgekehrte, sofern wir, wie schon angedeutet, das Augenmerk auf die Frage legen, ob der Seinsfrage nicht wiederum ein Problem mit derjenigen Liebe vorausgeht, die die Seinsthematik erst generiert. Diese Frage ist gleichzeitig die theologische, erweitert dadurch, ob die Milderung der Seinsproblematik durch immanente Liebe nicht genau auf jenen Urverlust abzielt, einen Urverlust an Bergung in einer größeren Liebe durch den Urheber allen Seins, der seinerseits durch den vernunftlastigen Eros und seine Resultate gerade nicht zu kompensieren ist. Damit ist wiederum die erkenntnistheoretische Frage berührt und mit dieser diejenige nach dem aktuell herrschenden Seinszugang. Bei der Frage nach dem Zusammenhang von Liebe und Sein als der Frage nach der Seins-Urbejahung muss es auch darum gehen, von wo aus das Geschäft der Vernunft zu verstehen und auf welcher Grundlage diese tatsächlich seins-dienlich zu gebrauchen ist. Denn keine Frage ist es heute wohl, dass bei aller Imposanz menschlicher Vernunftanwendung der Mensch unverändert intensiv nach Halt fragt, nach Orientierung und Sinnstiftung, nach jener Geborgenheit, nach jenem Glück, das die Vernunft bestenfalls zu bewahren imstande wäre. Die Suche geht weiter - nicht nach noch mehr problematisierender Vernunft, sondern nach tragfähiger Liebe.

Von diesem „metaphysischen“ Grundgeflecht aus besitzt der Mensch die Urahnung nicht von der Ratio, sondern von der Liebe als seinsstabilisierender Grundkraft und bleibt auch nach aller Verfügbarmachung, nach allem Erfolg in Sachen des „Habens“ stets auf der Suche nach qualitativem Wachstum und verlangt dabei im Endeffekt nach einem von der Liebe determinierten Sein. Dabei greift er vornehmlich zu deren nächstliegenden Variante, der Liebe zwischen Mann und Frau, um von dieser regelmäßig zu erhoffen, dass sie all diejenigen Bedürfnisse stillt, wozu sie allein jedoch - wie ebenfalls die Erfahrung regelmäßig zeigt - nicht ausreicht. Darum unsere Liebes-Manie in den Unterhaltungsmedien, in Musik, Kunst und Literatur. Wir suchen nach der Liebe, die uns den Tod in Kauf nehmen lässt und finden doch die Liebe selbst nur vor als eine zerbrechliches, ephemeres Gebilde. Wir müssen darum weiter zurück, zurück zu der Liebe, die tatsächlich unser gesamtes Sein so umgreift, dass selbst unsere enttäuschenden Liebeserfahrungen in ihr aufgehoben sind, einer Liebe, die nicht nur unsere emotionale Befindlichkeit ruhigstellt, sondern die Ur-Tiefen unseres unruhigen Herzens. Dies kann nur die Liebe des Seins-Schöpfers leisten. Und diese Liebe ist das originale Zentrum der christlichen

Botschaft. Diese Botschaft will selbst das Problem unseres Todes vollständig - durch nichts anderes als Liebe lösen. Sie möchte unser gesamtes Sein so beheimaten, dass nichts uns trennen kann von derjenigen Bejahung unserer Existenz, die solche als eine rundherum geglückte allen Verhängnissen zum Trotz garantiert. Mehr aber noch: Sie möchte auf eben jener Grundlage, genauer: *als* eben jene Grundlage eine neue Qualität zwischenmenschlicher Interaktion gewährleisten, die die Überwindung der alten Ängste und Bindungen in konkretem Handeln bezeugt. Sie zielt auf eine Form von Gemeinschaft, die als Trägerin der Liebe Gottes ihrerseits den Raum seiner Krafterweisung bildet, in welchem Menschen lernen seinsdienlich - das meint vor allem andern gemeinschaftsdienlich - zu denken und zu handeln. Darum ist die christliche Botschaft nicht nur eine unseres persönlichen Glaubens, sie ist eine fundamentalontologische.

Damit erweist sich der vermeintliche Gegensatz von personaler und „metaphysischer“ Liebe bereits als ein Scheingegenatz. Die personalen Prinzipien der Liebe entsprechen den metaphysischen. Präzise: Das theologisch noch genauer zu bestimmende zwischen-personale Geschehen - nicht etwa irgendeine Substanz-Metaphysik - ist, was wir als die ontologische Realität des Evangeliums begreifen. Die Grundlage wiederum, auf der solche ontologische Realität sich nur abspielen kann, die, sofern sie nicht menschlichem Vermögen entstammt, eben metaphysisch-theologischen Ursprungs ist, bezeichnen wir als „fundamentalontologische“.

Die (theo-)ontologische Betrachtungsweise der Liebe steht in grundsätzlichem Einklang nicht nur mit philosophischen, auch mit soziologisch/pädagogischen Erkenntnissen, muss diese aber in übergreifenden Zusammenhängen bündeln und würdigen, sind doch die philosophisch-sozialwissenschaftlichen Aspekte, wie gesehen, selbst nur ontologische Phänomene. Wir schließen uns somit einer integrativen Betrachtung der Liebe an, die den korrelativen Möglichkeiten der Liebesaspekte nachspürt, um allerdings auch die kontra-diktorischen Elemente all dessen, was man unter Liebe zu fassen vermag, als solche zu berücksichtigen. Mit jenen Disziplinen können wir ihre prinzipielle seinstützende, seinsaufbauende Funktion festhalten, - dass als konstruktive, fördernde, identitätsstiftende Zuwendung die Liebe es ist, die das Fragile stabilisiert und fundamntiert und die wir darum so heiß begehren als gewissermaßen Gegenmittel gegen den vielfältig erfahrenen Seinszerfall.

Die Liebe - so der interdisziplinäre Konsens - es ist, die das Sein in Auflösung am Ende nur zu heilen imstande ist. „Nur die Liebe verleiht Sein, nur sie entreißt dem Nicht-Sein.“ Erst in der Liebe gelingt dem Sein seine rechte Ausrichtung und Entfaltung. Die Liebe ist „Komplementärwert zur Persönlichkeit, die Sinnggebung ihres Seins“. Kurzum: Die Liebe ist die Erfüllung des menschlichen Wesens. Erst in ihr ist der Mensch ganz „er selbst“. Weil wir davon schon immer eine Ahnung haben, wird die Macht der Liebe nicht nur von Theologen gepriesen. Dabei handelt es sich aber - nicht nur bei den Nicht-Theologen - vielfach mehr um ein Suchen, ein Hoffen als um konzeptionelle Klarheit. Der Glaube an die Liebe ist vorhanden, auch die Gewissheit um ihre stabilisierende Macht, genauso präsent aber ist die Unsicherheit, die Frage, in welcher Weise die Liebe denn eigentlich funktioniere, wie sie uns mit der Geborgenheit auszustatten vermöge, nach der wir uns schon immer ausstrecken. Die Variationen dieser Frage sind so sehr Legion wie deren seinsrelevante Konzentration auf die Agape Gottes Rarität. Diese aber als Kern der christlichen Lehre will die konstruktive Lösung aller Konfusion darstellen. Sie will, sie soll und sie kann darum die Antwort sein auf die Fragen nicht nur der Künstler, sondern ebenso auf die Grundfragen von Philosophie und Wissenschaft. Die Antwort auf die Frage, inwiefern und in welcher Weise die Liebe allein das tragfähige Fundament allen Seins bildet, liefert uns das Neue Testament und soll - mit besonderem Blick auf ihre in ihrer sozietäre Dimension - hier in Erinnerung gerufen sein.

Die überzeugende Plausibilisierung des Zusammenhangs Liebe, Sein und Tod ist es, die die Attraktivität der christlichen Existenzperspektive einst begründet hat und die wir - geht es uns um die Wiederbelebung solcher Attraktivität - ebenfalls wiederbeleben müssen. Dann werden wir verstehen, worum wir uns eigentlich mühen und werden imstande zu sein, selbst das Versagen unserer Bemühung gelassen anzunehmen. Unser bewegtes Sein - unser persönliches wie das der Menschheitsgeschichte - ist immer schon auch die Geschichte unserer Möglichkeiten, die

ultimative Konstante unserer Existenz, unser komplettes irdisches Verlöschen auszuhalten. Wie unser Leben eine Geschichte vielfacher Wendungen und Entwicklungen darstellt bis hin zu jenem gravierenden Schlusspunkt, so ist unser Thema eines, das auch in der Menschheitsgeschichte von vielfachen Versuchen, Veränderungen, Einschnitten - nach christlicher Vorstellung auch Heilsereignissen - durchdrungen und gekennzeichnet ist. In der freilich auswahlhaften Nachzeichnung solcher, in ihrer fundamentalpsychologischen wie fundamentalontologisch-„metaphysischen“ Bewertung und in der Würdigung des spezifisch christlichen Beitrags dazu wird es uns im Hauptteil dieser Untersuchung darum gehen, eine Ahnung davon zu bekommen, was „wirklich“, nämlich bleibend von ontologischer Qualität ist.

Indem wir die Liebe in der Reihe der Seinsereignisse nicht als ontologischen Appendix verstehen, den wir außer der Privatsphäre der Psychologie, der Soziologie und den Künsten zuweisen, sie vielmehr in kausalem Zusammenhang mit dem anfänglichen Problem der ontologischen Fragilität sehen, dem Seins-Urproblem des Seins-Zerfalls, das seinerseits wieder in die Frage nach der Liebe mündet, ziehen wir aber bereits an dieser Stelle eine wesentliche logisch-ontologische Konsequenz, die Konsequenz der Seinsgeschichte im Blick auf die Liebesfrage. Wir schließen deren Kreis, indem wir ihr Ziel auch als ihren Ausgangspunkt fixieren. Die ontologische Abfolge: Zerfall - Eros-Bemühung - behelfsmäßiges Sein - Suche nach Liebe ergänzen wir durch ein kausales Liebesproblem am Beginn der Reihe, wodurch diese diejenige innere Stringenz und Plausibilität erlangt, wie sie etwa auch im Bereich der Seelsorge verifiziert wird. Einmal übertragen auf die abendländische Geistesgeschichte gerät diese so freilich in ein ihr bislang fremdes Licht, dieweil die biblische Theologie aber ihre weitgehend verlorengegangene korrelative, kulturbildende wie auch kulturkritische Bedeutung zurückerhalten kann. Sollte die Liebe tatsächlich den Ausgangspunkt auch gesellschaftsphänomenologischer Verspannungen darstellen, ergäben sich mit dem Einsatz eines intakten Ausgangspunktes auch die Marksteine einer alternativen ontologischen Sukzession, einer alternativen Seinsgeschichte: Liebesfülle - intaktes Sein - Kulturschaffen als Dank gegen Gott frei von der Notwendigkeit selbst irgendein Heil realisieren zu müssen (Kol.3,17) - vielmehr der missionarische Eros eines sich gegenseitig erbauenden Seins als Bestätigung der Schöpferweisheit. Damit, so vermuten wir, wäre der Mensch erst herausbefreit aus dem ontologischen Selbstrechtfertigungsschema zugunsten einer christlich-doxologischen Seinsweise als die Alternative zum *incurvatum in se ipsum*, zu Selbstentfremdung und Seinskompensation. Solche Seinsweise halten wir mit Blick in die Schriften für die der neutestamentlichen Gemeinde, der ekklesia, der aus dem Seinskampf Herausgerufenen und Herausbefreiten, die in Bewahrung der Liebe Gottes die alte egozentrische Lebensweise abgelegt, die Bruderliebe aber angezogen hat und sich verzehrt nicht für zweifelhaften Fortschritt, sondern für die Bezeugung der unbezweifelbaren Erlösung einer vergänglichen Welt. Das Leben gewinnen, nicht auf dem Weg des mit Ellbogenmentalität Ihm-verzweifelt-hinterher-Jagens, sondern es mit vollen Händen weiterreichen können ist ihr Motto nach dem Reichtum der selbst erfahrenen Gnade - nicht allein einer individuell rezipierten, sondern einer in durch diese von Grund auf erneuerten soziären Strukturen wirksamen. Wir erproben somit eine neue Seins-Gleichung, die nicht in den Disproportionen enden soll, die das auf sich selbst gestellte Bewusstsein notwendig hervorbringt, sondern in echter Seins-Hilfestellung auf dem Grund und mit der Zielsetzung derjenigen Liebe, zu der kein menschliches Wesen je imstande war noch je sein kann.

Dementsprechend kritisch zu würdigen haben wir denn aber auch die Preisgabe der Korporation gewordenen Gottesliebe, ihrer Realität als „Leib Christi“ auf dem Wege seiner Zertrennung in konkurrierende Interessensgemeinschaften. Mit ihrer Konfessionalisierung, so ist ernsthaft zu erwägen, spart die Gemeinde nicht nur die Mitte ihres Glaubens selbst aus, sondern fällt zurück in die „Grundsätze dieser Welt“ (Kol.2,8). Sie geht der Lebenswirklichkeit ihrer Bekenntnisgrundlage verlustig, der Lebenswirklichkeit des Evangeliums. In der Adaptation üblicher Sozialisationsprozesse opfert sie ihre geistliche Identität, wird zu einer homöomorphen Gesinnungsvereinigung, in der nicht mehr gilt: „hier ist nicht mehr Jude, noch Grieche, Sklave,

Freier, Mann, Weib, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal.3,28). Sondern in der jeweiligen Kongregation versammeln sich erneut diejenigen, die sich nach eigenem Ermessen ihre Geschwister selbst erwählen - gerade nach der Art einer jeden säkularen Versammlung. Im Sinne einer christlichen Ontologie muss die Kirche dann selbst Gebrauch machen von der Möglichkeit derjenigen Umkehr, die sie verbal verkündigt, seinhaft aber nicht oder nur unzureichend bezeugt. Sie muss solche ontologisch neu umsetzen lernen, damit ihre Predigt eine glaubhafte sein kann. Diese Umkehr ist ihr ermöglicht, so wahr das Heilswerk Christi eine Kraft Gottes ist für jedermann, auch die Gläubigen.

Einleitung - Teil II: Die fundamentalontologische Relevanz der christlichen Botschaft

1 Die Frage nach der Liebe

1.1 Die Liebe als christlicher Schwerpunkt / Das Problem mit der Liebe / Die Notwendigkeit einer biblisch-systematischen Untersuchung

In christlicher Wendung wird das wohl umfangreichste Thema der Welt nicht nur aufgenommen, sondern in ganz eigener Weise verdichtet und ausgeformt, indem die motivierende und inspirierende Kraft der Liebe in ihrem größeren Kontext und mit ontologisch weitestreichenden Aussichten geschildert wird. So gilt sie zurecht als christliches Hauptthema, denn bei allem, was das Christliche ausmachen mag, ist unbestreitbar, dass es dabei zentral um die Liebe Gottes geht, die dem Menschen erschienen ist, um ihn aus der Fülle seiner individuellen und gemeinschaftlichen Selbstverkrümmungen und Selbstentstellungen zu befreien, um ihm stattdessen eine aus der unbegrenzten Zuneigung, Bejahung und Fürsorge des Schöpfers gespeiste Existenz der Wachheit, der geistigen Klarheit und der leiblichen Eindeutigkeit zu ermöglichen. Dass im Zentrum des christlichen Glaubens die Botschaft von der Liebe Gottes in Jesus Christus steht, ist einem jeden wenn nicht klar, dann zumindest bekannt. Jeder weiß, dass die christliche Hauptsache berührt ist mit jener Liebe, von der man hofft und glaubt, dass sie das Sein, insbesondere des Menschen, verwandeln und heilen könne. Vertieft man aber die Fragestellung nur ein wenig nach dem *Wieso* oder dem *Wie* dieses Umstandes, so verwandelt sich erste Klarheit wiederum gerne in vielerlei Schwammigkeit, so dass diesbezüglich bereits ersichtlich theoretischer Klärungsbedarf besteht. Noch nachdenklicher aber muss es sicherlich stimmen, dass genau jenen Vorgang, wie schließlich auch jeder Laie erkennt, das christliche Sein kaum widerspiegelt. Das Maß der Probleme gibt zu denken, das auch Christen mit solcher Liebe haben und infolgedessen mit der real erfahrbaren Erlöstheit, die sie, wie zu zeigen sein wird, trotz allem nicht zu Unrecht proklamieren.

Die Probleme ernstnehmend, haben wir allen Anlass, die Sache der Liebe einmal neu einer näheren Untersuchung zu unterziehen, speziell auf ihre grundsätzlichen seinsbetreffenden Charakteristika hin. Wir haben Grund, einmal das anscheinend Selbstverständliche in seiner kategorialen Bedeutung aufzurollen, vermutend, dass gerade mit der systematisch-theologischen Erfassung der Liebe es nicht zum Besten bestellt sein könnte, um von daher womöglich besser zu verstehen, wodurch die Unterentwicklung der christlichen Praxis, die mangelnde Attraktivität und Eindeutigkeit des christlichen Projekts als Ganzes von seiner lehrmäßigen Seite her bedingt ist. Es gilt somit an dieser Stelle hinsichtlich der Liebe deren spezifisch christlichen Kern freizulegen, sich dessen konstruktiver Gestaltungskraft zu vergegenwärtigen und von daher Hoffnung auch auf Besserung der christlichen Sache selbst zu schöpfen. Dass wir die Probleme, die das christliche Projekt mit sich selber hat, ohne Scheu an uns heranlassen, ist wichtig um des Eigenanspruchs willen, möchte und soll doch das Christliche noch immer gerade die Lösung der essentiellen Probleme der menschlichen Existenz darstellen. So jedenfalls haben einstmals

Gläubige das christliche Kleinod verstanden und um dieses Verständnisses willen neuerliche Probleme für Leib und Leben riskiert - so glaubhaft, so überzeugend, dass sie einstmals Bollwerke, Systeme und Religionen „in den Gehorsam Christi gefangen nehmen“ (2.Kor.10,5) konnten. Die Besserung der christlichen Sache tut darum Not, weil es Gott um die Sache seiner Schöpfung als Ganzer geht. Deretwegen gilt es, nicht neue christliche Lösungsvorschläge zu kreieren, deren originale christliche Spezifik aber neu zu registrieren und so umzusetzen, dass sie nicht nur Lehrbücher zieren, sondern die Realität. Wir meinen, dass gerade mit der theologischen Verkümmern der Agape die christliche Sache eminent beeinträchtigt ist, dass darum der Kirche und ihren Gliedern gedient sein sollte, wenn wir die Liebe als eintragende in voller biblischer Bedeutung neu qualifizieren, und zweifellos noch mehr, wenn es gelingt, aus diesem umfassenden Sachverhalt auch umfassende Konsequenzen zu ziehen. Wir werden somit festzustellen haben, wo das Liebsthema Schaden genommen hat - insbesondere im Bereich von Theologie und Kirche, zum Schaden unserer eigenen Substanz und Glaubwürdigkeit also, zum Schaden darum auch der „Welt“. Dabei wiederum soll zu jeder Zeit unverrückt bleiben, dass die Liebe, von der Christen sprechen, die Liebe Gottes des Vaters in seinem Sohn Jesus Christus ist.

2 Die christliche Rede vom Sein

2.1 Die christliche Scheu vor der Rede vom Sein

Die Rede vom Sein oder auch vom Seinsgrund ist im Bereich des christlichen Glaubens eine ungewohnte, da die Theologie sich von jeher diesbezüglich sehr bedeckt gehalten hat. Nicht zuletzt beeinflusst durch die ausdrücklich nichtchristliche Mythisierung der Seinsfrage bei Martin Heidegger, hat sie weitgehend eine grundsätzliche Distanz zu derselben eingenommen. Im Gegensatz zum Thema Liebe gilt die ontologische Thematik demzufolge vielen a limine als suspekt und ist von daher auch eine Zusammenschau beider Bereiche kaum einmal versucht worden. Entsprechende Erwägungen werden zumeist als Anbandlung der frommen Sache mit der als heidnisch klassifizierten Philosophie empfunden, wenn nicht gar als der Verrat an dieselbige. Dies beruht aber auf ihrem Missverständnis in verschiedenerlei Hinsicht.

2.2 Das Problem christlicher Ontologie

Primär ist darauf hinzuweisen, dass der christliche Glaube es nicht mit Imaginationen und Abstraktionen zu tun hat, sondern mit der konkreten Veränderung des Menschen und seiner Lage, mit seiner Erlösung aus Tod und Verderben, - nicht aber nur des Menschen Erlösung, sondern schließlich und endlich der gesamten Schöpfung. Auch und gerade die Theologie steht vor dem Problem des Mensch- und des Weltseins. Auch und gerade die Bibel verhandelt die Rettung der Schöpfung, die Rettung des geschöpflichen Seins. Bereits aufgrund dieses simplen Umstandes ist Theologie in ganz eminenter Weise Ontologie. Die ontologische Intention der Bibel konkurriert nicht mit ihrer soteriologischen, umrahmt diese vielmehr, indem die Bibel uns zeigt, worin der Glaube ruht und auf welche Weise er recht praktiziert wird. Darum ist vollständige Theologie immer auch Metaphysik im klassischen, weltumspannenden Sinne, ausgehend von der Erkenntnis, dass es Gott um sein reales Reich in dieser Welt zu tun ist, zu dessen Erschließung und Darstellung er sein Wort und schließlich seinen Geist gegeben hat, der uns „alles lehren“ soll (Joh.14,26). Speziell Letzterer ist es, der gleichsam als Substanz des Wortes das alte zu einem neuen Sein umgestalten möchte und die Agape ist ihm hierbei gewiss ein Schlüsselement. Ontologischen Inhaltes ist die Bibel darum auch, wenn sie uns die Teilhabe am göttlichen Geist lehrt und in diesem das Werden, genauer: die Begründung und Heranreifung einer neuen Schöpfung.

Die christliche Sache zielt auf eine neue Wirklichkeit, ein neues, in Christo geheiltes Sein. Darum impliziert in besonderer Weise die Frage des „Christ-Seins“ die Seinsfrage. Die biblische

Botschaft enthält und verhandelt eine implizite Ontologie im umfassenden Sinn, gerade auch in ihrem soteriologischen Teil, insofern dieser auf die Zurechtbringung des Seins zielt. Traditioneller formuliert ist das Thema der Bibel in heilsgeschichtlicher Darstellung die Rettung der Schöpfung; dies aber ist *die* fundamentalontologische Thematik schlechthin. Weil das Kernproblem des Seins darin besteht, dass es vom Nicht-Sein verzehrt wird, ist die Seinsfrage aber keine andere als die nach letzter, bleibender Wirklichkeit - die Frage, die der Glaube mit letztmöglicher Gewissheit beantworten möchte. Die Frage nach dem Sein, verstanden im Sinne seiner das Nicht-Sein überwindenden Integrität, ist somit nicht nur die eigentliche philosophische Frage, sie ist die eigentliche theologische Frage. Richtig ist darum, was schon Heinz Erich Eisenhuth formulierte: „Die Wahrheitsfrage des Christentums, um die sich die Theologie der Vergangenheit bemüht hat, muss wieder in neuer, seinsmäßiger Weise gestellt werden. Wir dürfen weder bei behaupteten Absolutheitsansprüchen stehen bleiben, noch aber durch religionsgeschichtliche Vergleichung dem Christentum den ethischen oder religiösen Vorrang zu sichern versuchen. Es gilt vielmehr aufzuzeigen, dass die Bedingungen des Geschehens evangelischer Gemeinschaftsverwirklichung der Struktur nach konstitutiv sind für ein Existieren, das als ein eigentliches angesprochen werden soll. Denn in dieser Seinsart ist es der existenzialen Grundverfassung zu eigen, die durch den theologischen Hinweis überhaupt erst in dieser Weise erschlossen werden kann.“ Diese Äußerung könnte gleichsam als Motto über dem vorliegenden Versuch stehen, wobei wir auf den Gemeinschaftsaspekt später eingehen werden. Zunächst bleibt festzuhalten: Der christliche Glaube betrifft keineswegs etwas anderes als das Phänomen „Sein“, und zwar in seinen allgemeinen Zusammenhängen sowie mit Blick auf die höchste Seinsursache. Er betrifft, wie Tillich formuliert, das „Strukturganze“. Die Universalität der christlichen Botschaft, die das gesamte kosmische Geschehen ausdrücklich einbegreifen möchte, alles „Sichtbare, Unsichtbare“ u.s.w. (Kol.1,16), wie auch deren konkrete Bezogenheit auf die vom Schöpfer geschaffenen Dinge, empfehlen geradezu den funktionalen Gebrauch des Begriffs „Sein“ im Dienste biblisch-systematischer Überlegung.

Die kosmologische Ausweitung des Evangeliums muss also mit bedacht werden zum Verständnis unserer eigenen Existenz, denn Letztere ist es, die Gott zum Dienst an seiner Gesamtschöpfung verwenden will. Das Christentum ist biblisch - nicht nur beim „metaphysischen“ Johannes, sondern besonders beim „heilsgeschichtlichen“ Paulus - als Einheit von kosmischer und soteriologischer Christologie gedacht, deren Aktualisierung als pneumatologisches Geschehen in der ekklesia, der Schar der aus dem „argen Weltlauf“ (Gal.1,4) Herausgeretteten geschieht. Vor diesem Hintergrund sind, wie wir noch sehen werden, christliche Soteriologie und christliche Ontologie vollständig untrennbar, denn Rechtfertigung ist zugleich Wiederherstellung der Schöpfung. Das Verständnis des geschichtswirksamen und des geschichtstragenden Herrn bedingen einander um des einen Zieles willen - der Herausbildung des Volkes Gottes. Das Volk Gottes aber dient dem Gesamtvorsatz Gottes. Es ist „Volk Gottes im Weltgeschehen“.

2.3 Der biblisch-heilsgeschichtliche Seinszugang

So ergibt sich schon von hier aus die Einsicht in die Legitimität des Seinsbegriffes, der im Dienste der biblischen Heilsgeschichte ein operationaler sein soll. Entscheidend ist dabei freilich, dass nicht in überzeitlicher Abstraktheit gehandelt, sondern die Geschichte des Seins in seinen destruktiven und konstruktiven Wendungen geschildert wird, einer Seinsdimension, auf die besonders Heidegger aufmerksam gemacht hat. Das Sein ist kein statisches, sondern ein bewegtes. Darum denkt Bibel dynamisch-heilsökonomisch, niemals nach den Mustern einer un- oder übergeschichtlichen Ontologie. Die explizite Behandlung der Seinsthematik als solcher, ihre abstrakte, von geschichtlichen Vorgängen gelöste Behandlung also, ist ein Produkt der griechisch-philosophischen Tradition, die im Rahmen dieser Untersuchung soweit gewürdigt soll, als dies der Verdeutlichung der biblischen „Seinslehre“ dient. Wenn auch wir also vom „Sein“ reden, dann in

der Weise, dass wir Ontologie und Geschichte nicht als Gegensatz begreifen, sondern die Prinzipien des Seins gerade in der Beobachtung dessen geschichtlichen Werdeganges zu begreifen suchen. Eine biblisch-theologische Betrachtung des Seins muss darum, dem biblisch-heilsgeschichtlichen Ablauf folgend, chronologisch - heilsgeschichtlich also - vorgehen, muss die Geschichte des Seins in seinen charakteristischen Phasen nachzeichnen mit ungetrübtem Blick auf den Anfänger und Vollender aller „Dinge“.

Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise liefert in allen Fällen keine objektivierende Totalschau der Geschichte, wohl aber deren entscheidende Heilstationen. Die Erlösung kann dabei sowohl als Vollendung der originalen Schöpfertätigkeit gesehen werden - in Kontinuität also, als auch in Diskontinuität im Sinne eines Neuschöpfungsbeginns. Der Neue Adam ist wieder *Adam*, aber er ist *neuer Adam*.

Auf die Weise dürfen wir auch begreifen, *warum* und *wozu hin* uns Gott liebt. Wir sind so schließlich imstande, den onto-dramatischen Kontext der Liebe zu erfassen, die als Ausfluss der seinigen uns selbst aufgetragen ist. Wir können die Zusammenhänge der Liebe mit dem Wesen und Wirken Gottes grundsätzlich begreifen, ihre Erscheinungsweisen und seinsformenden Absichten und sind in die Lage versetzt, von hier aus unser eigenes Sein in voller Komplexität dem Grundwesen Gottes zuzuordnen. Auf heilsgeschichtlichem Weg sind die Transzendenz und Immanenz Gottes soteriologisch verknüpft und das Kernelement dieser Verknüpfung ist, wie wir ebenfalls sehen werden, seine Agape. Von dieser aus ist die Eigenart und das Geschick dessen zu enthüllen, was wir „Sein“ nennen.

3 Was ist „Sein“?

3.1 Sein als Allgemeines

Methodologisches Prolegomenon der Seinsthematik muss die semantische Klärung des Verständnisses des Hilfsverbums „ist/sein“ bilden als Ausgangspunkt ontologischer Überlegung, die hier allerdings um unseres systematisch-theologischen Zugangs zur Seinsfrage willen am Rande verbleiben darf. „Sein“ ist zunächst Kopula, die mannigfaltige Inhalte vereint, während sie Begriffe in Relation, welcher Art auch immer, stellt. Damit in Einklang steht auch das alttestamentliche *hfyh*, das soviel meint wie „existieren“, „dasein“ und dabei typischerweise zumeist das determinierende Wirken des Schöpfers im Auge hat.

Im Einklang damit wiederum ergibt sich, dass „Sein“ als schlechthinnige „Anwesenheit“, als „Ur-Da“ immer auch schon vorverstanden ist, mit einem apriorisch verstandenem Ursinn behaftet. Über seine begrifflich-assoziative, seine logische Zuordnungsfunktion hinaus hat „sein“ von jeher deutende, bestimmende Funktion im Sinne eindeutiger Festlegung. „Ist“ regelt Quantitatives und Qualitatives. Darum rührt die ontologische Frage immer auch an der Wahrheitsfrage, sofern diese die Identität des Seins, seine Sach-Gemäßheit beurteilt. Wir schließen uns hier Alwin Diemer an, nach dem „ist/sein“ den „Vollzug der Bestimmtheit als“ meint. Auch dass dabei immer eine bestimmte Bestimmtheit gemeint ist, d.h. dass ein bestimmendes Gefüge immer schon vorausgesetzt ist, dass also auch eine „rein deskriptive Ontologie“ immer das Produkt einer „natürlichen Weltanschauung“ darstellt.

Der teleologische Aspekt ergibt sich auch von Seiten phänomenologisch-inhaltlicher Betrachtung des *Seins*, von dem zunächst gesagt werden kann, dass es alles Existierende, Materielle und Ideelle enthält, unabhängig von jeder weiteren Bestimmung, dass als Begriff es „das Generelle in der Mannigfaltigkeit des Seienden“ (Hartmann) beschreibt - Seiendes vor seiner Aufgliederung. „Sein“ ist ursprünglichste, umfassendste, dabei unbestimmteste semantische Konstruktion zur Erfassung eines Letzten, nicht weiter Definierbaren. So gesehen gibt es *Sein* nur als abstrakten Allgemeinbegriff, der für uns aber unverzichtbar ist, um uns ontologisch zu orientieren - zum Konkreten hin wie auch zu der Frage, was es mit dem Allgemeinen selbst auf sich haben könnte. *Sein* ist wohl unkonkret und unscharf, offenbart als „Anwesenheit“ uns aber

immer auch „Anwesendes“, *Seiendes* und zielt dabei in der Transzendierung der eindeutigen Grenzen von Art und Gattung auf universale Weite, so dass im Seins-Verständnis der Mensch „in die Offenheit des größten Ganzen überhaupt gestellt“ ist. Die inhaltliche Leerheit von *Sein* korrespondiert so dem Seiendem als „transcendens schlechthin“ (Heidegger), als Geheimnis des Absoluten gleichsam. Das das Sein Überschreitende wiederum steht in der Spannung, einerseits noetisch als ewiges Prinzip gefasst werden zu wollen, andererseits vor dem Umstand, dass unsere Weltwirklichkeit gerade ein solches empirisch entbehrt. Dieser Spannung findet existentiellen Niederschlag in unserer Erfahrung jener typischen, dem Sein innewohnenden Dialektik - einerseits als das Beständige und Wesentliche im Kommen und Gehen der vielfältigen Erscheinungen, andererseits als Trügerisches, Wunschbildhaftes, womit das Sein bei aller Grundhaftigkeit gerade in der Veränderlichkeit der Dinge sein wohl verlässlichstes Wesen bezeugt. Diese Spannung zu lösen im Sinne einer stabilen Seinseinheit, in der auch die legitime Seinsvielfalt zum Tragen kommt, ist Aufgabe der dafür geeigneten, hier zu ermittelnden „Kategorie“.

3.2 Klassische Bestimmungen

Die systematische Aufteilung des Seins geschieht klassischerweise in erstens: *Universalien* als dessen Allgemeinbegriffe bzw. Seinsgattungen (z.B. Lebewesen, Mensch, Pflanze). Zweitens: in *Transzendentalien* als dessen allgemeingültige Prädikate (ens, res, aliquid, bei Thomas Aquino: unum, verum, bonum, gelegentlich auch pulchrum). Dabei besitzt das *Dasein* ontologischen Vorrang, weil auf real Anwesendes zielend, auf *Existenz*, während die übrigen Prädikationen lediglich deren *Wiesein* bzw. *Sosein* beschreiben, die uns von für das Dasein allerdings von konstitutivem Rang scheinen. Die Existenz - als die Seinsweise des Daseins (Heidegger) - selbst ist raumzeitlich, individuell, empirisch erfahrbar und wird von den Einzelwissenschaften behandelt. Die *Seinsbereiche*, auch *-formen* genannt, wie Raum, Zeit, Form, Materie, Substanz, Struktur, Einheit, Vielheit, Relation, Partizipation, Quantität, Qualität, Kausalität, Prinzip, Konkretion heißen traditionell *Kategorien* und werden explizit bei Aristoteles, Kant, Hartmann eingeführt und dort jeweils recht unterschiedlich gehandelt. Wir postulieren hier als eigentlichen Bereich eigentlichen Seins - das meint integren, darum intakten und darum auch bleibenden, unvergänglichen Seins - die Agape.

Insofern in *Kategorien* die Prinzipien, das Wesen des Seienden abgebildet werden, können sie auch als Bestimmtheitsschemata des Seienden, als Grundseinsweisen gelten. Sie sind damit in jedem Fall mehr als grundsätzliche *Aussageweisen*, als Aussageformen über dinghaftes Sein oder die apriorischen Verstandesbegriffe Kants. „Kategorie“ hat seinsstrukturierende, nicht allein begrifflich ordnende Funktion. Am ehesten die hier intendierte ontologische Tragkraft von *Kategorie* scheint uns darum der Begriff des *Seinsbereichs* zu enthalten.

Weitere Unterscheidungsmöglichkeiten sind in diesem Zusammenhang etwa die von *Seins-Weisen* wie (auf Existenz bezogene) Realität und (auf Essenz bzw. „Wesen“ bezogene) Idealität oder auch *Seins-Arten* (bzw. *Seinsmodi*): Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, wobei das Begriffspaar Wirklichkeit - Möglichkeit dem aristotelisch-thomanischen Akt-Potenz-, Form-Materie-Schema entspricht.

Vorläufiges Generalattribut des existentiellen *Wieseins* aber, gemeinsames und dabei brisantestes Grundcharakteristikum allen Seins ist seine Endlichkeit, seine Vergänglichkeit. Diese ist das gemeinsame Grundmerkmal alles noch so verschieden Seienden. Das Sein ist in jedem einzelnen oder auch allgemeinen Fall im Zerfall, in Auflösung begriffenes. Zerbrechlich, ja zerbrechend ist es, geprägt von elementarer Unsicherheit, von Sorge, gefährdet selbst im Blick auf seine Zukunft nach seinem irdischen Versiegen. Das *Sosein* der Existenz ist von daher beständige Fragilität. An diesem Punkt treffen sich empirische, philosophische wie christliche Einsicht, - dass das Sein „Sein zum Tode“ (Heidegger) ist. Wobei im Hinblick auf die christliche Schuldaussage wir nicht bloß von fragilem, sondern von sich selbst belastendem, sich selbst destruierendem, darum desintegrem Sein zu sprechen haben. Im Tod schließlich ist jene - unter

theologischem Blickwinkel pervertierte - Einheit definitiv gegeben, die das Lebendige auszeichnen sollte. Im Tod wird alles Sein freilich nicht wirklich geeint, aber „versammelt“ und dann womöglich der Frage zugeführt, wie man es denn im Leben mit der Einheit gehalten hat, mit Güte, Treue, mit Solidarität, mit Vergebung, mit Wahrhaftigkeit. Dann stellen sich womöglich die jetzt vernachlässigten transzendental-ontologischen Fragen, die wir an dieser Stelle fokussieren. Endlichkeit ist so gesehen das kardinale *Sosein* des Seins als die definitive Antwort auf die Frage nach dem *Wiessein*.

Theologisch bedeutsam - als, wenn man so will, übergeordnetes, eigentliches transcendens - ist von daher das Postulat der *Seins-Charakteristika*, das bei Paul Tillich erscheint, der als solche *essentiell*es und *existentiell*es Sein unterscheidet. Beider Auseinandertreten wird hier als *Entfremdung* gewertet, wobei Freiheit verbunden mit Endlichkeit als Wendepunkt vom Sein zur Existenz gilt. Tillich sieht die ontologische Grundstruktur als durch den Fall zerrüttet an, spricht vom „ontologischen Schock“, der zum „Selbst- und Welt-Verlust“ des Menschen führt. Die *ontologischen Polaritäten* - Freiheit/Schicksal, Dynamik/Form, Individualisation/Partizipation - konkurrieren im Zustand der Entfremdung, harmonisieren wieder im *neuen Sein*.

3.3 Die Situation des Menschen

In Absehung dieser spezifisch christlichen Lehraspekte stimmen hinsichtlich der fundamentalontologischen Ausgangsposition des Menschen philosophische und theologische Anthropologie überein. Formale Nähe besteht darum auch zwischen christlicher und existentialistischer Diagnose des menschlichen *Soseins* im Blick auf beider Fragestellung nach dem menschlichen Gesamtentwurf seiner selbst im Angesicht seiner Endlichkeit, wobei deren zentrale Kategorie, wie Heidegger zurecht gezeigt hat, die Zeit darstellt. Die Zeit ist die mit fortschreitendem Lebensalter zunehmend dynamische Markierung des menschlichen Seinshorizontes. Sie bildet den dem Menschen anhaftenden fundamentalontologischen Sprengsatz. Er selbst aber ist sozusagen das fundamentalontologisch grenzgängerische Wesen - aus christlicher Sicht freilich nicht pelagianisch auf einer neutralen Position, sondern von Geburt an auf der Seite des Nichtseins befindlich.

Interessant ist in dem Zusammenhang wiederum der Hinweis Tillichs, wonach das griechische $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ in dialektischer Beziehung zum Sein steht, das $\omicron\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\omicron}\nu$ in kontradiktorischer. Die Position des Menschen, die seiner Endlichkeit auf der Grenze zwischen Sein und Nichtsein, ist die des $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, im Angesicht des $\omicron\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\omicron}\nu$. In dieser Herausforderung besteht sein fundamentalontologisches Drama - biblisch gesprochen seine Entscheidung für das ewige Leben oder die ewige Verdammnis. Dabei ist zu betonen, dass nicht etwa wie im Verständnis der frühmittelalterlichen Tradition die Sünde Nichtsein, aber deren Folge solches ist, und sie ist endgültiges Nichtsein, $\omicron\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\omicron}\nu$. Der Seinsmangel der Sünde selbst ist nicht Seinsmangel, sondern im Licht des heilsgeschichtlichen Dramas Gegen-Sein, „Feindschaft wider Gott“ (Rö.8,7). Als solche seinen Zorn provozierend und der Herrschaft des Feindes, des „Mörders und Lügners von Anfang an“ (Joh.8,44) Raum gebend, ist sie aber das eigentliche Element der Selbsterstörung.

Mit der Offenbarung Gottes ist nun nicht des Menschen Willens-, wohl aber Wahlfreiheit wiederhergestellt, die eine Wahlverpflichtung bedeutet. Der Mensch ist unausweichlich in die Entscheidung gestellt - für Gott oder gegen Gott. Sein Leben dient Gottes Reich oder dem Reich des Widersachers. Mit dieser Entscheidung läuft seine Endlichkeitssituation zwingend zu auf die Frage nach dem Sein zum Leben oder dem Sein zum (ewigen) Tode, nach Sein oder Nichtsein. Das ist tatsächlich des Menschen Frage.

3.4 Sein - biblisch-ontologisch / Das „Ganz-Sein“ im Grund des Seins

Die ontologische Frage ist vom Maßstab der Schöpfungsganzheit aus, woran der Mensch unter welchen Bedingungen inwieweit partizipiert. Dabei ist als entscheidendes christliches Kriterium die

Frage nach dem Seinsgrund zu würdigen. Dieser wird im Weiteren biblisch-theologisch als Liebeslogos des Seinschöpfers zu proklamieren sein, als, wenn man so will, die Konkretion der „Macht des Seins“, die in Christus definitiv den Sieg errungen hat über die nichtende Macht des Widersachers, mithin also über das „Nicht-Sein“.

In Konkretisierung des Seins stellt uns die Bibel dieses als geschöpflich Seiendes vor, wobei erst die Summe des im Sinne des Schöpfers funktionierenden Seienden - wir könnten vom „Einzel-“ oder vom „Teil-Sein“ sprechen - im Vollsinne darstellt, was wir theologisch-systematisch als *Sein* zu fassen haben. Zur inhaltlichen Bestimmung des Seins-Begriffs ist somit festzustellen, dass die Bibel keinen monistischen Seinsbegriff kennt, so verständlich das systematische Bedürfnis nach einem solchen auch sein mag. Die Bibel lehrt uns kein Sein „als solches“, gerade so wenig, wie die empirische Wirklichkeit es mit einem solchen zu tun hat. Sie präsentiert - stets konkret - diejenige Schöpfungsvielfalt, die dem erfahrbaren Leben entspricht. Sie kennt das individuelle Seiende „nach seiner Art“ (Gen.1,11-24) und kennt die Gesamtheit des Seienden als „Kreatur“ (Mk.10,6; 16,15; Rö.8,19 u.a.), wie auch in der Welt nur Seiendes existiert, die Vielzahl der von Gott geschaffenen Dinge. Von solchem „Gegebenen“ nur erzählt in Relation zum Seins-Schöpfer die Bibel. Ihr Seinsverständnis besteht in der Darstellung der Schöpfungsauthentizität, die keinen Raum für irgendein im Hintergrund befindliches „eigentliches“, tieferes Sein derselben einräumt, außer dem, dass dieses nur im ungetrübten Bezug auf den Seins-Schöpfer als intaktes, als integres, in diesem Sinne „wahres“ Sein angesehen wird. Das Seiende hat kein - ideales - Sein, außer dem in ihm als Seiendem - real - beschlossenen.

Wenn die Bibel nicht von einem isolierbaren Sein als solchem spricht, hat dies also nicht zuletzt den Grund, dass ihr „Sein“ komplexer Natur ist, dass, wie die moderne Naturwissenschaft dies bestätigt, nichts was ist, für sich alleine existiert, sondern alles miteinander in ursprünglicher Verbindung steht. Leben ist Beziehung zum Ganzen. Die Qualität dieser Verbindung ist es letztlich, die die Qualität des Seins determiniert. Sein im biblisch-theologischen Sinne ist realexistierende Schöpfungsvielfalt und Schöpfungsganzheit. „Ontologisch“ meint somit an dieser Stelle, dem Wirklichkeitsverständnis der Bibel folgend, - und an die „neue Ontologie“ von Husserl, Hartmann und Jacoby anknüpfend - das reale, empirisch fassbare Sein betreffend nach all seinen Facetten, insbesondere denen, die die psychosoziale Realität des Menschen berühren.

Als dynamisch-korrelative Synthesis des Einzelseienden lehrt die Bibel somit ein Gesamt-Sein, das als solches - in seinem Normalfall - gekennzeichnet ist durch konstruktive Querverbindungen auf dem Grund eines intakten Gottesverhältnisses, durch horizontale und vertikale Integrität also. Wir können dieses das „Ganz-Sein“ nennen, bestehend als umfassende Richtigkeit aller Beziehungsverhältnisse, entscheidend basierend aber auf seiner korrekten Grundlage. Das Sein ist immanentes Ganz-Sein in einem transzendenten Fundament. Dieses ist der natürliche Seinshorizont, der das Sein trägt und plausibilisiert, der mithin auch seine rechte Erkenntnis ermöglicht. Das Seinsfundament ist die willentliche Bejahung des Seins in seiner ihm eigenen Vielgestaltigkeit mit der Macht des Seinschöpfers. Im Ganz-Sein als ein korporatives ist darum das individuelle Sein Sein durch dem Seinswillen des Schöpfers gemäße Mit-Bejahung. So ist der Seinsgegenstand der Bibel im umfassenden Sinn des Wortes „soziales“ Heil, wohingegen ein gestörtes Gesamt-Sein den Verlust des Ganz-Seins bedeutet und gleichbedeutend ist mit dem Sein außerhalb des originalen Seinsgrundes. Der Gegenstand christlicher Ontologie ist folglich die Komplexität des Seins als solche mit Blick auf ihre Bejahung durch ihren Urheber, mit Blick auf die Wirkmächtigkeit seiner Liebe.

In der Weise verfährt die biblische Ontologie dynamisch-heilsökonomisch, indem sie vom Sein mit Blick auf seine Bestandskraft vor dem Schöpfer handelt. Diese seine Ur-Relation ist es, die sie thematisiert, ohne jedoch seine jeweils inhärenten Wesenseigenschaften, seine Qualitäten zu problematisieren. Sowenig wie einen monistischen Seinsbegriff kennt die Bibel auch das Konzept einer Seinsstufung. Sie kennt nur einen - allerdings fundamentalen - Seinskontrast. Sie kennt ein absolutes, gottgemäßes Gottes und ein relatives, kontingentes der Kreatur, ein stabiles, ewiges Sein und ein hochgradig fragiles, der Vernichtung nur gar zu leicht anheim fallendes. Was die

Bibel folglich tut, ist uns eindringlich und unzweideutig darüber ins Bild zu setzen, wie es um das Sein als realexistierendem in seinen - soweit thematisierten - Einzelteilen wie auch im Ganzen bestellt ist und dementsprechend auch in seiner Interaktivität. Sie beleuchtet die Qualität des Seins im Blick auf seine hohe Herkunft und Bestimmung, dem göttlichen *Logos* (Joh.1,1-3). Mit Blick auf diesen, schließlich im Fleisch begreifbar gewordenen, belehrt sie uns über das Sein im Verhältnis zu seinem „metaphysischen“ Seinsgrund, nach dem die Theologie nicht nur fragen darf, sondern muss, ist sie denn ernsthaft interessiert an einem identifizierbaren, einem eindeutigen christlichen Sein, ist sie denn ernsthaft interessiert an einer christlichen Praxis. In der Ermangelung der biblischen Lehre vom Seins-Grund besteht die traditionelle ontologische Verunsicherung der Theologie und ein wesentlicher Grund dafür, dass man christliche Philosophie und Ontologie als „hölzernes Eisen“ (Heidegger) empfunden hat. Mithilfe dieser Lehre aber ist eine christliche Ontologie nicht nur weitaus belastbarer als jede philosophische - die christliche Anthropologie, am Ende auch die Ekklesiologie, erhalten mit dieser auch ihre theologische Basis. Denn hat das Sein einen Seinsgrund, dann ist das Sein nur von diesem her in der Lage, sich selbst zu begreifen, - ist es also elementar wichtig, um diesen überhaupt zu wissen.

In diesem Zusammenhang kann auch von den Naturwissenschaften gesagt werden, dass sie wohl die immanenten Prozesse der Weltwirklichkeit erhellen können, nicht aber die Frage der Hinordnung der Welt auf Gott, auf ihren transzendenten Seinsgrund. Dementsprechend ist sehr wohl auch Gotteserkenntnis aufgrund der Schöpfungssachverhalte möglich - und aus biblischer Sicht auch zwangsläufig (Rö.1) -, nicht aber Gottesgemeinschaft. In und mit dem geoffenbarten „Christusexistential in der Schöpfung“ ist dies ein für allemal geändert. In ihm ist die Liebe Gottes als „Existenzgrund“ und „Existenzziel“ wiederhergestellt. Das Schöpfungs- wie das Erlösungsziel aber ist die Ehre und die Verherrlichung des Vaters. Seine Glorifizierung als dem ewig festen Anker des Seins ist die rechte „Korrespondenz zur reinen Liebe Gottes“. Das ist die unverrückbar hohe Würde und Verantwortung der christlichen Gemeinde.

3.5 Sein zum Leben - Sein zum Tode / Die „ontologische Differenz“ / Das Problem des heillosen Seins

Die Teilhabe am Sein Gottes besteht nur im *Logos* Gottes. Ist Sein aus diesem abgeirrt, haben wir es zu tun mit einer unendlich qualitativen ontischen Differenz, sich manifestierend, wie wir gesehen haben, im Problem unterschiedlicher Seinsweisen je nach ihrem realen Seinsgrund. Sein im *Logos*, Sein in der Weise des Auf-ihn-bezogen-Seins und des infolgedessen Untereinander-Harmonierens ist, was die Bibel uns als Sein zum Leben in ihren ersten Kapiteln als das ursprüngliche vor Augen stellt. Nach dem Fall ist nun nicht etwa ein „Sein des Seienden“ depraviert, aber die Seins-Situation des Seienden. Diese Störung bedeutet, dass das menschlich-personale Seiende und mit diesem das gesamte Sein zum Tode hin existiert. Dessen Überwindung zugunsten des Seins zum Leben gilt die Passion Gottes.

Das Evangelium als die Botschaft vom Seinsmittler und Seinsretter ist die Antwort auf das realste, das gewisseste Sein überhaupt, auf das Todes-Sein. Die eigentliche ontologische Frage ist darum zentrales Implikat der Theologie, die um des Ernstes derselben willen eine aktive, kämpferische, eine existentiell fordernde, über diejenige Form der Rationalität hinausgehende sein muss, die auf dem Wege bloßer Reflexion ihrerseits dem Tode nicht zu entrinnen vermag. Eine theologische Ontologie ist Kampf ums Sein, vehemente Werbung für ein Sein zum Leben und zum Heil. Dass sie mit solchem Gebaren dem Urteil dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit sich aussetzt, enthebt sie keinesfalls ihrer Autorität oder gar ihrer Legitimität, dient sie doch nicht einer wissenschaftlichen Methodologie, sondern verkündet den, „in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“ (Kol.2,3).

Die christliche Seinslehre erklärt, was Menschen bezüglich des Seins fühlen - die Funktionsweise in Zerfall begriffenen Seins und was Menschen hoffen, den Weg seiner Genesung, indem es die

gefühlten ontologischen Zusammenhänge schonungslos offen legt und in der ontologischen Interpolation von Glaube und Liebe ihre Lösung aufzeigt. Eine christliche Ontologie ist darum nichts anderes als die seins-systematische Interpretation der christlichen Dialektik von Gesetz und Evangelium.

Zerfallendes, desolates, wir können auch sagen: heilloses Sein, ist in theologischer Anschauung solches, das seines originalen Seinsgrundes entbehrt und das darum die schlüssige Frage nach der Macht der Liebe stellt. Darum enthebt die christliche Lehre die Liebe ihrer bloß ontischen Bedeutung und führt sie ein als originales Strukturprinzip des Seins. Es unterlegt das Sein mit der Liebe Gottes als dessen originalem Funktionsprinzip, um von diesem aus eine umfassende Deutung des Seins zu geben. Es beantwortet die Fragen nach dem Warum-sein, nach dem Wie-sein und selbstverständlich auch nach dem Woher- und dem Wohin-sein, die als Folge der Sünde aus unserem Blickwinkel verschwunden sind.

So umschließt die Dimension des Seins im biblisch-ontologischen Sinne Gegenwärtigkeit *und* Zukünftigkeit. In geschichtlicher Weise wird darum sein kardinales Vergänglichkeitsproblem gelöst durch die christliche Offenbarung, die in Gestalt des Sohnes Gottes gekommen ist, „die Werke des Teufels zu zerstören“ (1.Joh.3,8). Die Lösung der Todesproblematik ist zentraler Bestandteil der christlichen Lehre, die auch von hier aus als eminent fundamentalontologische gelten darf. Die eroshafte Aktivität, die Selbst-Öffnung des Seins, sein Sich-Ausstrecken nach Stabilität zielt auf jene verlässliche Rettung und Beständigkeit, jenes dauerhafte Heil-sein, das die christliche Lösung leisten möchte. Sie tut das, indem sie das Sein refundamentiert in der Liebe Gottes, in seiner radikalen, in seiner konsequenten Zuwendung. Somit ist die christliche Lösung die direkte Alternative nicht nur zur aktivistischen, kompensatorischen Bewegung des Eros, sondern auch zu Formen resignativer oder auch heroischer Todesantizipation. In Christus ist der Tod nicht nach irgendeiner Weltweisheit verdrängt oder akzeptiert sondern besiegt und endgültig abgetan. Die Essentialität des Seins ist somit wiederhergestellt und in Einklang mit seiner Existenz gebracht. Die destruktiven Kausalmechanismen sind durchbrochen bis hinein in die allerletzten Fragen und Nöte. Darin ist der Seinstriumph des christlichen Glaubens, der christliche Schöpfungsjubiläum begründet, der in seiner Tiefe beständig neu zu begreifen ist. „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ (1.Kor.15,55).

Das Problem aus biblisch-christlicher Sicht ist von daher nicht das Sein, sondern die Nichtigkeit der Dinge. Die vorgeschlagene Lösung aber ist wiederum keine Form frommer Einkehr (wie etwa bei Augustin oder Kierkegaard), auch kein allgemein praktikabler Gesellschaftsentwurf (wie er etwa in der Intention der Befreiungstheologie lag), sondern - um es vorweg zu sagen - die Wirklichkeit des Christusleibes, eine Wirklichkeit, der die Kirchen sich erst noch annähern müssen. Wir werden darum zu plädieren haben für eine ekklesial konzentrierte Ontologie und für deren Umsetzung, damit auch das einzeln Seiende tatsächlich dasjenige Seiende ist, das es sein soll - komplikationslos, bloß es selbst, dieses aber in voller Konsequenz. Die Bibel spricht hier vom „Glied“-sein am Leib Christi (1.Kor.14; vgl. Eph.4).

In diesem Sinne gilt uns mit Aristoteles und Heidegger die „Physis“ selbst als das Sein, ausgestattet ohne platonische Hinterwelt, aber mit transmundaner Seinsgrundkraft, die die heilsame Realität des Geistes Gottes erweisen will in Gestalt der christlichen Gemeinde als dem Erfahrungsraum geschöpflicher Totalität, dem die Theologie zu dienen, d.h. ihn zu bewahren und gegebenenfalls wiederherzustellen hat. Die christliche Lehre ist somit fundamentale Ontologie par excellence, dezidierte Seinslösung vom Offenbarungsstandpunkt aus. Im Aufweis der Agape ist sie Metaphysik im besten Sinne „von unten“, von ihrem Grund aus. Sie ist, wenn man so will, und sich nicht von der Terminologie - möglichst auch von der Sache nicht - abschrecken lassen möchte, „begründete“ Heilsmetaphysik.

Wie die Frage nach der Liebe in praktischer Hinsicht die bewegendste überhaupt ist, ist sie darum auch die dringlichste in theologischer Perspektive. Weil und sofern *Gott* die Liebe ist (1.Joh.4,16), ist sie nichts weniger als die Frage nach der Gotteswirklichkeit. Und weil und sofern Gott die *Liebe* ist, ist Gott, wonach ein jeder Mensch direkt oder indirekt schon immer

verlangt hat. So treffen in der Frage nach der Liebe die theologische und die anthropologische Frage aufs engste zusammen, um eine für alles Sein höchst relevante und dabei höchst befriedigende Antwort bereitzustellen. Die Frage, wie diese Antwort funktionieren und Raum greifen möchte, auf welche Art die Wirklichkeit Gottes „alles was Odem hat“ so erreicht, dass dabei die kostbarste und erhebedste Kraft des Universums erfahrbar wird, nicht nur als frommer Wunsch, sondern als reales heilstiftendes Geschehen für Leib Seele und Geist, muss uns im Weiteren beschäftigen.

3.6 Die säkularen Seins-Verheißungen und die Hoffnung auf die christliche Alternative

Die Bemühung um unverfälschte Seinsrealisierung pendelt traditionellerweise zwischen dem rationalistischen, schon skizzierten und dem romantischen Versuch, der sich wie schon zu Zeiten Rousseaus oder Novalis' im Bedürfnis nach „Natürlichkeit“, nach „wilder Unmittelbarkeit“ niederschlägt, nach einem integrativen, ganzheitlichen Lebensstil des erweiterten Bewusstseins, der im Versuch die „kritische“ Theorielastigkeit der vormaligen Studentenbewegung zu überwinden, unter der heutigen Handy- und Designeroutfit-Generation aber nicht nur die Bürgerlichkeit der Großeltern repristiniert, sondern auch einen diese überbietenden Materialismus und Pragmatismus, um nicht zu sagen: eine der puren Erscheinung huldigende neue Geistesflachheit zur Ausbildung gebracht hat. Wir haben es in Sachen Seinsbewältigung überdies wie eh und je zu tun mit der klassischen, in ihrer Kopflastigkeit wohl verspürten, auch häufig kritisierten, aber dennoch unvermindert breit akzeptierten Wissenschaftsgläubigkeit, begleitet noch immer von subkulturellen Rudimenten, deren anarchischer Impetus aber kaum mehr als rührend wirkt gegenüber den revolutionären Energien vergangener Jahrzehnte.

Die eigentliche Neuerung besteht heute im „pluralistischen“ Einvernehmen darüber, dass mit allgemeinverbindlichen Urteilen und erst recht Vorschriften spärlich zu verfahren, vielmehr es einem jeden endlich selbst zu überlassen sei, auf welche Weise er oder sie seine ganz persönliche Seligkeit erlange, so dass in der Preisgabe solcher Verbindlichkeit zugunsten des „anything goes“ eine merkwürdige Beliebigkeit die jeweiligen Daseins-Konzepte mehr wie modische Accessoires erscheinen lässt, denn wie der Ausdruck ernsthaften Ringens um existentielle Richtigkeit und Identität. „Wahrheit“ ist unmodern geworden - nicht anders als Liebe. Denen, die im Rückblick auf die physische und ideologische Intensität der Love-and-Peace-Zeit die Gegenwart als harmlos und oberflächlich, ja langweilig und stupide empfinden, als Kapitulation vor neomodernen „Sachzwängen“, kann man schlecht verdenken, dass sie die neuen Abenteuerlichkeiten des Informationszeitalters oder erst recht der Gentechnik als geistlosen Rückschritt in frühkapitalistische Funktionalität empfinden und ihn, wenn nicht mehr bekämpfen, so doch skeptisch beäugen. Die Frage ist, wie weit man persönlich den Prozess der Anpassung vollzieht oder man Kraft und Räume findet bzw. gestaltet, den alten Idealen treu zu bleiben oder wo nicht - wie etwa bei den *Grünen* - in einer Zeit, wo alles schon ausprobiert scheint, mit neuen, echten Alternativkonzepten aufzuwarten. Wie solche denn in Zukunft aussehen können zu eruieren, ist die heute vielleicht spannendere Aufgabe denn je. Das Alternativkonzept originalen Christentums ist dabei unter dieser Prämisse womöglich naheliegender denn je, obgleich es zu allen Zeiten *die* unzweideutige Alternative zu allen - nicht nur bürgerlichen - Lebensformen sein wollte.

Ein prinzipieller Pluralismus jedenfalls ist eine logische Crux, schließt er doch gerade einen nicht-pluralen Wahrheitsanspruch aus. Eine Kirche, die Jesus allein für „den Weg, die Wahrheit und das Leben“ hält (Joh.14,6), kann sich einem solchen keinesfalls unterwerfen. Wolfhart Pannenberg ist zuzustimmen, wenn er mit dem pluralistischen Diktat die Wahrheitsfrage in ähnlicher Weise pluralistisch verabschiedet sieht wie in fundamentalistischer, wobei durchaus zu konzedieren ist, dass der Pluralismus die Wahrheitsfrage in gewisser Hinsicht weiter zuspitzt, indem er ihre Lösung einem jeden Einzelnen selbst überantwortet. Schlussendlich ist damit freilich das Problem nur verschoben, da für die zu erwartende chaotische Masse an Wahrheiten wiederum regulative, überpositive - zumindest ethische - Prinzipien notwendig werden, ein neuer

globaler Konsens, eine Art „Weltethos“ (Küng), das die vergangenen ersetzt. Ob ein solches aber noch ein genuin christlicher sein kann, darf mit Recht bezweifelt werden.

Der Ausgangspunkt der heutigen religiösen Fragestellungen ist gewiss ein anderer als derjenige, auf dem die traditionelle evangelische Frage als die Suche nach einem „gnädigen Gott“ fußt. Pannenberg richtig: „Auch an der Sehnsucht nach kosmischer Verankerung des menschlichen Lebens und nach Wegen zu seiner leibseelischen Ganzheit muss sich der Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft bewähren.“ Gerade dieses aber muss theologisch deutlich über das Bisherige hinaus erst noch entwickelt werden. Das Verheißungsvolle an einem solchen Unterfangen ist dabei gerade, dass bislang eher vernachlässigte Partien der biblischen Christusbotschaft auf diesem Weg ihr Recht im Sinne der Vervollständigung der Botschaft bekommen sollten. Der gegenwärtige Wertewandel in Richtung individualisierter Erlebnis-Religiosität, Selbstverwirklichung abseits von Konvention und Dogma, aber auch die Pragmatisierung der Sinnhorizonte, die gleichzeitig nach Einbettung in tragfähige Sinngefüge fragt, ist geradezu prädestiniert für die Anwendung der biblischen Lehre von der umgreifenden Kraft der Liebe Gottes als der den Einzelnen erfüllenden und orientierenden Seinsdynamik. Will die Kirche nicht in zunehmende Bedeutungslosigkeit versinken, zu einem historischen Relikt, einem Anachronismus verkommen, kann sie in Alternative dazu natürlich fortfahren, ihre Angebote zu profanisieren, noch bunter, noch poröser, auch noch politischer zu machen, dann aber wird sie erst recht den Säkularisierungswettbewerb verlieren und auch noch die letzten ernsthaft an christlicher Nachfolge Interessierten verjagen. Sie wird den „offenbar fälligen Abschied vom Christentum“ nur noch beschleunigen. Das Problem in theologischer Hinsicht ist die Abwesenheit und Vergessenheit des originalen christlichen Seins. Die Kirche sitzt gerade nicht „auf einem Sack voll Antworten“, die nur ihrer problemlosen Anwendung harren, sondern auf derselben Ratlosigkeit und Orientierungslosigkeit wie die Säkular-Gesellschaft. Wir dürfen darum gerade nicht nur die alten Antworten reaktivieren und adaptieren, wir müssen Neues reden von Gott, von der Schöpfung, von Christus, vom Heiligen Geist, von der Kirche und freilich auch vom Menschen.

In diesem Sinne muss auch bezweifelt werden, ob ein „neues Bündnis von Vernunft und Glaube“, wie Pannenberg es empfiehlt, neue Wege weisen kann. Hier wurde schon verschiedenerseits berechtigte Kritik geübt. Wilfried Gerhard etwa verweist zurecht darauf, dass „irdische Lebenserfüllung“ darum so hoch im Kurs steht, weil „die reflexive Aneignung religiöser Gehalte nicht mehr gelingt“ und dass das Unverständnis für solche weniger die Ursache als gerade die Folge des „verbreitet so wahrgenommenen Beglaubigungsmangels“ des christlichen Anspruchs ist. Nicht zustimmen können wir Gerhard freilich in der Meinung, dass die Alternative zum „Säurebad des säkularen reflexiven Bewußtseins“ nur der Fundamentalismus sein könne und ein Tertium jenseits beider „nur eine Chimäre“. Was wir an dieser Stelle empfehlen, ist vielmehr ein neues Bündnis von christlichem Glauben und christlich-seinsdurchdringender Liebe als die leibhaftige Darstellung der genuin christlichen Vernunft. Die christliche Herausforderung richtet sich in einer entchristianisierten und entkirchlichten Gesellschaft mehr denn je darauf, eine originäre ekklesiale Kultur des Evangeliums wiederzugewinnen. Eine solche sollte geeignet sein als umfassende Seins-Ausprägung des christlichen Glaubens nicht nur die Bedürfnisse abendländischer Vernunfttradition zu befriedigen; auch das Bedürfnis nach geistlicher Unmittelbarkeit und intensiver Seinserfahrung wäre in der Agape als Kernstruktur qualifizierter geistlicher Existenz befriedigend und glaubhaft gestillt. Was Not tut, ist in diesem Sinne die Realisierung des ursprünglichen eschatologisch-ekklesiologischen Seins-Entwurfs als Ausdruck realer christlicher Befreiung aus Sünde und Tod, so real und durchdringend, dass auch die solcher Befreiung ange-messene christliche Fröhlichkeit auf den Gesichtern der Erlösten sichtbar würde. Dafür stehen die Zeichen eigentlich günstig im Maße, wie säkulare Pseudo-Befreiung, nicht zuletzt die vor einigen Jahrzehnten initiierte sexuelle, sich austobt, ohne letztendlich das Gesuchte zu liefern. Das Glück freier Lebensgestaltung ist von dauerhafter Intensität nur innerhalb der klugen Anleitung Gottes, die Erlebnishöhepunkte wohl dosiert als Stationen einer

lebenslangen Entdeckungsreise, die somit demjenigen Überdruß wirksam vorbeugt, den ein schrankenloser Gebrauch der Freiheit über kurz oder lang notwendig hervorbringt. Die tatsächliche „Leichtigkeit des Seins“ ist keinesfalls eine andere die Freiheit der Kinder Gottes.

Pannenberg's Anliegen ist als Bemühung um eine biblisch-theologische Konzeption des Gottesreichs überaus begrüßenswert, aber seine Gegenwartsanalyse ist ebenso fragwürdig wie seine theologischen Folgerungen. Überdies wird bei Pannenberg die Nachdrücklichkeit seines urchristlichen Anspruchs durch seine Konzeption des Antizipatorischen geschwächt, worauf wir später einzugehen haben werden. Bei aller Klar- und Weitsicht hinsichtlich der Verheißungen des Gottesreichs kommt bei Pannenberg die naheliegende, man möchte fast sagen: die irdische Hoffnung zu kurz - das *pro me* in sozialer Hinsicht. Voll und ganz bejahen wir sein Programm der „Rückkehr zu den Inhalten der apostolischen Christusbotschaft“, voll und ganz die Forderung nach der Ausbildung eines „von der Welt sich bewusst unterscheidenden Lebensstils“, einer „gegenkulturellen Position des Christentums“. Dafür aber kommen wir nicht umhin, gerade auch die theologisch mannigfaltig verknüpfte abendländische Kultursynthese in Frage zu stellen und zwar von der apostolischen Botschaft aus, nach welcher zwischen der Weisheit der Welt und der Weisheit Gottes Feindschaft herrscht. Die Warnung des Paulus vor Überlistung der eigenen Seinsprinzipien durch solche, die man bereits hinter sich gelassen hat (Kol.2,8), muss uns Anleitung werden, ernsthaft zu überprüfen, wo solcher Fauxpas in der Vergangenheit bereits geschehen und vielleicht zur Grundlage unseres christlichen Seins geworden ist. Das Problem einer christlichen Kultur wird nicht umhinkommen, als ein solches wieder in ganzer Tragweite bemerkt, reflektiert und womöglich einer radikalen biblischen Auflösung zugeführt zu werden.

Die Postmoderne indes, so muss Pannenberg tatsächlich entgegengehalten werden, ist „das logische Ergebnis der europäischen Geistes-tradition, ... Reaktion auf die Leerheit ihrer Begriffswahrheiten“. Konsequenz ist nicht die Verbindung des Seins, die Stärkung von Gemein-sinn und Gemeinwesen, jener Kräfte also, die das Miteinander unter einem Dach begünstigen würden, sondern seine fortschreitende Diffusion unter dem besonders leeren Diktum von der Aussichtslosigkeit der Bemühung um harmonierendes Ganz-Sein. Die heutigen Fragestellungen ergeben sich, so zurecht Hollweg, in direkter Linie „aus dem Scheitern der europäischen Tradition an der Geschichte“, so dass hier nicht ein vorbehaltlos kontinuierliches sondern ein kritisches und insbesondere selbstkritisches Verhältnis angesagt ist. Speziell das Christentum benötigt die fundamentalkritische Auseinandersetzung mit sich selbst „im Licht des biblischen Zeugnisses. ... In solcher Bemühung und der Bereitschaft zur Buße über alle Konfessionen hinweg“ wird es „am wirksamsten zu einer ökumenischen Gemeinschaft finden“.

4 Die Aufgabe

4.1 Die Seinslösung der Heiligen Schrift / Geheiltes Sein als Sein in der Liebe Gottes

Die christliche Sache zielt auf eine neue Wirklichkeit, ein neues, in Christo geheiltes Sein. Sie erhebt diesbezüglich universalen Anspruch und möchte ihre Umgestaltungskraft gerade dem Geringen, dem Schwachen, dem Leidenden, dem üblicherweise Zu-kurz-Kommenden nicht vorenthalten.

Die Seinslösung der Heiligen Schrift gipfelt in der Botschaft von der Liebe Gottes, die so konkret wie nur irgend möglich dem Menschen erschlossen, nahegebracht und zur Verwirklichung anempfohlen wird. In ihr ist das Sein trotz seiner verwirrenden Komplexität, trotz der Vielfalt individueller Eigenheiten in seine strukturelle Integrität versetzt. Die Liebe wird beidem gerecht - dem großen Ganzen wie dem ganz Persönlichen. Individualität und Universalität, Intimität und perspektivische Weite haben in der Liebe ihren originalen Entfaltungsraum, in welchem sie gleichermaßen von der Weisheit Gottes bedacht und miteinander versöhnt werden, so dass mit der Integrität auch die Einheit des Seins hergestellt ist. Diesen Gedankengang müssen wir in seiner Konsequenz entwickeln, dadurch dass wir die Liebe Gottes biblisch-systematisch als

seinsbegründend darlegen, das Ausmaß der Liebe Gottes also würdigen als im Sinne der biblischen Schöpfungs- und Heilslehre fundamentalontologische Kategorie.

Die Zurechtbringung des Seins in der Geschichte, die Heilung desolaten Seins, nach christlicher Anschauung bewirkt durch das Heilswirken Gottes, in welchem die Liebe Gottes das zentrale seinsrelevante Motiv bildet, ist somit keine extravagante Phantasie, sondern nur die Generalisierung der christlich-theologischen Basislehre. Das Sein hat einen Grund, in dem es wächst und gedeiht und außerhalb dessen es vielfältig vorkommt. Indem aber gezeigt wird, dass Sein im eigentlichen - das meint hier im eigentlich-theologischen, im Sinne Gottes also - einen spezifisch christlichen Seinsgrund hat, soll wohlweislich auch gesagt werden, dass Sein nur in dieser Liebe Sein im Vollsinne „ist“. Sein ist nur in seinem Grund Sein. Es gilt also die These zu verifizieren, dass alles Sein, seiend in der Liebe Gottes, dort allein auch selbstidentisch ist - als Ganzes wie als Individuelles. Von daher aber muss die Untersuchung auch zeigen, dass vor diesem Hintergrund das Christliche in Inhalt und Form der Veränderung bedarf, die ihm dazu verhilft, den Vorstellungen Gottes von dem von ihm geschaffenen Sein - seinem „Reich“ - und so seiner Bestimmung zu entsprechen.

4.2 Die Frage nach dem originalen Sein der Kirche

Vor dem bisher Gesagten ist bereits klar, dass es an dieser Stelle die Liebe als ontologisches Schlüsselthema neu zu qualifizieren gilt. Mit der Agape als seinsstiftendem und seinsreparierendem Prinzip versuchen wir einen so elementaren wie untergewichteten biblischen Kerngedanken neu in Erinnerung zu rufen. Wir möchten die Bedeutung der Agape als theologischen Zentralbegriff herausarbeiten, die daraus folgenden dogmatischen Konsequenzen ziehen und die kirchlichen Möglichkeiten einer um die Liebe zentrierten Theologie andeuten im Blick auf eine Welt, die mehr denn je nach der Orientierung ruft, die nur die Kinder Gottes geben können. Indem wir uns der theologischen Erkenntnis der Liebe widmen und die Probleme ihrer Untergewichtung wie auch die immensen Möglichkeiten ihrer vollen biblischen Vergegenwärtigung aufzeigen, soll so insbesondere ein Beitrag geleistet werden zur Behebung der ontologischen Defizite der christlichen Lehre bzw. der christlichen Lehre als einer ontologischen.

Wir wollen also auch darauf aufmerksam machen, dass das fundamentalontologische als das vergessene christliche Zentralthema den unverzichtbaren Orientierungs- und Operationsrahmen bildet für die offiziellen christlichen Zentralthemen. In Sonderheit für Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie sind aus dem fundamentalontologischen Aspekt heraus wesentliche Erkenntnisse abzuleiten, aus denen heraus wiederum schließlich auch die ökumenische Thematik nicht nur in ihrer Dringlichkeit erkannt, sondern auch in ihrer praktischen Umsetzung entscheidend befördert werden kann. Gerade hinsichtlich dieser ist darzustellen, dass die christliche Ontik im Maße schwächelt, wie die fundamentalontologische Bedeutung der Liebe in Lehre und Praxis in Vergessenheit geraten ist und jene darum in dem Maße Besserung erhoffen darf, wie es gelingt, diese zu revitalisieren. Wir werden uns der Frage aussetzen, ob denn überhaupt Christsein im Vollsinne möglich ist unter der Voraussetzung der Abwesenheit resp. des Verzichts auf die Hauptfrucht der christlichen Hauptsache, der Einheit der Gläubigen im neutestamentlichen Sinne. Wir postulieren schriftgemäßes Christentum als genau jene Seinsganzheit, derer das Universalgeschehen noch immer ein darauf zurückweisender Schatten ist. Wir postulieren die ekklesia als genau die Entität, in der die Schiefheiten und Spannungen der mit ihren individuellen Komponenten im ewigen Clinch befindlich scheinenden universalen Wirklichkeit im Sinne einer einheitlichen Theorie aller Kräfte gelöst ist - dank der Agape als dem „Band der Vollkommenheit“ (Kol.3,14).

Wir stellen uns also die Frage, inwiefern die Liebe richtigerweise im christlichen Zentrum steht, ob dem auch auf wissenschaftlich-theologischer Ebene so ist, inwiefern mit der Liebe zurecht ein universaler Heilsanspruch verbunden ist; wir fragen nach der ontologischen Bedeutung der Liebe, auch um zu sehen, was für - womöglich grundsätzliche - Probleme Kirche

und Theologie mit der Liebe haben. Dabei betrachten wir die christliche Lehre als ausgereift, d.h. für jede Korrektur hinreichend und tauglich, bezieht man die ontologischen Implikationen des Evangeliums nicht allein auf das Sein des Einzelnen, sondern auch auf das der Kirche. Unter der erweiterten Perspektive des Seins wird eine rein individuelle Anwendung der Frohbotschaft aufzubrechen und zu untersuchen sein, wo sie nicht auch verschüttete kommunale Erfreulichkeiten bereithält, die womöglich geeignet wären, einer endlosen Zersplitterung des christlichen Projekts Einhalt zu gebieten zum Vorteil seiner heilszeitgemäßen Erneuerung. Dass Korrekturen an Haupt und Gliedern der Kirche trotz aller guten Lehre und vielfältiger Appelle heute so schwer vorankommen, könnte neben der kirchlichen Vielgestaltigkeit an einem zu unverbindlich gefassten ekklesiologischen Evangeliumsbezug liegen, der solche Vielgestaltigkeit erst erlaubt. Von daher wird die Pluralität der kirchlichen Erscheinungsformen selbst biblisch-theologisch auf den Prüfstand zu stellen, die Liebe dabei als gerade für das gemeinschaftliche Sein der Glaubenden - für das Sein der Kirche - zuständig, in Augenschein zu nehmen sein.

Insofern liefern wir nichts grundlegend neues, sondern sammeln bislang eher verstreute und weniger wahrgenommene Partikel zum Thema, um diese fundamentaltheologisch zu bündeln und zu entfalten. Wie wenig systematisch Konsistentes in den Lehrbüchern der Theologie von der Liebe kursiert, kann nur erstaunen, wo doch ein Kind von sieben Jahren weiß, dass die Liebe Kernbestandteil des Christlichen sein sollte. Insbesondere die Liebe als Vergebungspraxis, wie sie hier entwickelt werden soll, scheint unter Theologen aller Konfession merkwürdig vergessen. Darum soll es nicht wundern, wenn gelegentlich Äußerungen aus Philosophie und Literatur herangezogen werden. Das Gute herausfiltern und behalten möchten wir aus allem, was uns hilft, das für das Sein Bedeutendste unter allen Dingen auch als solches wahrzunehmen. Wir untersuchen die Agape als fundamentalontologische Kategorie, weil die theologische Landschaft einer solche Betrachtung ermangelt, indem sie von der Agape eher unscharf und in Nebensätzen, bald unter im weitesten Sinne emotionalen, bald unter diakonischen Aspekten redet. Demgegenüber braucht es die theologische Rehabilitation der Liebe als dem umfassenden christlichen Zentralbegriff. Solche Rehabilitation muss vor allem ihre primäre und dabei meistvergessene, ihre seinsbegründende Dimension betreffen. Hierin, nicht nur weil unmittelbar mit dem fundamentalkirchlichen Manko der christlichen Einheit verquickt, besteht eine immens dringliche, gänzlich unerledigte Aufgabe der Theologie, auf die besonders eindringlich schon Paul Tillich verwiesen und sie vielfältig angedacht hatte, ohne die Aufgabe allerdings selber hinreichend zu bewältigen. Über die vielfältigen relationalen Aspekte der Liebe hinaus gilt es einmal diejenige Liebe zu würdigen, die die unsichtbarste, unaufdringlichste - schweigend im Hintergrund stehende - als Grund des Seins aber die wirkungskräftigste überhaupt ist und die als solche nur einer „Person“ Liebe sein kann: die Liebe Gottes, des Schöpfers und Erlösers.

4.3 Thema, Methode, Begriffe

Biblisch-theologisch verfährt unsere Untersuchung, weil wir uns methodisch an die Heilige Schrift halten, in welcher wir die volle Substanz des ontologischen Anspruchs des Christlichen und der Liebe als Weg zu dessen Umsetzung als vorgegeben erachten. Rückfragen an dogmatische Artikel hinsichtlich ihrer theologisch-agapeologischen Zentrierung sollen und müssen ebenso wie jene an die praktisch-kirchliche Ausgestaltung der Gottesliebe gerade ihrer Tragweite wegen in jedem Fall biblisch verantwortbar, dem Verdacht somit enthoben sein, romantisierende Vorstellungen zu transportieren.

Vor diesem Hintergrund ist in methodischer Hinsicht die prinzipielle Seinsmächtigkeit der Liebe in heilsökonomischem Aufriss aufzuzeigen, unter ihrem Gesichtspunkt der Seinsprozess in Grundzügen nachzuzeichnen und einer christlichen Sichtung zu unterziehen, die genuin christliche Lösung der wie eh und je virulenten Seinsfrage plausibel zu machen. Die Geschichte des Seins ist in ihren Grundzügen aufzuweisen nicht im Sinne einer Leugnung, einer Verwerfung gar, sondern im Blick auf die original christliche Vervollständigung der Geistesgeschichte.

Erkenntnistheoretischer und ontologischer Ansatz sollen dabei in ihrer korrelativen Funktion ersichtlich und fruchtbar gemacht werden im Sinne synergetischer, von der Agape Gottes verbindlich determinierter Seinsvielfalt, diese wiederum als Gegenmodell zu jener erostesteuerten Erkenntnisgewinnung, die als infiniter Differenzierungsprozess die Unüberschaubarkeit des Seins-Wissens und die Indifferenz der Seinsentwürfe steigert, nicht aber die Qualität insbesondere sozialen Mit-Seins. Speziell in dieser Hinsicht sollte die Betrachtung der Seins-Historie im Lichte der Liebe Gottes als der Grundstruktur identischen Seins uns erkennen helfen, wie etwaige christliche Seinsdeformationen auch wieder ihre - zumindest strukturelle - Reformierung erfahren können.

Indem wir uns den biblischen Blickwinkel zueigen machen, gehen wir freilich aus von deren kosmologischen wie ontologischen Vorgaben. Darum ist das Sein für uns nicht das Reale im Sinne eines ersten, unwandelbaren, sondern eines im Sinne Gottes abstimmbaren, modifizierbaren. Das unterscheidet uns von philosophischen und mehr noch naturwissenschaftlichen Immanenzdenkern, ohne aber dass wir deswegen Grund hätten, uns als weniger realitätsbezogen oder auch unwissenschaftlich zu fühlen. Im Gegenteil, gerade insofern wir nicht stehenbleiben bei einer Realität, die gänzlich durchwirkt ist von unzähligen Subjektivismen und Idealismen, mittels derer die Menschheit über Jahrhunderte und Jahrtausende ihr Sein zurechtgezimmert hat, sondern zurückfragen zum Ursprung hin öffnen wir die Erkenntnisperspektive im Sinne umfassender Konstruktivität. Wir möchten das Sein verstehen, so wie es tatsächlich funktioniert - nicht nur „ist“ - und wir möchten, soweit es möglich ist, dieses Sein wiedergewinnen.

Die so avisierte Tragweite der christlichen Liebe als einer seinsbegründenden muss ihre systematisch-theologische Darstellung finden im Kontext der christologischen Schöpfungsmittlerschaft sowie der pneumatologischen Charakteristik der christlichen Existenz. In gerade diesen Zusammenhängen, aber auch in denen der Gotteslehre, der Soteriologie und der Anthropologie, gilt es zu zeigen, dass authentisches Sein an der Agape Gottes hängt und dass in dieser speziell das christliche in die Lage versetzt ist, seine rechtverstandene, originale Zeichenhaftigkeit für diese Welt wahrzunehmen.

In diesem Sinne will die vorliegende Arbeit die biblische Lehre von der Liebe Gottes systematisch bündeln und dabei abgedeckt bleiben durch die Erfahrungen mit der ungetrübten wie auch der getrübten Liebe Gottes zu biblischer wie auch zu nachbiblischer Zeit. Im Sinne solcher Verifizierung der dogmatischen Aussage im „richtigen Leben“ soll die Agape nicht in abstrakter formal-ontologischer Deduktion demonstriert werden, vielmehr, der biblischen Denkweise folgend, in geschichtlich-heilsgeschichtlicher Entfaltung, ohne aber die Einsichten traditioneller Ontologie, auch Metaphysik zu übergehen. Ihnen soll im Gegenteil sehr wohl Rechnung getragen werden vor dem Hintergrund der biblischen Überzeugung, dass in den Gehorsam Christi auch ihre legitimen rationalen Ansprüche eingebracht werden können - im Dienst jener Lebenswirklichkeit nämlich, deren Erkenntnis und Bewältigung gleichermaßen theologisches wie philosophisches Schaffen verpflichtet sind. Das heißt, wir ontologisieren nicht im Sinne der philosophischen Tradition, zeitlos-statische Betrachtungen anstellend, wiewohl diese, soweit nützlich, zu bedenken sein werden, sondern im Sinne systematischer wie auch historischer Theologie, um für jenen christlich-dynamischen Seinsentwurf zu werben, der in der Vergangenheit im Konflikt zwischen katholisch-ontologischem Anspruchdenken einerseits, evangelischer Ontologiefeindlichkeit andererseits nahezu erdrückt wurde. Insofern ist freilich auch keine missionarisch/apologetische Abhandlung beabsichtigt, sondern der Versuch, den christlichen Glauben an seine ureigenste Substanz zu erinnern.

Wir bedienen uns von daher einer ontologischen Terminologie, die keinesfalls dem dynamischen, persönlichen Heilsgeschehen in Christus abträglich sein will, sondern im Gegenteil dieses in seiner gerade von der Schrift intendierten - wenngleich anders formulierten - universalen Bedeutung für die Schöpfung insgesamt erschließen möchte. Philosophisch klingende Termini sollen also die christliche Sache nicht aufweichen, sondern sie allenfalls systematisch bündeln und

am Ende verdeutlichen. Auf ein erhebliches Maß an Abstraktion kann und soll gerade um der allgemeinen Deutlichkeit willen nicht verzichtet werden. Letztlich aber geht es darum, mithilfe dürrer menschlicher Worte in mit und unter der Liebe die volle „Höhe, Breite, Länge und Tiefe“ zu erahnen, „um erfüllt zu werden“ zu derjenigen „ganzen Fülle Gottes“ (Eph.3,19), die er seinem Volk bereitet hat.

Sollte es sich dabei ergeben, dass auch die klassische Kontrastierung von Philosophie und Theologie hier und da Aufweichung erfährt, sehen wir darin kein tieferes Problem, sondern das Gerechwerden der Tatsache, dass die Heilige Schrift sich nicht nur ausdrücklich auf die „Liebe zur Weisheit“ einlässt, sondern auch im Ganzen die Theologie einem Leben gemäß der Weisheit des Schöpfers dienlich sein sollte. Fraglos muss sich dabei die Theologie einer Philosophie als Transzendenzersatz voll und ganz entledigen, um dem Anspruch einer wirklich christlichen Philosophie zu genügen. Die Theologie ist Philosophie sui generis. Sie muss ganz und konsequent Theologie werden mit eigenen Prämissen und eigenen Konklusionen, um auch biblische Philosophie zu sein. Dann und nur dann aber zeigt sich das Theologische als die Antwort auf das Philosophische, gerade wie die Agape als Antwort auf die Fragen des Eros.

Genau darum betonen wir, dass die Theologie als Wissenschaft insbesondere eine fundamentalontologische Aufgabe hat. Indem die Bibel korrektes Sein in seinem korrekten Seinsgrund lehrt, lehrt sie die geistliche Basis aller Wissenschaft, insofern diese den Versuch der Seinserschließung betreibt. Auch von hier aus muss Theologie ihre ontologische Funktion anerkennen und ernstnehmen und dies gesteigert in dem Maße, wie sie biblisch arbeiten möchte. Mit der Lehre vom Seinsgrund als einem spezifisch theologischen ergänzt die Theologie die Philosophie um ihre eigene philosophische Voraussetzung, sprich Grundlegung. Umgekehrt hat alle Wissenschaft und Philosophie christliche Relevanz, sofern es ihr um die Darstellung eines ontologischen Bezugssystems der Wirklichkeit geht. Beiden eignet die Aufgabe - wo nötig gemeinsam - festzustellen, was es mit dem Sein in Wahrheit auf sich hat. Dass christlich-philosophische Versöhnungsversuche bislang zumeist mit der Unzufriedenheit beider Lager endeten, ist bedauerlich, im Blick auf die Agape als fundamentalontologische Kategorie aber unnötig. Die Grundkonflikte beider sollen hier keineswegs eingeebnet oder leichtfertig überspielt werden. Es soll aber doch die Möglichkeit aufgezeigt werden, die christliche Lehre als Philosophie im besten Sinne des Wortes zu begreifen bzw. die Möglichkeit, die Seinsfrage als philosophisches Grundproblem spezifisch christlich-theologisch mit der herkömmlichen Philosophie überwiegend unbekanntem Aspekten zu bereichern, d.h. den denkenden Menschen - ob Philosoph oder Theologe - auf eine Dimension hinzuweisen, in der die klassischen fundamentalontologischen Fragen in womöglich in neuem Licht erschienen.

Dass wir auf diesem Wege auf keinem der konfessionellen Stühle vollständig Platz finden, stimmt uns mit Blick auf die transkonfessionelle Eigenart des Reiches Gottes nicht bedenklich, sondern froh, umso mehr, als wir „die Stellung des Menschen im Kosmos“ (Scheler) im Zuge urchristlicher ekklesiologischer Prinzipien zu bestimmen suchen, die wir in ihrer heilsamen Verbindung individueller und universeller Seins-Bereiche für die bestehende Wirklichkeit nun allerdings als zeitlos gültig betrachten. Mit dem Aufweis der pneumatisch-somatischen Eigenarten dieser Verbindung soll offenbar werden, was an Jesus Christus als dem Herrn aller Dinge Gläubige schon immer zu behaupten und zu bezeugen wagten - die Lösung der Seinsfrage ist eine spezifisch christliche Angelegenheit. Sie ist in der Wirksamwerdung der Liebe Gottes *die* spezifisch christliche Angelegenheit.

Teil 1: Die Agape als Grund des originalen Seins

1 Die fundamentalontologische Ursituation / Das Schöpfungswerk im Wort Gottes

1.1 Die Liebe Gottes als kreatorisches Prinzip

Die besondere Charakteristik der christlichen Liebe festzustellen, ist bereits anhand der klassischen biblischen Zentralaussagen verhältnismäßig klar und einfach möglich. „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden gesandt hat“ (1.Joh.4,10). Oder Joh.3,16: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe.“

Die Liebe ist nach christlichem Verständnis zuallererst und exklusiv Gottes Liebe. Sie erreicht uns in seinem Sohn und dessen stellvertretendem Opfergang zur Rettung der Glaubenden, deren Sünden fortan getilgt sind. Von der so errungenen Gerechtsprechung des sündigen Menschen allein aus Gnade spricht die Fülle der neutestamentlichen Aussagen, besonders des Römer- und des Galaterbriefs. Mit der Lösung der aufgrund der Heiligkeit Gottes unübergehbaren Schuldfrage ist die Todesperspektive des Menschen beseitigt. „Ewiges Leben“ - dem unvorstellbaren Seins-Reichtum Gottes gemäß - soll nun dessen bislang schon mit seinem bloßen biologischen Überleben so verzweifelt befassten Sein beschert werden. Dieses Ewigkeitsleben möchte schon in unser jetziges hinein- und zur Ehre Gottes Raum greifen, denn von der Liebe Gottes überwältigt und unter ihre wiederbelebende Strahlen zurückgebracht, sind wir zu einer Neuausrichtung unserer Existenz bestimmt. Die Liebe ist so zu Gottes Mittel und Weg zur Rückführung seiner verlorenen Schöpfung bzw. zur Gewinnung seiner Neuschöpfung geworden. Für uns Menschen ist sie der reale Grund, weshalb über unsere biologische Perspektive unendlich weit hinaus wir unseres originalen „Ruhmes“ (Rö.3,23) wieder teilhaftig werden können und sollen.

Wenn wir von hier aus einen Blick zurück tun auf die urgeschöpflichen Tatbestände, so sind deutliche Parallelen des neutestamentlichen Liebeswirkens Gottes unverkennbar und unabweisbar, was uns ermöglicht, ein gesamtbiblisches Prinzip der Gottesliebe zu ermitteln, auch wenn in Bezug auf das Urgeschehen nicht ausdrücklich von der Liebe gesprochen wird. Da dieses aber doch unzweideutig als das willentlich-gütige, achtsame, existentiell stabilisierende Handeln des Schöpfers erscheint, wird von hier aus die Liebe nicht ihrer soteriologischen Spitze beraubt, sondern diese Spitze selbst kann in den umfassenden Kontext der Gottesabsichten gestellt und von diesem aus plausibilisiert werden. Der Schöpfungsratschluss korrespondiert dem Erlösungsratschluss, denn Gottes Vorgehensweise ist prinzipiell die gleiche. Wir können hier sprechen von Diskontinuität in den Inhalten, Kontinuität in der Vorgehensweise.

1.2 Das Sein gegründet im Wort Gottes / Das Ja-Wort Gottes

Am Anfang des Weltgeschehens steht nach biblisch-christlicher Auffassung das *Wort* als die kreative Ur-Bejahung des Seins seitens des Seinsschöpfers. Dass in und mit seinem Willen Sein *ist*, ist dessen ursprüngliche, originale Wahrheit - eine Seinswahrheit gleichsam. Wir haben es somit im paradiesischen Originalzustand zu tun mit unmittelbarer Heilswirklichkeit im Logos asarkos als dem göttlichen Welterschöpfungs- und Welterhaltungsprinzip. „Sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, ist seit der Erschaffung der Welt ... damit sie keine Entschuldigung haben“ (Rö.1,20). Wir können diesen Zusammenhang auch als das *Werk* Gottes bezeichnen, in dem der vernunftausgestattete Mensch eine verbale, paränetische Gottesrede an die Seite gestellt bekommt (Gen.2,16-17), eine Instruktion. Gemäß dem An-Spruch Gottes hat der Mensch sich zu verantworten. Er ist das „verantwortliche Wesen“ (Brunner). Kraft seiner Vernunft soll er das Sein in der Liebe Gottes hüten, sich selbst in der Obhut Gottes bewahren. Solches geschieht als durch die Liebe Gottes veranlasster Glaubensgehorsam gegenüber dem Instruktionswort Gottes, wodurch das Sein in der ursprünglichen Vertrauensbeziehung erhalten -, indem die Grenze respektiert wird, die Gott dem Menschen in seiner Anrede gesetzt hat. Der Mensch bewahrt so seine Unschuld in der Anerkennung des exklusiven Herrseins Gottes und der dem gemäßen Abwendung von anderen „Herren“, bewahrt ein theozentrisches Sein in Liebe und

Heiligkeit.

Die geschöpfliche Ursprungssituation ist somit die Situation geschöpflicher Integrität, in welcher der Mensch in ungeborener, sozusagen fragloser Unmittelbarkeit Gott vertrauend gegenüber fest gegründet ist und dieser es dem Menschen an nichts mangeln lässt. Die liebende Zuwendung Gottes, sein „Wort“ umfängt hier den Menschen als der reale Seinsgrund aller geschöpflichen Existenz. Das Ur-Sein ist damit Sein in der bergenden, in jeder Beziehung fürsorglichen Urbejahung durch den Seins-Schöpfer. In der Liebe Gottes als dem Zuspruch Gottes aus seinem Seinsgrund heraus - dazu das Anredewort Gottes, ist dem Gotteskind ein Lebensgefühl in derjenigen kosmologischen Verankerung vermittelt, die ihrerseits vom selben Zuspruch Gottes lebt (Heb.1,3), - ganzheitliche pneumatisch-somatische Erfüllung also, kombiniert mit einer verlässlichen Ewigkeitsperspektive hin zu einer echten All-Einheit. So ist als das Ur-Placet das Wort Gottes bereits im Ursprung im höchsten Maße kreativ und wegweisend. Wir nennen es „konstruktiv“.

Die alttestamentliche Rede von der Schöpfungswirksamkeit des Wortes Gottes wird im Neuen Testament explizit aufgegriffen. Das Wort, aus dem stammend uns die Schöpfung präsentiert wird, wird neutestamentlich eindeutig mit Christus identifiziert (Joh.1, Gal.1, Heb.1), der ja nichts anderes als die Gestalt gewordene Liebe Gottes ist, wobei es wiederum speziell das Wort ist, aus dessen Wirkungsvollmacht heraus wir „selig“ werden. Der Zusammenhang von Wort und Liebe Gottes ist somit der engst denkbare, gerade wie beider Konzentration auf und in Christus.

Wir können von daher von der Liebe Gottes - wie von Christus - als dem schlechthinnigen Ja-Wort-Gottes seiner Schöpfung gegenüber sprechen. Ein Ja-Wort, das konstitutiv ist für die gesamte Reich-Gottes-Geschichte von deren Anfang bis zu deren Ende und das die Menschheit während der Heilsgeschichte in je angepassten Facetten erreicht. Die Liebe als Gottes Grundwesenszug (1.Joh.4,8) hat den Menschen je und je auf all seinen Wegen begleitet, um sein fragiles Sein zu begründen, zu befestigen, zu korrigieren, zu entfalten und am Ende letztgültig zu erlösen. Das Wort Gottes als seinsbegründendes ist uns das nächste, es ist uns das selbstverständlichste überhaupt. Es ist uns so nah wie der Wald, den wir vor lauter Bäumen nicht sehen, so nah wie eine gesunde, eine aufbauende, wachstümliche Entfaltung ermöglichende Atmosphäre im elterlichen Haus, an die wir uns wie selbstverständlich gewöhnt haben. So ist dies Wort stets in allergrößter Gefahr unerkannt zu bleiben, wenn nicht gar bewusst missachtet zu werden. Als das Ja-Wort Gottes ist die Liebe der unsichtbare, aber absolut reale Ermöglichungsgrund allen Seins. Sie ist, was das Seiende da-sein lässt. Das Sein ist folglich, wenn man so will, „die Macht des Seienden dazusein“. Diese Macht aber ruht ganz und gar in der Bejahung Gottes, in seinem Liebeswort.

1.3 Der Mensch im Gehorsam des Wortes Gottes / Die Bewahrung des Seins durch das Wort Gottes

Die anthropologischen Konsequenzen aus dem Gesagten liegen auf der Hand. Im Wort Gottes geschaffen, kann der Mensch sich darum überhaupt nur im Wort Gottes verstehen und begreifen, wie seine Verhältnisse durch das Wort Gottes strukturiert und geordnet sein wollen. Im Wort geschaffenes Sein ist nur im Wort begreifbar und sachgerecht auslebbar. Das konstruktive Wort Gottes ist es, das die Qualität christlichen Seins determiniert, indem es die geistlich-natürliche Lebensgrundlage des Seins bildet. Gott will, dass das Geschöpf in seinem Wort recht verwurzelt ist und seinem Wort gemäß recht existiert. Im Konstruktionswort Gottes gegründet, ist dem Menschen ein intaktes Gottes- und ein intaktes Schöpfungsverhältnis ermöglicht einschließlich einem intakten Verhältnis zu sich selbst, einem intakten Verhältnis der menschlichen Vernunft zu den weiteren physisch-psychischen Bestandteilen der menschlichen Person. Als Sein in konstruktiver ontischer Vernetzung bezeugt das geschaffene Sein die Weisheit des Seinsschöpfers und wird so seiner originalen Bestimmung gerecht.

Der Sohn - so der einhellige biblische Befund - hat als *Logos* folge dessen dezidierte

Schöpfungsfunktion. Wichtig für uns ist, diese gerade auch für das Erlösungsthema zu würdigen, so wie die Bibel dies tut, indem sie beides thematisch aufs engste zusammenbindet. Die einheitliche Struktur in beiden Sachverhalten ist die, dass im Sohn wie im Logos das konstruktive Wort Gottes wirksam geworden ist, sein Ja-Wort zur Schöpfung. Das Gotteswort ist das Seinsbegründende in seiner original-kreativen wie in seiner rettenden Form. Es schafft und lichtet das Sein im Lichte des Schöpfers selbst, in dem keine Finsternis ist.

1.4 Die Offenbarung des Wortes Gottes / Das „eigentliche“ Wort Gottes als die Liebe Gottes / Konstruktions- und Instruktionswort / Der intakte Gebrauch der Vernunft

Die Komplexität der Erscheinungsweisen des Wortes Gottes bei gleichzeitiger klarer Christozentrik machen deutlich, dass die Bibel eine implizite morphologische Christologie liefert. Wir haben es zu tun mit zwei Hauptarten der Gottesrede. Die Welt ist im Logos geworden und soll durch keinen anderen Logos auch erlöst und vollendet werden (Joh.1,3.10.14). Der Logos Gottes ist Gottes Konstruktionswort, das Seinsgrundwort, das den Menschen über die Erfahrung der Schöpfungskooperation erreicht und neben dem aktiven Lobpreis, der dem Menschen als Vernunftwesen ansteht, auch so erwidert wird. Der Mensch soll kraft seiner Vernunft die Güte Gottes erkennen, die ihn, einschließlich seiner Vernunft durchdringen möchte und soll ein verbales wie ein gelebtes Dankwort zurückgeben.

Damit speziell der Mensch nun seinem gottgemäßen Status gerecht bleibt - immerhin hat er kraft seiner Vernunft die Möglichkeit, sein Sein und damit auch das seiner Umgebung entscheidend zu beeinflussen -, damit der Mensch der kluge und souveräne Hüter von Gottes Garten bleibt, richtet dieser im Urbund an ihn ein instruierendes Wort, das ihm aufzeigt, wo seine Grenzen liegen und bestehen bleiben sollen. Solche zu sprengen, war und ist für das denkende Geschöpf freilich eine ungeheure Versuchung, der der Mensch denn ja auch nur zu bald erlegen ist. Weil er kraft seiner Vernunft auch imstande ist, sich über Gebühr zu produzieren und die Schöpfungskomplexität zu schädigen, weil er in der Lage ist, von seinem Stand abzuweichen und seine Umgebung mit zu belasten, gibt Gott dem Menschen ein verbindliches Verbalwort auf den Weg, welches - hier direkt an die intakte menschliche Vernunft gerichtet - das geschöpfliche Geschehen im Sinne des Schöpfers regeln soll. Das Instruktionswort hat somit die Aufgabe, des Menschen Heilswirklichkeit, sein Sein im Konstruktionswort Gottes sicherzustellen, das Schöpferwerk Gottes unversehrt zu bewahren. Darum ist der Vernunftlogos ist das *konservative* Prinzip. Keinesfalls soll das Geschöpf seine Vernunft missbrauchen, um dadurch seinen eigenen Stand und mit diesem die originale Schöpfungsharmonie zu verletzen. Vielmehr ist der Mensch aufgefordert, dem Konstruktionswort Gottes gemäß seinen Herrschaftsauftrag konstruktiv zu verfahren.

Das Konstruktionswort wird so begleitet durch die explizite Offenbarung des Willens Gottes als Instruktionswort, das strikt auf Gottes Wirken im Konstruktionswort bezogen bleibt. Das Instruktionswort ist dem Konstruktionswort beigeordnet, das als das „eigentliche“ Gotteswort, wenngleich nicht von begrifflicher Aussagekraft doch von entscheidender ontologischer Bedeutung ist, ist es doch das Prägewort Gottes, das Wort seiner geschöpflichen Liebe, das den Menschen als anthropologische Komplexität nach Geist, Seele und Leib kennzeichnen und sein Verhalten zu seinen menschlichen wie nicht-menschlichen Mitgeschöpfen bestimmen soll. Das Konstruktionswort determiniert das Sein des Menschen direkt, das Instruktionswort indirekt, indem es das Sein im Konstruktionswort erhält. So ergänzen Konstruktion und Instruktion Gottes sich zu seinem vollständigen Wort, in welchem Gottes Zuneigung dem Sein eine vollkommene Behausung geworden ist. Das Konstruktionswort stellt für das Sein des Menschen die unmittelbare, umfassende Bezugsgröße dar, die ihm aber um seiner Schwachheit willen in steter Erinnerung gehalten werden muss. Darum ist das Instruktionswort Gottes für den Menschen als Vernunft- und Sprachwesen besonders passend zugeschnitten, es bewirkt „Verständigung“, will aber nur dafür Sorge tragen, dass dem Menschen sein gottgegebener Seinsgrund nicht abhanden

kommt, sondern er im Wesen Gottes verwurzelt bleibt, um so diesem Wesen soweit als möglich gleichgestaltet zu bleiben bzw. - neutestamentlich gefasst - gleichgestaltet zu werden.

Das Sein im Konstruktionswort Gottes - gehalten durch seine Übereinstimmung mit dem Instruktionswort Gottes - das ist die ursprüngliche Heilswirklichkeit. Die Schöpfung ist in der Weise getragen und begleitet durch das indirekte und das direkte Wort Gottes, sein schöpferisches Konstruktionswort und sein beschirmendes Instruktionswort, wobei das Konstruktionswort chronologisch und sachlich vorrangig ist, indem es die Schöpfungserfahrung des Wohlwollens Gottes generiert. Durch die Konzentration auf die Güte des Vaters besteht das intakte Gottes- und Schöpfungsverhältnis als intakte Heils-Vertikale und Heils-Horizontale, besteht harmonisches Sein im Konstruktionswort der Liebe Gottes, Sein als funktionierende Schöpfungskomplexität. Der theozentrische Mensch, der von der ihn begleitenden Schöpfungsgüte Gottes in seinem Vertrauen auf den Schöpfer bestärkt ist, kann er dessen Liebe doch quasi mit Händen greifen, und der auch dem instruktiven Wort Gottes gegenüber gehorsam ist, hat damit alle Voraussetzungen, destruktive Prinzipien von sich und dem gesamten Werk Gottes kraft seiner ausschließlichen, vernünftigen Gotteskonzentration fernzuhalten. Und darin besteht als Ebenbild Gottes seine Verantwortlichkeit - dass er sich trotz der herausragenden Möglichkeiten, die ihm kraft seiner Vernunft eignen, in und zu seiner heilen Umgebung recht verhält. Mit der Befolgung des Verbalwortes anerkennt der Mensch, dass Gott der Herr ist, nicht er selbst und erst recht nicht der Feind Gottes. Auf dem Weg dieser Anerkennung erkennt der Mensch wiederum, dass die Liebe Gottes tatsächlich das größte ihm je Widerfahrende ist.

2 Liebe und Logos

Mit der Unterscheidung von Liebes- und Vernunftlogos ist eine erste wesentliche Weichenstellung vollzogen und angezeigt, worin wir im Sinne einer theologischen Seinslehre Handlungsbedarf sehen. Der Logos als die Liebesmacht Gottes muss noch in seiner theologisch adäquaten Weise zutage gefördert und gegenüber dem Vernunftlogos abgegrenzt werden, ohne diesen zu diskriminieren. Vielmehr muss die Vernunftkraft des Menschen, als eben seine besondere Begabung, in Relation gebracht werden zum Liebeslogos Gottes, der gewiss im höchsten Grade „vernünftig“ ist, darüber hinaus aber gewinnend durch die Kraft und Konsequenz seiner Selbsthingabe.

Das Problem des Vernunftlogos ist weniger dass dieser zu abstrakt wäre, sondern vielmehr zu anthropomorph, wie auch das Problem des Menschen weniger in seiner sündigen Vernunft besteht, sondern in seiner Unfähigkeit zur Liebe trotz durchaus funktionstüchtiger Vernunft. Der Logos Gottes ist „höher als alle Vernunft“ (Phil.4,7). Er wird nicht direkt schon wirksam, wo noetisch Wahres erkannt, sondern wo im Sinne der Vorstellungen Gottes vollständig geliebt wird. Indem auf diesem Wege das Geschöpfliche in idealer Weise zu seinem ontologischen Gleichmaß, spricht nicht „nur“ zu dem anderen, sondern auch zu sich selbst findet, ist der *ordo amoris* gleich dem *ordo rationis*. Dass in der Liebe das Sein erblüht, wächst und gedeiht, ist das eigentlich „Logische“ in dieser Welt, das dem Logos, den die Bibel meint, gemäß. Diesem Prinzip untersteht auch das Vernunft-Logische - hinsichtlich seiner ethischen Qualität jedenfalls, deren Minimum dem „Rationalen“ immer auch eignet. Indem in Absehung hiervon in aristotelischer Tradition als „logisch“ schon die bloß formal-konkludenten Operationen des Verstandes bezeichnet werden, wird das intellektualistische Missverständnis dessen, was *Logos* biblisch impliziert, ersichtlich, wie auch die Verkürzung dessen, was bereits im vorchristlichen Stadium als *Sinn, Struktur, Kraft* u.ä. dem Begriff der Erkenntnis zugeordnet war. Beide Stränge treffen genau da zusammen, wo wahre Erkenntnis als Geschehen der Liebe begriffen und praktiziert wird - „wahr“, weil der Sache dadurch angemessen, dass all ihre Aspekte gesehen und bedient werden. In diesem Sinne werden wir auch zu sprechen haben vom „ökumenischen Prinzip“ der Wahrheit.

3 Die Notwendigkeit der Präexistenzchristologie / Das Problem und die Bedeutung des Logos

asarkos

Die Verneinung prälogischer Erwägungen - wie besonders scharf durch Karl Barth - ist als Ablehnung metaphysischer Spekulation von daher richtig, im Blick aber auf die heilshafte Gründung des Seins schadhafte. Wir brauchen für eine biblische Schöpfungslehre unabdingbar die Rede vom Logos asarkos, - gerade wie für das Anliegen einer pneumatologischen Soteriologie, ist doch der Christus, der die Schöpfung trägt, der gleiche wie derjenige, der das Sein der christlichen Gemeinde und jedes einzelnen Christen trägt. Als das seinsbegründende Gotteswort schlechthin, in welchem die Liebe Gottes erstmals und letztmals ihre gewaltige Tragfähigkeit bewiesen hat, ist er die Urgestalt derjenigen apersonalen Grundlage, von der etwa der Kolosserhymnus spricht, in der gegründet sich das personale Heilsgeschehen - das Geschehen, nicht allein die Botschaft - vollziehen kann und soll. So ist der Logos asarkos gerade die biblische Alternative zu kosmophischen Trugbildern aller Art. Die Präexistenzchristologie ist die selbstverständliche Voraussetzung der satisfaktorischen, die überdies auch die perspektivische Einheit von alt- und neutestamentlicher Geschichte ermöglicht. Im Logos asarkos und im Logos ensarkos als dem wahrhaft göttlichen und wahrhaft menschlichen „Mittler“ sind schließlich alle trinitätstheologischen Aporien genauso beseitigt wie alle praktischen Barrieren zwischen Gott und Mensch.

Wir dürfen das Subjekt unserer Erlösung mithilfe einer biblisch erneuerten Logoslehre in vielen Teilen präziser begreifen lernen, denn „nur vor dem Hintergrund des universalen Logos ist es sinnvoll, vom inkarnatorischen Logos zu sprechen“. Der Logos asarkos und der Logos ensarkos müssen um der Echtheit und Wahrheit der christlichen Realität willen als Einheit begriffen werden. Die Aussage des Johannesprologs, wonach „der Logos Fleisch ward“, ist aus begreiflichen Gründen, aber dennoch unzulässig, zumeist so stark auf die Inkarnation des Logos hin ausgelegt worden, dass für die Reflexion des Logos vor seiner Fleischwerdung kaum Raum blieb. Ja, in aller Regel wurde und wird in der protestantischen Dogmatik gewarnt vor den spekulativen Wucherungen einer möglichen Präinkarnationsbetrachtung, noch bevor man überhaupt den Versuch gemacht hat, eine biblisch-nüchterne anzustellen. Eine solche wird denn auch für gut und gerne verzichtbar gehalten - zum erklecklichen Schaden der biblischen Gesamtaussage und deren systematischen Konsequenzen. Diese Aussage umschließt nun einmal - aus gutem Grund - beides, den ewigen Logos und den inkarnierten und weiß genau, warum sie den ewigen sachlich voranstellt.

Die Rede vom Wort Gottes als Seinsgrund hat darum immer wieder Unbehagen erzeugt, weil man um den soteriologisch bedeutsamen Logos ensarkos fürchtete. Ein vermeintlich spekulativer „Logos asarkos“, so die Sorge, sei nicht nur geeignet, Gott als Person und freies gegenüber des Menschen zu gefährden, sondern insbesondere abzulenken von dem anredenden, dem konfrontierenden und gerechtsprechenden Verbum Gottes. Das Wort Gottes als Seinsgrund aber ist keineswegs ein kommunikationsloses, wengleich wir es als nonverbal bezeichnen können. Entscheidend ist, dass wir beider Wortarten Relation erfassen und dabei in dem nonverbalen Teil diejenige Weise der Selbstmitteilung, der Selbstdarbietung Gottes, die geeignet ist, die Komplexität der geschöpflichen Wirklichkeit so darzustellen, dass sie tatsächlich dem seinsgestaltenden Gottoslogos entspricht. Das bedeutet, dass gerade die verbalisierende Vorstellung vom Wort Gottes ihrer biblischen Erweiterung bedarf und nicht länger das biblische Wortverständnis einer vermeintlich soteriologisch orientierten Verkürzung. Das Soteriologische ist nur dann soteriologisch, wenn es tatsächlich seinumfangreich, seinsdurchdrückend wirkt. Eine Soteriologie, die nur in die Köpfe hineinspricht, ohne die Fülle des Leiblichen zu bewegen und zu verändern, ist in Wahrheit Gesetz. Dem hat Gott so vorgebeugt, dass sein Wort nicht nur Wort *als* Person ist, sondern auch Wort, *in* welchem Sein wirklich - insbesondere das Humanum - *ist*.

Dieses Prägewort Gottes ist somit von nicht hoch genug einzuschätzender Bedeutung - zur Begründung des geschöpflichen Selbstverständnisses und damit auch für das Verständnis des das Geschöpfliche zurechtbringenden soteriologischen Werkes. Das seinsbegründende Wort Gottes

ist es, dem gemäß der Mensch in Bezug auf seine vertikale wie auch auf seine horizontale Verankerung existieren soll, darf und kann. Er soll, in jeder Hinsicht Verlust- und Besitzängsten enthoben, eine Existenz der Gnade führen - aus Gnade und in jeder Weise gnädig seinen Mitgeschöpfen gegenüber. Mit dem Verzicht aber auf die Lehre vom Seinsgrund hat die Theologie darum auf nichts weniger als den Deutungs- und Erklärungsrahmen verzichtet für die Vielfältigkeit der christlichen Praxis in missionarischer, in paränetischer wie in ekklesialer Hinsicht und hat vielmehr diesbezüglichem Subjektivismus Tür und Tor eröffnet. Die christliche Lehre vom Seinsgrund stellt heute die klassisch christlich-theologische Lücke dar mit kaum überschaubaren theoretischen wie praktischen Konsequenzen.

Die Präexistenzchristologie ist biblisch unzweideutig verankert in der Inkarnationschristologie und kann von dieser gelöst nicht biblisch-christlich betrieben werden, sondern in der Tat nur spekulativ. Die Inkarnationschristologie aber erfordert wiederum die Lehre vom Logos *asarkos* um ihrerseits in jene Fundamentalbegründung des neuen Seins zu münden, auf die das Evangelium abzielt. Dass der Logos *Christus* ward, ist zweifellos die heilsentscheidende, die soteriologische Zuspitzung des Gotteshandelns. Sie zeigt uns, in welchem Namen allein uns Rettung und Heil gegeben ist. Dass *der Logos* aber *Christus* ward, ist die ontologische Basis des Heilsgeschehens, ohne die wir letztendlich nicht wüssten, wohin uns das Christusgeschehen eigentlich (zurück) bringen möchte. Die Präexistenzchristologie begründet die Rechtmäßigkeit des Herrschaftsanspruchs Christi in seiner ontologischen Universalität. Sie macht deutlich, dass er das Recht hat über „das Seine“ (Joh.1,11). Sie zeigt auf der anderen Seite uns Menschen, welcher Christus uns da „gemacht ist zur Gerechtigkeit“ (1.Kor.1,30). So impliziert die Rede vom Logos *incarnatus* das Vorwegsein des universalen Logos. Beides gehört im Sinne der biblisch intendierten Universalität unauflöslich zusammen. Beide bedingen also einander im Dienste der Vollständigkeit der christlichen Sache. Das eine zeigt uns, woher wir kommen und wohin wir gehen dürfen, das andere wie wir dahin kommen. Das eine eröffnet uns den Raum, „in dem wir leben und weben und sind“ (Apg.17,28), das andere zeigt uns den Weg dorthin.

4 Das kosmologische Thema der Heiligen Schrift

Die klassischen Loci für die Lehre von der kosmologischen Bedeutung und Tragweite Christi sind Rö.8,29-32; 1.Kor.8,6; Kol.1,15-20; Eph.1,9-12; 20-23; Heb.1,2-3 und im Alten Testament besonders Gen.1. Die erstmalige, deutliche Erweiterung der neutestamentlichen Soteriologie in Richtung einer systematischen Kosmologie wird ausgesagt in Rö.8,29-32, wiewohl hier die Emphase über der Allweisheit und Allmacht Gottes das hervorstechende Element ist. 1.Kor.8,6 zählt zum schöpfungstheologischen Kernbestand der neutestamentlichen Theologie, ein diesbezügliches geflügeltes Wort wiedergebend, das in prägnanter Systematik den schöpfungstheologischen Tatbestand zusammenfasst. Der Akzent liegt hier auf der Mittlerschaft des Sohnes zwischen dem Vater als dem Ausgangspunkt aller Dinge und derer selbst. Gleiches kann gesagt werden von Kol.1, das die ktisologische Formel der frühen Kirche weiter ausbaut, ohne den der Sache als angemessen empfundenen hymnischen Charakter der Aussage zu verlassen. Beiden Passagen gemeinsam ist, dass Welt und Kosmos bei Paulus einen eindeutig personalen Bezugspunkt erhalten in Christus, von dessen Bedeutung als Versöhner aus auch seine Größe als Begründer gewürdigt wird.

Die explizit apersonale Dimension des Wortes wird erst bei Johannes im Prolog seines Evangeliums aufgetan, wobei mit dieser als Bezugspunkt das kosmologische Thema der Sache gemäß konkretisiert wird. Der *Logos asarkos* ist das, wenn man so will, lautlose Wort Gottes, das als *Logos ensarkos* sich schließlich klar und deutlich artikuliert. Ebenfalls höchst konkret erscheint hier denn auch das ausdrückliche Ziel des kosmologischen Gotteswirkens: Versöhnung, und zwar durch die Kreuzestat Christi (Vv.19-20). Bei Johannes findet sich wieder die ursprüngliche Worthaftigkeit von protologischem und eschatologischem Heil und mit dieser dessen seinsmächtige, transverbale Dimension, an die sich der Hebräerbrief anschließt.

Ausdrücklich wird bei Johannes auch von der kosmischen Finsternis gehandelt (VV.5+11), von der fundamentalontologischen Dualität der Wirklichkeit also, die einstweilen besteht, sich mit dem Sein des neuen Adams aber ihrem Ende zuneigt, bis zur Erreichung des Endziels eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ (Off.21,1). Die realistische Vergegenwärtigung der Seinsdichotomie ist kein manichäistisches Denken, sondern im Sinne des Antagonismus von Gesetz und Evangelium die negative Grundlage für die positive Seinsperspektive, die Erkenntnis der menschlichen Ausweglosigkeit Bedingung für den Erlösungsjubel. In diesem Sinne ist die kosmologische Schöpferaktivität des Herrn typisches, lebendiges Gemeingut der jungen biblischen Gemeinde, Grundbestandteil ihrer eschatologischen Gesinnung, das in doxologischen Formeln umhergereicht wurde, wissend, dass in und mit Christus die ewige Wiederkehr des Gleichen und seine philosophischen Abstraktionen, daneben das deprimierende Gesetz, ultimativ zuende gekommen sind und stattdessen wirkliche Geschichte eingetreten ist - dramatisch, zur Entscheidung nötigend, bedrohlich für Leib und Leben, aber gleichzeitig bis zur Überfülle ausgestattet mit der besten aller möglichen Perspektiven.

Gleichermaßen akzentuiert werden bei Paulus wie bei Johannes die urzeitliche wie die endzeitliche Komponente, wobei die Zwischenzeit des gestörten Gottesverhältnisses zwischen Fall und Gesetzgebung im Hintergrund verbleibt. Sie wird nicht näher behandelt, wohl aber gesehen, so dass die eulogische Form der Aussage einschränkungslos aufrecht erhalten werden kann. Wir könnten sagen: Gerade weil in der Schrift soviel die Rede ist vom Unheil des Menschen, von seinem Versagen und seiner schieren Hoffnungslosigkeit, wird an diesen Stellen das triumphalistische Moment eintrübungslos hochgehalten. Alles wird ohne jeden Zweifel und ohne jedes Residuum in Christus, der die vollen Kosten getragen hat, zurechtgebracht, so wie es in ihm schon *erbracht* wurde, gerade angesichts dem Unleugbaren, nämlich der Abirrung des Seins aus seiner Schutz- und Heilssphäre. Kein weltlicher Abfall, so macht das Wort Gottes deutlich, kann den Heilsfeldzug Gottes durchkreuzen, vielmehr wird jeder Abfall durchkreuzt vom Nachdruck seiner Gnade. Dabei bleibt in jedem Falle, im Positiven wie im Negativen, die unverrückbare ontologische Relation existent, die auch im status corruptionis eine konstruktive ist, so dass im Hebräerbrief gesagt werden kann, dass er „alle Dinge trägt durch das Wort seiner Kraft.“ (Heb.1,3). Auch hier findet sich das grundsätzliche Schema: Präexistenz des Erwählten - Existenz - und Postexistenz im Heiligen Geist als die die Kirche zu determinierende Originalkraft Gottes. Auch hier haben wir es zu tun mit der neutestamentlichen Spezifik der Verbindung von soteriologischem und kosmischem Christusgeschehen.

Seine nachdrückliche ekklesiologische Erweiterung erhält das kosmologische Thema besonders eindrücklich im Epheserbrief (Kap.1). Schon jetzt erfährt die Kirche das Heil in Christus als ultimativen Wendepunkt der Seinsgeschichte. Durch sie als gewissermaßen Katalysator verwirklicht sich die Hauptschaft Christi über das All. Die Gemeinde ist somit „aufgerufen, ihren Standort im Kosmos zu sehen“, um demutsvoll mit ihrer Würde auch ihre Verantwortung zu begreifen und zu ergreifen.

Fraglos interessant ist freilich die protologische Erwählungstatsache auch der Gemeinde (Eph.1,4), ohne dass daraus aber (wie etwa bei Barth) theologisch Gravierendes abzuleiten sei. Als einigermaßen unklar muss auch der vielfältige, gewiss jeweils spezifische Gebrauch der Präpositionalkonstruktionen seriöserweise eingestanden werden, die aber insgesamt die Bezogenheit alles Seins auf Christus signalisieren. Gesagt werden will, dass darum, weil *er* ursächlich für die Existenz aller Dinge ist, alle Dinge auch *in ihm* und *durch ihn* gehalten bleiben, dass sie, ihm zugeordnet, niemals gänzlich verloren gehen, sondern um seiner Majestät willen ewige Rettung zu finden bestimmt sind.

5 Das Konzept christlicher Ganzhaftigkeit

Die christliche Botschaft ist somit einzigartiger Garant nicht nur der Integrität, sondern auch der Einheit der Schöpfung, der antik-mittelalterlichen Idee der *Universitas*. Die Betonung liegt bei

dieser noch auf der *sapientia* als Zugangsweg zum Sein und verbindet, wenngleich in unvollkommener Weise, kosmologische, anthropologische und theologisch-kirchliche Positionen. In der Folge entwickelt sich sukzessive die positivistische Aufteilung des Kosmos in Fachdisziplinen und isoliert im Verbund mit dem Gedankengut der Aufklärung mehr und mehr den Menschen selbst als erkennendes Subjekt. Alleine steht er schließlich da, überfordert mit der Aufgabe, nun aufgrund eigener Welterkenntnis über den Sinn seiner selbst definitive Aussagen treffen zu sollen.

Trotzdem das Problem gegenwärtig wieder gesehen wird, leidet insbesondere die christliche Lehre heute unvermindert mit ihrem gravierenden kosmologischen Defizit am Fehlen einer überzeugenden integrativen Universal- oder auch nur Globalperspektive. Zu Behebung dieses Mangels benötigen wir den universellen - keinesfalls konfessionellen - Paulinismus der Bibel als Erkenntnisbasis einerseits und seine ekklesiale Zuspitzung andererseits, um auch die Praxis christlicher Seinseinheit einer genau danach Ausschau haltenden Welt zu demonstrieren. Den systematischen-theologischen Ausgangspunkt hierfür bietet Pauli Sichtweise des Christus präsens, der sein Werk vollbracht, und aufgefahren zum Himmel, nun in der Kraft des Heiligen Geistes sein Werk auch auswirken will bis zur Einbringung der „Vollzahl der Heiden“ (Rö.11,25). In diesem Sinne hat Paulus ein „unverkürztes Evangelium verkündigt“ (Apg.20,27ff.), in welchem der christlichen Gemeinde eine Schlüsselrolle zukommt (Kol.1,16-18; Eph.3,10-11).

Die neutestamentliche Ekklesiologie bildet das Bindeglied zwischen menschlichem und kosmischem Geschick. Mit ihr als Zentrum bedient das organische, heilsgeschichtlich-dynamische Denken der Bibel Soteriologie und Kosmologie gleichermaßen und macht deutlich, dass beide nur im *totus Christus* verständlich und untrennbar zusammengehalten werden. Darum umspannt die biblische Lehre in heilsgeschichtlicher Schau harmonisch Präexistenzlehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie. Paulus verkündigt Christus „als Gekreuzigten“ (1.Kor.2,2), weil in dem der gesamte Kosmos seinen Bestand, sein „Sein“ hat. Erlösung im Sinne der Bibel meint denn auch die gesamte Schöpfung und solche zu explizieren, ist Aufgabe einer biblisch-neutestamentlichen Theologie. Indem sie den Bogen spannt von *ῥῆμα* - *ὁ λόγος* - *Χριστός* muss sie entgegen dem fortschreitenden Sinnverlust der Kultur zur Sinneinheit in Christus hinführen, muss Theologie als „sinngewandte Grundwissenschaft“ betreiben. So wird sie den Gefahren der Säkularisierung, der Fundamentalisierung wie auch der Verbürgerlichung des Christentums gleichermaßen wirksam wehren, indem sie wie den ersten so auch aus diesem heraus vollständig den zweiten und dritten Glaubensartikel erschließt, indem sie ermöglicht, dass wir nicht nur Römerbrief-Christen bleiben, sondern auch Kolosser- und Epheserbrief-Christen werden.

6 Das Autonomieproblem

Damit ist auch das Autonomieproblem des Seins christlich und gleichzeitig säkular gelüftet. Indem alles, was ist, in Gottes Geltungsbereich steht, ist in diesem Geltungsbereich auch die Weltlichkeit der Dinge garantiert, jedes anderweitige Autonomiestreben aber zu seiner eigenen Konterkarierung verurteilt. Sein außerhalb dieses Geltungsbereichs kann kein Sein im eigentlichen Sinne mehr sein. Es ist Un-Sein, Gegensein, wie denn auch der Satan nicht der Mitspieler, sondern der Gegenspieler Gottes ist, der Seinsvernichter (s. Joh.8,44). Verkrampft in der aussichtslosen Selbstbehauptung Gott gegenüber aber kann kein Sein seine inhärenten Potentiale frei und ungezwungen entfalten.

Die christozentrische Theonomie des Seins hingegen hebt die Eigenwertigkeit der Welt nicht auf, sondern ermöglicht sie erst. Um seines Reiches willen sind wir geradezu gefordert, mit unseren geschöpflichen „Pfunden zu wuchern“ (Lk.19,11-27). Die Verherrlichung seiner Schöpfertätigkeit besteht am Ende darin, dass wir all das leben und sind, was Gott in uns hineingelegt hat. Darum ist tatsächlich auch die christliche Attacke auf die mündig gewordene Welt „sinnlos, unvornehm und unchristlich“, solange diese Attacke nicht zuerst und gründlich auf

das eigene Haus gerichtet wird. „Es ist Zeit, dass das Gericht anfangen - am Hause Gottes“ (1.Pt.4,17), damit in Christus echte „Weltlichkeit“ ersichtlich wird. Die Kirche ist nicht der moralische Zeigefinger für die Welt, sondern Vorbild derer tatsächlichen Möglichkeiten - in Fragen der Erkenntnis wie des Seins. Die tatsächlich nachfolgende Kirche ist das „Salz der Erde“ (Mt.5,13), das die irdischen Elemente recht würzt und befruchtet. Lebenswichtig für jeden auf irdischem Gefilde stehenden Menschen ist in diesem Sinne seine Gesamtverhaftung im Verbund aller von Gott geschaffenen Dinge, sein umfassender Seinsbezug, - solcher aber ist nur auf dem christlichen Weg des Evangeliums und seiner seinsheilenden und -ordnenden Wirkung ermöglicht - konstruktiv und dauerhaft erfüllend. Das „Sein für andere“ gibt es nur unter dem Kreuz des Herrn allen Seins.

7 Das Sein Gottes / Die Agape als die Wirklichkeit Gottes

Über Gottes Sein selbst ist kaum eine Aussage möglich, schlicht darum, weil Gott uns darüber nicht näher aufgeklärt hat, so dass er auch kein Bildnis seiner selbst wünscht (Dtn.5,8). „Gott ist Geist“, sagt die Schrift (Joh.4,24). Als solcher aber wohnt er „in einem unzugänglichen Lichte“ (1.Tim.6,16). Gott als „Wesen“ ist „kein Gegenstand unserer Erkenntnis“. Er ist somit auch kein Gegenstand der Ontologie. Wir lehnen darum den Seinsbegriff für die Person Gottes ab - nicht nur wegen ihrer analogielosen Unterschiedenheit, sondern auch, weil er eben jene - wie auch immer geartete - Personalität Gottes beschädigt, die als solche wiederum vom Wort Gottes durchweg bezeugt wird. Wir halten uns mit Pascal an die biblische Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Das „Sein des Seienden“, wie wir es hier verstehen, endet mit dem Tod, dort wo das „Sein“ Gottes als die causa prima erst beginnt. Auch sehen wir den göttlichen Seinsgrund nicht als ein Mittleres zwischen Gott und Sein an, sondern als das Wesen Gottes im und - dieses fundamentierend - „unter“ dem Sein.

Das „Wesen“ Gottes nun ist - als heilstiftendes - sehr wohl Gegenstand unserer Erkenntnis. Gottes Sein ist uns zugänglich in Bezug auf die Kreatur und ist diesbezüglich als Liebe umso eindeutiger geoffenbart. „Gott liebt das Sein“ und seine Liebe ist in prälogischer wie in logischer Hinsicht Jesus Christus. Theologische Ontologie muss von daher heilsökonomisch betrachtete Christo-Ontologie sein als Ausfluss des Wesens Gottes und Fundament dessen, was ontologisch irgend empirisch qualifizierbar ist. Gottes Sein ist aus des Menschen Sicht das tragende Prinzip, das uns als „Logos“ vorgestellt, als „Liebe“ konkretisiert und in dem allein das *on* verständlich ist.

Das Wesen Gottes wird biblisch nicht nur explizit als seine Liebe bestimmt (1.Joh.4,8), sondern seine Gesamtoffenbarung als dem Menschen wohlgesonnener Herr aller Geschichte, sein kreatives, sein sorgendes, sein sich verzehrendes, sein bis zur Opferung seines Sohnes selbstloses Gebaren erweist ihn als „den Liebenden“ (Barth) - so kraftvoll, so konsequent, so überzeugend und so gewinnend, dass auch all seine übrigen Merkmale, seine „Eigenschaften“ erst aus seinem Liebeswesen heraus recht verständlich werden. Freilich sind auch die Aussagen über die Eigenschaften Gottes ontologische, wobei wir diese „durchweg als Eigenschaften seiner Liebe“ zu verstehen haben, als „konkrete Aspekte der Wirklichkeit der göttlichen Liebe“. „Das Offenbarwerden Gottes ist ... identisch mit der Selbsterschließung der Liebe Gottes“. Darum gilt auch als theologischer Grundsatz: „Von Gott reden, das heißt von der Offenbarung seiner Liebe reden“. Oder mit Jüngel: „Gottes Sein zu erzählen, kann und darf nichts anderes bedeuten, als Gottes Liebe zu erzählen“. Die Intensität der Liebe Gottes ist derart, dass Gott nicht anders kann, als mit seinem Liebeswesen das außer ihm Seiende unbedingt umfassen, erfreuen und wie selbstverständlich eben auch vor seiner drohenden Vernichtung retten zu wollen. *Alles Gute* möchte Gott uns zukommen lassen. „Die sich selbst erschließende Liebe Gottes meint nicht eine Teilerkenntnis, sondern umschreibt ein universales Verhalten Gottes zur gesamten Wirklichkeit.“ Das Erhabene, allein seiner Göttlichkeit mögliche und adäquate besteht darin, dass Gott auch in seinem Streit mit dem Widergöttlichen, dem Lieblosen, dem Bösen so sehr seiner Liebe zu vertrauen imstande ist, so sehr sich als dem Liebenden treu bleibt, dass er auch die Durchsetzung

seiner legitimen Schöpferinteressen nicht anders als durch Liebeserweise betreibt mit allen damit verbundenen Leidenskonsequenzen. Es gehört zu den tiefsten Geheimnissen seiner Liebe, dass abgründigste Untreue deren mächtigsten Beweis erbringen musste.

Teil 2: Der Verlust der originalen Seinsgrundlage und seine Folgen

1 Der fundamentalontologische Schock und seine fundamentalpsychologischen Konsequenzen

1.1 Das Seins-Desaster / Der Fall aus dem Seinsgrund-Wort Gottes / Der Seins-Zerfall / Das „neue Sein“ des Menschen / Das fundamentalontologische Problem

Die Bibel lehrt - zurückhaltend aber doch klar - die katastrophische Veränderung der ursprünglichen Seinskomplexität hin zu einer deformierten Seinssituation insbesondere des Menschen. Die ontischen Einzelheiten dieser Veränderung bleiben uns verborgen. Deutlich aber macht die Geschichte vom „Sündenfall“ das Verhängnis dessen, dass der Mensch frühzeitig durch Ungehorsam aus der Bergung Gottes herausfällt und sich somit eine Seinsweise zuzieht, die der Bejahung durch den mit Seinsdepravierung keine Kompromisse eingehen wollenden Schöpfer entbehrt.

Die Missachtung des Instruktionwortes Gottes führt zum Fall aus Gottes Konstruktionswort. Dieser selbstverschuldete Abstieg aus der bewahrenden Liebe Gottes geschieht als Verführung der menschlichen Vernunft, die verleitet wird, das Vertrauen in die grenzenlose Vatergüte fahren zu lassen. Begehrlichkeiten reflektierend und ihnen schließlich nachgebend, will der Mensch selbst sein wie Gott und überschreitet somit seine ihm als Mensch gesetzte Grenze. Er tritt außerhalb die liebende Bergung Gottes, die ihm bislang in jeder Weise sein Gehalten-Sein in des Vaters Weisheit kommunizierte, hinein in den Bereich einer neuen, katastrophalen Wahrheit, in die er alles Sein mit hinabzieht. War der Mensch vorher als Abbild Gottes bevollmächtigtes Subjekt der Seinsgestaltung (Gen.1,28), Herr seines eigenen Hauses sozusagen, wird er nun gewissermaßen zum Gast degradiert einer ihm aus den Händen geglittenen, übermächtig und unberechenbar auf ihn wirkenden Seinsgewalt, aus deren, keiner höheren Rationalität mehr verpflichtet scheinenden Gunst oder Missgunst heraus, er und das um ihn Seiende willkürliche Lebensgaben oder -bürden empfangen. Er stürzt - um die Analogie des Kosmologischen zu bemühen (die vielleicht mehr sein mag als eine Analogie) - in einem ewig großen, kalten, stummen Raum, der ihm unmittelbar das Ephemere seiner winzigen Existenz demonstriert. So hat der Mensch trotz idealer Bedingungen versagt und seine paradiesischen Zustände verspielt. Wider alle Vernunft hat er sich auf einen Herrschaftswechsel eingelassen, als er dem Wort des Gegenspielers geglaubt hat, das den Schöpfer alles Guten zum Lügner stempelte. So hat er leichtfertig seine Heilswirklichkeit preisgegeben, indem er sie wegen ein paar falscher Versprechungen eingetauscht hat gegen die verderbliche, die Todeswirklichkeit seines neuen Herrn.

Hier nun setzt die aktuelle Problematik des natürlichen Menschen und seiner Verhältnisse ein, die Seinsweise der Fragilität. Im Gehorsam gegen die Autorität des Feindes Gottes verursacht der Mensch den Verlust seiner Heiligkeit und mit dieser den Verlust der Liebe Gottes als seiner ontologischen Grundkraft. Er verliert das seintragende Wortes Gottes - nicht als einer ontologischen Abstraktion, sondern als seinen ontischen Untergrund, der ihm sicheren Schutz, konkreten Trost und jede praktische Hilfestellung garantierte. Damit ist der Mensch und mit ihm die gesamte bis dato vollkommene Seinskonstruktion infolge menschlicher Hybris in eine Situation elementarer Instabilität geraten. Das neue Sein ist ein haltloses, desorientiertes, bedingt dadurch, dass diesem Sein die die Dinge konstruktiv aufeinander hinordnende Grundlage fehlt. Bodenlos ist der Mensch geworden, unruhig und hilflos nach der verlorengegangenen Sicherheit suchend, sich

mühend um das einigende Prinzip, das ihm eine heile Existenz gewähren würde.

Homo „sapiens“ ist damit der Mensch unter seinem originalelem Niveau - seines ethischen aufgrund seines ontologischen. Der gefallene Mensch ist, wie Heidegger sagt, im „Unzu Hause“, sich mehr oder minder bewusst, dass er elementar der Liebe, der Bejahung durch den Vater allen Seins verlustig gegangen ist. Nun selbst ins Zentrum des Weltgeschehens gerückt, ist der Mensch seine eigene Grundlage geworden, gezwungen, in Bezug auf sich selbst die ursprüngliche Fürsorge Gottes selbst übernehmen zu müssen. Er ist in diesem Sinne „geworden wie Gott“ (Gen.3,22). So ist die postlapsarische Situation, oder besser *Position* des Menschen ist eine außerhalb der bergenden, sinnstiftenden Ummantelung durch Gottes Urwort. Das geschöpfliche Sein ist ein grundloses geworden, ein sozusagen in der Luft hängendes, dort zappelndes. „Das Weltalter, dem der Grund ausbleibt, hängt im Abgrund“. Der Mensch steht alleine im Nichts und erlebt dort als fundamentalontologische Konstante die eigene Vergänglichkeit, die fortan sein Tun und Trachten vorbelastet. Sein Sein ist zum „Sein in Verzweiflung“ geworden.

Nachdem das sensible Schöpfungsgleichgewicht außer- wie innermenschlich radikal gestört ist, entgleiten aber dem Menschen die Schöpfungsrelationen und -proportionen. Wo der Mensch im Mittelpunkt zu stehen kommt, verrückt ihm das Sein insgesamt. Darum ist sein neues Sein auch eines der Zerrissenheit und Selbstentfremdung, ein nichtidentisches Sein, leidet der Mensch nun auch unter dem Verriss seiner geschöpflichen Austerität. Die Schöpfungsexistentialien erfahren ihre Verschiebung, die daraus entstandenen Seins-Defizite ihre Überkompensation durch den menschlichen Intellekt. Mit Hilfe dieses bleibt der Mensch das nach seinem authentischen Sein fragende Wesen, unfähig jedoch, den verlorenen Zustand in der Liebe Gottes wiederherzustellen. Der Mensch, der außerhalb der Liebe Gottes seinen Fixpunkt verloren hat, ist nun der an der Ordnung seines Seins scheiternde Mensch, der Mensch, der mit sich selbst, mit seiner Umwelt und mit Gott nicht zurecht kommt. So sehr er Qualitäten seines eigenen Seins zur Besserung seiner Situation bemüht, letztlich versinkt er so nur noch tiefer in Desintegration.

Der fundamentalontologische Schock bewirkt so einen fundamentalpsychologischen. Als ein Sein außerhalb dem Wort Gottes ist das Sein nach dem Fall des Menschen nicht nur desorientiertes, instabiles, sondern auch tief verunsichertes Sein, in dem nichts mehr ist, wie es einmal war. Der Mensch ist darum bei aller verbliebenen Leistungsfähigkeit der unruhige, bei allem Erfolg doch immer wieder unzufriedene Mensch, der sich Seins-Ersatz schaffende Mensch im krampfhaften Ringen mit seiner originalen Bestimmung, die ihm sein Gewissen weiterhin signalisiert. Er ist der Mensch im Zwiespalt, überfordert damit, Sollen und Sein so zu harmonisieren, dass die ursprüngliche Seinsvollkommenheit wiederhergestellt würde. Mit seiner eigenen originalen anthropologischen Konstitution zum einen, gegenüber dem expliziten Anspruch Gottes zum anderen ist er von nun an der „Mensch im Wider-Spruch“ - im zunächst passiven, dann beim Versuch sich zu rechtfertigen, auch im aktiven. Dabei wird auch im Zustand der Verkehrtheit der noch so „gottlose“ Mensch Gott nicht wirklich los, so entschlossen er eine konsequente Loslösung auch immer propagieren mag. In jedem Fall verbleibt das Geschöpf in einem wenngleich nun indirekten, einem „geheimen Zusammenhang mit dem Schöpfer selbst“.

2 Das verkrümmte Sein zum Tode / Die Herrschaft des Nichts

2.1 Kompensationsversuche / Das Problem der Vernunft / Der Mensch in Angst

Die Hoffnungen auf den heilsstiftenden Gebrauch eigener Kapazitäten konzentrieren sich von jeher ganz besonders auf die angesprochene Vernunft. Hat er einst kraft dieser Gott bejaht, wie ihn dieser bejaht und ihm in dieser Bejahung in Gestalt vollkommenen Lebens seine ganze Liebe zukommen hat lassen, war die Liebe Gottes einst die Grundkonstante der Identität des Menschen, so kann er außerhalb der Liebe Gottes, dessen Zorn verspürend, nun nicht umhin seine Vernunft egozentrisch zu gebrauchen in der Hoffnung einen Ausweg aus seiner Lage zu finden. Der Vernunft als die formale Gottesentsprechung, ursprünglich gedacht, den materialen

Vertrauensinhalt der Gottesbeziehung zu kommunizieren, um im direkten und - im korrekten Umgang mit den Mitgeschöpfen indirekten - manifesten Gotteslob dem Schöpfer das ihm Gebührende zukommen zu lassen, wird nun die neue Aufgabe zugewiesen, als neues anthropologisches Zentrum, den Menschen als Ganzen auf ein zufriedenstellendes Niveau zu hieven. Außerhalb der schöpfungsgemäßen *communio* mit Gott und der daraus folgenden Freiheit zur *communio* mit seinen Mitgeschöpfen, versucht der auf sich gestellte Mensch mit seiner höchsten Individualqualität - münchhausenartig - denkerisch in den Schoß seines Ursprungs zurückzugelangen und seine übrige Wirklichkeit dort mit hinaufzuziehen. Genau dazu aber sind innermenschliche Potentiale nicht imstande. Die Vernunft scheitert beim Versuch der Seinsbewältigung, da ihr Instrumentarium hierfür nicht ausreichend, schon gar nicht in depraviertem Zustand. Gerade der auf seine Vernunft verwiesene Mensch ist in verzweifelter Lage, liefert diese ihm doch erst seine gebrochene Gottes- wie auch seine gebrochene Welt- und Selbstwahrnehmung. Kraft seiner Vernunft biegt er sich einen ihm angenehmen Gott und ein ihm angenehmes Gotteswort zurecht, gerade wie er lebenslang bemüht ist, sich eine Umgebung und eine Identität zurechtzubiegen, mit der er meint, leben und - sofern einmal so weit gedacht wird - womöglich gar sterben zu können.

So ist dem Menschen mit dem Verlust seines theologischen Zentrums seine komplette Weltwirklichkeit aus den Fugen geraten und ist er selbst zum philosophierenden und in unzähligen religiösen und pseudoreligiösen Varianten sich bemühenden Wesen geworden, das trotz aller Anstrengung doch immer das fragliche und das fragende bleibt, das trotz aller Idealismen seine verzweifelte Ausweglosigkeit behält. Mit dem Versuch denkerischer - in früheren Zeiten auch kombiniert mit asketischer - *Recapitulatio* ist anstelle des Seins in der Liebe ein Sein des Grübelns und des Sich-selber-Anstrebens getreten, das mit jedem Erfolg doch nur die Ferne des Ziels und die Beschränktheit der eigenen Möglichkeiten, sich ihm zu nähern, neu ins Bewusstsein ruft. Um sich selbst - letztlich sinnlos - kreisend, ist er damit auch der neurotische Mensch in Angst geworden. Sein Sein ist eines in Angst vor Gott und der Welt, die ihn beide zu überfordern scheinen. Der gefallene Mensch hat Angst vor allem, ahnend, dass er nichts wirklich gewachsen ist - seinen Entfremdungen und Zwängen nicht, seiner Freiheit von diesen womöglich noch weniger. Positiv denken möchte er, um doch immer wieder die Erfahrung zu machen, dass die Wirklichkeit nicht wirklich Positives bereit hält, dass zu positivem Denken die gefallene Kreatur keinen realen Anlass hat. Die Blütenträume seiner privaten wie der Menschheit kollektiven Sicherungssysteme ökonomischer, sozio-politischer und ideologischer Art sind immer neu zum Platzen bestimmt. Das Selbstverständliche indes, die Liebe zu Gott und zu den Menschen, kann der Mensch nicht mehr leisten, der nicht mehr selbst in der göttlichen Liebe gegründet ist. Darum gilt: „Die Weltangst des Menschen ist immer zugleich ein Abbild der Liebesarmut.“

Das Sein des Menschen hat sich so im wahrsten Sinne *grundlegend* gewandelt - die Dankbarkeit einem sich in einer großartigen Schöpfung verschenkenden Gott gegenüber in eine innergeschöpfliche latente Dauer-Konfliktsituation, begleitet von entsprechendem Misstrauen gegen den Schöpfer. So ist das Dilemma des gefallenen Menschen ein zweifaches, kreislaufartiges: Seine Weltangst, seine Heimatlosigkeit aufgrund seiner Gottesentfremdung und sein natürlicher Widerspruch gegen Gott aufgrund seiner Heimatlosigkeit, seiner Weltangst. Gegen einen die ursprüngliche Heiligkeit einfordernden Gott, gegen dessen demoralisierende Wahrheitshinweise Gottes reagiert der Mensch mit Auflehnung. Er will selbst in die Wahrheit hineinfinden, pendelt dabei von einem Extrem ins andere.

Seine Verhältnisse fundamental zu korrigieren ist der Mensch nicht imstande. Er ist nicht imstande, für sein eigenes Heil zu sorgen. Er kann nicht von sich aus in seinen tragenden Grund zurückkehren. Er kann nicht verhindern, dass er darum vergeht. In seiner Verzweiflungssituation wendet sich der Mensch schließlich von Gott ab, erkennend dass er dessen Ansprüchen nicht zu genügen vermag. Der Mensch im gestörten Gottesverhältnis ist natürlicherweise ungläubig, genauer: gottesleugnend, damit aber geneigt, zu einem anderen Stützpunkt, zu einem goldenen Kalb Zuflucht zu nehmen. Er wehrt sich gegen Gottes vermeintliche Bevormundung, obwohl er

genau das erlangen möchte, was Gott ihm bereitet hat, die Rückkehr in den Grund seines Seins auf dem Weg - theologisch gesprochen - christozentrischen Gottvertrauens. Als selbstmächtige Alternative dazu versucht der Mensch umso hartnäckiger seine Selbstverewigung mittels seiner „wissenschaftlich“ idealisierten, im Sinne seiner ontologischen Trotzhaltung aber instrumentalisierten Vernunft. Systematisch aufgefächert in für die jeweiligen Seinsbereiche oberst zuständige Disziplinen und so in den Rang höchster seinsstiftender Instanz befördert, erhält diese ein quasi-göttliches Mandat. Vor den Seinsmöglichkeiten des Logos Gottes aber ist das natürliche Bemühen der Vernunft der heimliche, renitente Versuch, in eben jene „Logie“ wieder zurückzugelangen, aus der die menschliche Renitenz sich einstmals verabschiedet hat.

Die Varianten solcher - nicht nur wissenschaftlich begriffener - Versuche sind Legion. Auf jeglichem Erkenntnisweg versucht der Mensch mit Leidenschaft zurückzuerobern, was ihm die Liebe Gottes einstmals ohne alles Zutun geschenkweise beschert hat. Dabei ist die Liebe ohne Frage eng mit der Erkenntnis verschränkt, was schon durch das hebräische *šadfy* ausgesagt wird. Sie ist das bejahende Erfassen, wie die Dinge wirklich sind, das Begreifen ihrer Integrität und Vollständigkeit, das mit dem Sein des Anderen Vertrautwerden durch innigste Mitfühlung, durch Einswerdung. Das Missverständnis des natürlichen Menschen besteht aber darin zu meinen, mittels lieb-loser Erkenntnis die fehlenden Vollständigkeiten erlangen zu können, auf dem Weg des Eros also realisieren zu können, was Gott als Erweis seiner Güte sich selbst vorbehalten hat und vorbehält. Der Seinsbegriff ist von Beginn an „von seiner in der Tat fundamentalen Relation zur Erkenntnis her bestimmt“. Die Erkenntnis, wie sie dem Menschen möglich ist, aber schafft kein heiles Sein - bestenfalls im behelfsmäßigen Sinne. Die Liebe schafft dieses und mit diesem auch die ontologische Grundlage seinsbewahrender Erkenntnis.

2.2 Der verkehrte Mensch als Knecht seines Unglaubens / Das Problem der Vernunft (Fortsetzung)

Der Mensch, der außerhalb des Liebeslogos Gottes seiner originalen Rechtschaffenheit entbehrt, agiert auch nicht wie von Gott vorgesehen. Er ist der „unrechte“, der „verkehrte“ Mensch, der, in einer neuen Normalsituation befindlich, zu grundlegend veränderten Denk- und Handlungsweisen genötigt ist. Er ist nicht nur ein Sünder, er ist ein grundlegend anderer, wodurch er fortlaufend zum Sünder werden muss. Er ist „unter die Sünde verkauft“, das heißt gezwungen, unter der Herrschaft der Sünde zu existieren. Er muss unrecht handeln, ob er will oder nicht (Rö.7,14ff.). Der Mensch ist „Knecht“ seines Unglaubens, der ihm einst sein Dilemma beschert hat (Joh.8,34).

Zur „normalen“ Verkehrtheit des menschlichen Seins gehört in noetischer Hinsicht, dass geistliche Wahrheiten gerade im Maße ihrer Evidenz geleugnet bzw. ins Gegenteil verkehrt werden, wie umgekehrt geistlich Fragwürdiges im Maße seiner Fragwürdigkeit für tolerabel erklärt wird. Der Mensch steht nicht verkehrt, weil er verkehrt denkt, sondern er denkt verkehrt, seit er verkehrt steht, weil er als Gesamtperson samt seinem Gesamtumfeld verkehrt „ist“. Weil der verkehrte Mensch auch verkehrt denkt, darum aber ist der Unglaube die durchaus „vernünftige“, das heißt der Realität des Menschen entsprechende Haltung der verkehrten Vernunft, der Glaube hingegen deren „unvernünftige“ Haltung, die als Christusglaube aber schließlich Gottes Vernunft entspricht und, in diese zurückgebracht, auch die Fakten Gottes erkennt. Dies betrifft auch die gottesfürchtige Vernunft, die außerhalb ihres originalen Heilsumfeldes die Heilsinhalte nur undeutlich wahrnimmt und Mühe hat, diese nicht ihrer jeweiligen Erfahrung gemäß, etwa gesetzlich, misszuinterpretieren. Darum ist der Glaube außerhalb der Liebe Gottes stets das Ungewöhnliche, ein Geschenk Gottes, mit dem er die neuen Denkgewohnheiten des gefallen Menschen aufsprengt, um dann auch neue Seinsgewohnheiten zu vermitteln. Erst innerhalb des wiedergebrachten Konstruktionswortes Gottes ist der Gottesglaube - wie im Urzustand - der „natürliche“ Grundakt der Vernunft. Innerhalb des Liebeslogos Gottes bekommt die Vernunft dann allerdings auch ein reichhaltiges kritisches Betätigungsfeld. Der Mensch, der „Ja“ gesagt hat zu dem originalen totus Christus Gottes, der

kann und soll auch „Nein“ sagen zu halbchristlichen, pseudochristlichen oder antichristlichen Surrogaten.

Die Vernunft war darum zu keiner Zeit ein echter Feind des Christlichen oder genauer: zu keiner Zeit der Feind echten Christentums. Die Vernunft äußert sich der Existenz gemäß, weshalb rechte Existenz es ist, die unter anderem rechte Vernunft ermöglicht. Dient darum die christliche Lehre tatsächlich der Existenz, ist sie vernünftig, gerade wie vermeintliche Vernunft unvernünftig ist, wenn sie der Existenz schadet, ob man diese als Schöpfung begreift oder nicht. Nicht die Vernunft oder gar die Wissenschaft steht darum mit dem Glauben im Streit um die Wirklichkeit, sondern der Glaube mit dem Unglauben. Beide haben ihre eigene „Vernunft“. Der Glaube aber will sich beweisen und kann dies, mehr als jede noch so vernünftig ausgefeilte ungläubige Weltformel. Die christliche Lehre sagt aus, dass Gott die gewinnende Macht des Ursprünglichen sehr wohl bewiesen hat und nennt dies die „Offenbarung“ seiner Liebe.

2.3 Des Menschen neue Welt / Des Menschen Werk / Die neuen Ideale

Zu den kardinalen Trugschlüssen des verkehrten Menschen gehört - als der vielleicht gravierendste - mittels eigener Leistung die eigene Situation maßgeblich berichtigen zu können. Dies funktioniert, sofern überhaupt, nur an der äußersten Oberfläche, indem die Seinsweise des Habens verstärkt wird. Seine existentielle Verlorenheit wird dem Menschen subjektiv erträglich, soweit ihm durch allerlei Tätigkeit zumindest die allernötigste materielle wie mentale Selbststabilisierung gelingt - ein fundamentalontologisches Aha-Erlebnis, das sich, einmal initiiert, sogleich zu einer psychologisch irreversiblen Elementarphilosophie wird. Je mehr an Gütern, nicht nur materiellen, auch geistigen freilich, je mehr an Besitz, an Anerkennung, an Einflussmöglichkeiten der Mensch sich sichern kann, desto gefestigter empfindet er seine eigene Existenz. Dabei wird die Irrigkeit der materialistischen Gleichung schon dadurch evident, dass die einmal in Gang gesetzte Güterspirale sich in aller Regel unaufhörlich weiterdreht und den Menschen gerade nicht in die Freiheit selbstbestimmten Seins entlässt. - Eine Binsenwahrheit eigentlich, die aber angesichts der Tatsache, dass sie in der westlichen Zivilisation gleichsam drogenartige Faszination entwickelt und längst schon nahezu alle Zivilisation infiziert hat, umso kritischer reflektiert werden müsste, als sie nur noch vergleichsweise selten echte Gegenentwürfe hervorbringt. Wie auch? - wenn die vorgeblichen Sachzwänge - die der Märkte - den Menschen als soziales Wesen mehr und mehr in Frage stellen und alle Courage untergraben, sich gerade nicht eine Rädchenrolle zu fügen. Die Faktizität der gesellschaftlich geforderten Selbst-Aufplusterung karikiert in besonders perfider Weise die Stellung des Menschen als gestaltendem Seins-Subjekt, die ihm in Eden noch zugesprochen worden war (Gen.1,28). So sind Leistung und Erfolg, die Macht und Reichtum versprechen, nicht nur weltweit die wirksamsten Opiate, um die Illusion gelungenen Seins erwecken, sie sind im Triumphzug der materialistischen Ideologie auch die denkbar härtesten Zwangsmechanismen für jeden, der ihnen nicht gehorchen und trotzdem gerne überleben möchte.

Auch in dieser Hinsicht ist der sich selbst entfremdete Mensch zum Sklaven seiner Fehlorientierung, seiner Zielverfehlung geworden. Immerhin aber lenken seine vielfältigen Projekte, in die er seine Kräfte investiert, den Menschen von seiner Grundangst ab, einstmals nackt und bloß, mit leeren Händen wo auch immer hin zu treten. In seinen Hinterlassenschaften wähnt er zudem seine Kontinuität. Seine - im weitesten Sinne - Arbeit ist darum die wirksamste Schutzvorrichtung des Menschen gegen die Verzweiflung über der tiefgreifenden Zerrüttetheit seines Seins. Sie ist sein wirksamster Kompensationsmechanismus überhaupt, indem sie minimalste reale, dafür beträchtliche psychologische Gegensteuerung gegen den individuellen Verfallsprozess bewirkt. Des Menschen Werk-Tätigkeit verleiht ihm zumindest das Gefühl produktiv unterwegs -, zum Aufbau irgend einer Sache nötig zu sein, am Ende etwas „geschafft“ zu haben. Ansonsten würde und - wie man weiß - wird ihm nur allzu leicht seine Not in größerem, wengleich trotzdem nicht in vollem Umfang gewahr. Ist aber das Sein selbst schon

fragwürdig, so ist es unser kompensatorisches Tun erst recht. Vor dem unbestechlichen Augen des Seinsschöpfers kann keine noch so imposante menschliche Anstrengung bestehen. Keine bringt uns das verlorene Heil zurück, die Beständigkeit unserer idealen Bestimmungen. Unser Geschaffenes zerrinnt einfacher als es entstand und die Erinnerung an uns verblasst schneller als wir uns dies vorstellen können. Unsere Leistung beschert uns diesen und jenen Augenblicks-Triumph, diese und jene Befriedigung, unser politisches Engagement womöglich sogar eine als gut empfundene Gesellschaft - die doch in jedem Fall nur einen Seinskompromiss darstellt. Vor dem Licht unserer ursprünglichen Berufung sind es kleine, eigensinnige Ziele, die wir uns stecken, um im Augenblick derer Erreichung zu realisieren, dass auch dieses nicht ist, was wir eigentlich erstreben. So dümpelt das Sein vor sich hin, geht seinen Gang von Versuch zu Versuch, hoffend, dass irgendwie sich doch noch seine Erfüllung einstellen möge. Das Sein erreicht auf natürlichem Weg jedoch niemals sein Ziel. Nichts und niemand kann Ersatz leisten für die verlorene Seinssphäre der vollendeten Liebe Gottes. Die Suche nach tiefgreifender Geborgenheit, nach Liebe und Glück geht weiter und will und will nicht enden. Das erosbetriebene Sein bedarf einer Refundamentierung, die außerhalb der eigenen Möglichkeiten liegt.

2.4 Der Kampf um das Sein

Die Bewusstwerdung seiner Vergänglichkeit kommt einer Traumatisierung des Menschen gleich, die in ihrer psychischen Bedeutung für das Verhältnis zu seinen Mitgeschöpfen nicht ernst genug genommen werden kann. Der Mensch ist nun zum notorischen Taktierer geworden. Sein Ja gegenüber Gott und sein Ja gegenüber den Menschen ist immer ein zwielichtiges, weil in katastrophischer Situation der Mensch gar nicht mehr anders kann, als sich den eigenen Pfründen zu widmen. Seine neue Gesinnung wirkt sich dahingehend aus, dass dem Menschen die Freiheit von sich selbst absehen zu können, großmütig sein, bedingungslos schenken zu können wenn nicht abgeht, so doch stark beschnitten ist. Sein neues Herz ist ein enges, kleinmütiges, von seiner neuen Natur aus nicht auf das Reich Gottes, sondern auf den eigenen Vorteil bedachtes, *kleinkariertes*. Die Perspektive des gefallenen Seienden ist verschoben nicht nur im Blick auf Gott, sondern auch auf das Mit-Seiende, das nun nicht mehr als Mitbeauftragtes in Sachen des Gotteslobs, sondern als Rivale empfunden wird. Infolge des zerrütteten Schöpfungsgleichgewichts hinsichtlich der Schöpfungsgrundlage entbrennt so der Kampf um das verbliebene „Übrig-Sein“.

Dem verkehrten Menschen ist nicht das Leben selbst, das Überleben ist sein Thema geworden. Aus dem Gott widerliebenden, fraglosen Wesen ist nun das seine existentiellen Schwierigkeiten registrierende - „Dornen und Disteln“ (Gen.3,18), die Begrenzung der Güter nach dem ersten Brudermord (Gen.4,12) - und mit aller Härte um den eigenen Bestand kämpfende geworden. Der Mensch ist zum Plünderer des Gartens Gottes geworden und hat seine entsprechende Gesinnung zum neuen Ideal erkoren. Wettbewerb heißt die neue Vorgabe, wo vorher Unschuld und „volle Genüge“ (Joh.10,10) angesichts der Überfülle der Freundlichkeit Gottes war. Die Teilnehmer müssen nun innerhalb des Geschöpflichen Halt finden und beginnen beim verzweifelten Ringen hierum ihren Nächsten zu belasten. So ist mit dem Leistungs- auch das Konkurrenzprinzip geboren. Das Prinzip der Gerechtigkeit soll dessen größte Auswüchse reglementieren, soll das Allgemeinwohl gewährleisten, ohne aber dass der Mensch noch imstande wäre, in den Augen Gottes „recht“ zu handeln. Was ihm bestenfalls gelingt, ist ein System des mehr oder minder fairen Interessenausgleichs.

„Mit dem Fall des Menschen ist der Circulus Amoris unterbrochen und hat dem engeren Kreislauf des Gebens und Nehmens unter dem Gesetz der wechselseitigen Utilität Platz gemacht.“ - So die beschönigende Beschreibung. Tatsächlich aber herrscht anstelle des Prinzips des aus der unbegrenzten Liebe Gottes schöpfenden und weiterreichenden Liebe Gottes nun das Gesetz des den andern Übertrumpfens, dessen psychologische Komponente durch die Tatsache begrenzter materieller Güter noch dramatisch verschärft wird. Die Begrenztheit der menschlichen

Möglichkeiten führt zu Neid und Egoismus umso mehr, als die Seinsstabilisierung in der Anhäufung von Gütern, im „Haben“ empfunden wird, ohne dass der Mensch durch Haben etwas von seinem originalen Sein zurückerhält. Was hilft es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er doch Schaden gelitten hat an seiner Seele? (vgl. Mt.16,26). Diesen Schaden repariert keine Wissenschaft und kein Materialismus.

Die Qualität des Anthropologischen folgt so der Qualität des Ontologischen. „Wird das Sein nicht verstanden, geht das Dasein in die Irre“. Wo die Liebe als ontologischer Grundakt fehlt, scheitert sie früher oder später auch als anthropologisches Phänomen und kann vollwirksam nicht kompensiert werden. So lebt der Mensch fortan mit sich selbst wie mit seinen Mitgeschöpfen nicht mehr in symbiotischer Harmonie sondern in innerem Verriss und äußerem Streit. Der Mensch aber, dem es vordringlich um das eigene Fortkommen geht, von einem Geschick, von dem er doch nie „fort kommt“, ist der sein Leben im Grunde sinnlos zubringende, seine Lebenszeit vergeudende Mensch, der Mensch, der nie dazu durchdringt, die Aufgabe auszuführen, die ihm eigentlich zugedacht ist, die überfließende Güte seines Schöpfers zu bezeugen, die Tatsache, dass die Liebe Gottes allein „Recht hat“ und nicht die selbst verantworteten Sachzwänge, die eine Geißel des Feindes sind. In diesen gefangen produziert erfährt ein nunmehr aggressives, ausbeuterisches Sein allerlei kulturelle Sublimierung - Religion, Philosophie und Fortschritt allenthalben -, die die Erinnerung an das einstige Paradies wach halten, aber ohne Verheißung, ohne echte Chance, das Verlorene wiederzuerlangen. Das Zugang zum „Baum des Lebens“ (Gen.3,24) bleibt verschlossen.

2.5 Die Herrschaft des Todes / Das „Nichts“ als ontologisches Problem (Das Problem der Nichtigkeit)

Das neue Sein des Menschen wird erlebt als Sein zum Tode, der als die neue Seins-Grundkonstante allem Dasein seinen Stempel aufdrückt. Unter solcher bezwingender Prägung entwickelt das Dasein sein bedrückendes Potential. Das Streben nach Sein ist darum das Urstreben der gefallenen, seinsdefizienten Schöpfung, der das essentielle Nichts droht. Dieses ist weniger ein Problem der Logik, es ist ein Problem der Existenz und es ist das fundamentalste Problem der Existenz. Des natürlichen Menschen wahres Sein ist die furchtbare Perspektive des kommenden Nichts. Das Nichts ist sein *ens realissimum*, die Nichtigkeit der Dinge diejenige Grund-Seinweise, die durch kein selbstmächtiges Tun neutralisiert werden kann. Das ist der biblische Ernst der menschlichen Situation. Das Nichts ist der gefallenen Schöpfung tiefste Wirklichkeit, und es wird erkenntlich auf dem Weg der Angst, der Besorgtheit um das - hauptsächlich eigene - Sein. Die Angst ist die Erfahrung der Verfallenheit unseres Seins an das Nichts. Die Angst offenbart das Nichts, - des Menschen unendliche existentielle Gefährdung. Darum ist dieser Moment seines tiefsten existentiellen Erschreckens auch der Augenblick seiner Wahrheit. Im tiefsten Dunkel soll und wird die Entscheidung fallen, welches in der Frage nach dem Sein das letzte Wort ist.

2.6 Exkurs: Heidegger

Die Brisanz des bodenlosen Seins mit sicherem Gespür wahrnehmend, hat Martin Heidegger das Problem des gängigsten Seienden zum Ausgangspunkt seiner Philosophie gemacht. Mit der Frage nach den Möglichkeiten des Menschen mit seiner eigenen existentiellen Fraglichkeit umzugehen, hat er den Faden aufgegriffen, der einige Jahrzehnte vorher bei Nietzsche in hybriden Eruptionen sein Ende gefunden hatte.

Den frühen Heidegger beschäftigt die Frage nach dem Sinn des Seins, den er meint, existentialistisch explizieren zu können. Der Sinn des Seins ist zugleich die Frage nach dem Wesen des menschlichen Daseins, anhand dessen der Sinn zu ermitteln sei - als lebendige Tat, nicht als verfügbare Anwesenheit. Darauf gründet die Analytik des Daseins, die wiederum durch

Herausarbeitung der „Existentialien“ geschieht. Dabei erfolgt die Freilegung der „Sorge als Sein des Daseins“ und der Angst als dessen „ausgezeichnete Erschlossenheit“ (184). Diese Existentialien sind Modi der Temporalität, so dass das Dasein sich erst durch seine Zeitlichkeit versteht (234ff.). Vor diesem Horizont qualifiziert die menschliche Existenz nun ihr eigenes Sein in der Wahl ihrer eigensten Möglichkeiten. Sie kann sich selbst gewinnen und in den Status ihrer „Eigentlichkeit“ gelangen (260ff.) oder verfallen in eine Seinsweise fremdbestimmter Durchschnittlichkeit. Der Sinn des Seins gründet somit in der bewussten Antizipation des menschlichen Daseins, so dass dieses gewissermaßen sein Schicksal selbst erfüllt. Durch couragiertes „Vorlaufen in den Tod“ (262ff.), als die äußerste seiner Möglichkeiten, entwirft sich der Mensch gegenüber der unverbindlichen, unbewussten Lebensweise des kompensatorischen „Man“ (252ff.), durchbricht somit die Gesetzmäßigkeiten seiner Innerzeitlichkeit, wird „selbstständig“ (267ff.). Das Seiende nähert sich so in ontologischer Integration seiner Todesperspektive - nicht wie bei Nietzsche in deren Ignorierung - seinem möglichen „Ganzseinkönnen“ (234).

Die dergestalt proklamierte „Freiheit zum Tode“ (266) ist tatsächlich dem Kern der christlichen Botschaft außerordentlich nahe. Fraglich bleibt nur, ob der Mensch im Angesicht Gottes tatsächlich solche Freiheit besitzt und von sich aus echtes „Seinkönnen“ (260) erreicht. Fraglich bleibt, ob die Gründung solcher Freiheit in der Heideggerschen Fassung auch nur entfernt konkurrieren kann mit dem ebenso die Beseitigung der menschlichen Grundangst und die entsprechende existentielle Ratlosigkeit behandelnden festen Grund des Evangeliums von der im Sinne des bislang Gesagten fundamentalontologischen Bejahung Gottes. „Enthüllt sich“ bereits „die Ganzheit des Strukturganzen ... als Sorge“ (231), die auf den Tod zusteuert, so ist durchaus folgerichtig in diesem als dem „Zu-Ende-sein“ alles Daseins etwas wie dessen „Ganzheit“ gegeben. Aus christlicher Sicht ist dies aber freilich nur die halbe, die gerade vermieden werden wollende Lösung. Eine seinsdienliche erstrebt ein Ganzsein nicht im Sinne einer Friedhofsruhe, sondern gerade außerhalb dieser und wird keinesfalls dadurch erreicht, dass man dem Tod heroisch ins Auge blickt. In Christus ist uns echte Überwindung von Verlorenheit, Verzweiflung, Tod und Entfremdung zugesagt. In ihm soll tatsächlich Sein als Ganzheit von der Weisheit Gottes künden. Als Kraft dieser Ganzheit aber ist uns exklusiv das Wort seiner Liebe gegeben in Gestalt seines Sohnes. In und mit ihm besteht das christologische Fundament allen (Ganz-)Seins und verlangt nach seiner geschöpflichen Umsetzung.

Der späte Heidegger der „Kehre“ verzichtet auf die Herleitung des Seins mithilfe des Seienden. War in *Sein und Zeit* das Sein immer schon mitgesetzter Verstehenshorizont, ist es nun das Sein selbst, das Seinsverständnis ermöglicht, indem das Seiende solches als quasireligiöses Verheißungsgut zu entbergen hat. Noch deutlicher erscheint nun folglich die „ontologische Differenz“. Die Geschichte der Metaphysik leidet nach Heidegger unter „Seinsvergessenheit“. Dabei wird auch von „Seinsverlassenheit“ gesprochen als dem fundamentalen „Ereignis der Seinsgeschichte“. Das Sein des Seienden hat nun nicht anders, aber deutlicher als früher, Geschick-Charakter, wodurch der einstige Ansatz verschärft wird. „Ek-sistenz“ bedeutet nun das „Stehen in der Lichtung des Seins“, in welcher der Mensch mithilfe der Sprache seine eigene wie auch die Identität der ihm zuhandenen Dinge erfährt. Sprache ist kein eigenmächtiges Erzeugnis des Menschen, sondern etwas, worin er je schon befindlich ist und woraus er auch spricht. Sie ist das „Haus des Seins“, in welchem „ek-sistierend“, der Mensch die Wahrheit des Seins erfährt und zu hüten hat, „damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine“. Demgegenüber macht die verfügenwollende „metaphysische“ Denkweise die Welt schließlich zu einem technisch-beherrschbaren „Ge-Stell“, das die zunehmende Entfremdung des Seienden von seinem Grund, seinem wahren Wesen ausdrückt. Die Fundamentalontologie geht nunmehr aus von einem alltäglichen Seins-Verständnis des Daseins. Dadurch erscheinen Geschichte und Technik als Probleme der Ontologie. Das Sein, um welches das gesamte Denken Heideggers bemüht ist, ist indes nicht aussagbar, weshalb Heidegger „Sighetik“ empfiehlt. Das Sein „west“ nur in der „Erscheinung“. Der Mensch hat ihm als vorgegebener Sinndeutung in der Ermöglichung seiner Ankunft zu gehorchen. Er hat ihm eine Stätte zu bereiten. Angesiedelt nicht nur abseits

einer theologischen Offenbarungslehre, sondern auch außerhalb aller ontologischen Koordinaten, dürfte dies jedoch den auf üblicherweise auf solche angewiesenen Menschen überfordern.

Ausgesprochen positiv zu bewerten ist bei Heidegger die grundsätzliche Erkenntnis des Seinsdefizites, großartig gebündelt etwa in der Formel vom Sein als dem „Nicht des Seienden“. Vortrefflich sind in diesem Zusammenhang Heideggers fundamentalpsychologische Einsichten, insbesondere in die Angst als menschlicher Grundbefindlichkeit sowie die daraus ansatzweise gezogenen personalistischen Konsequenzen, - die Herausarbeitung des „Man“ angesichts des „Seins zum Tode“. Kaum jemand hat je so klar wie Heidegger die reale Abgründigkeit des Weltgeschehens gesehen und benannt, das Verloren-Sein angesichts des „Fehl Gottes“. Des weiteren besonders hochinteressant ist vor dem Hintergrund des hier zu Erarbeitenden die Interpretation der Wahrheit als „entborgenes Sein“. Zu bejahen ist zuletzt auch die Bestimmung des Menschen zum „Hirt“ des Seins.

Eine der positivsten und, wie wir meinen, auch qualitativ hochwertigsten Rezeptionen Heideggers ist auf theologischer Seite noch immer die von Heinrich Ott. Heideggers „streng unbegriffliches“ Denken, das den „Schritt zurück“ versucht, dorthin, wo die „Sache selbst sich ursprünglich lichtet“ und das „Ungedachte“ zu erfahren sei, wird von Ott als „eigentlich theologische Hermeneutik“ analog einer vorgängigen Direktiven vom Offenbarungsgeschehen her gedeutet, wobei der angestellte Vergleich mit Karl Barth gewiss mit Vorsicht zu genießen ist. Was Ott aber mit Recht imponiert, ist Heideggers freilich eher beiläufiges Anliegen, zur Eliminierung eines unsachgemäßen, subjektivistischen Gottesbegriffs im Sinne der metaphysischen Tradition beizutragen, da so tatsächlich Raum zu gewinnen sein sollte für den eigentlich christlichen im Sinne der biblischen Tradition. Dieser gemäß ist Gott gewiss - so gewiss Person -, so gewiss auch der unsere Anthropomorphismen übersteigende Grund, in dem das Sein *ist* bzw. das Seiende sein wahrhaftes Sein *hat*. Wir folgen Ott in der Meinung, dass Heideggers Atheismus theologisch fruchtbar gemacht werden kann, gerade weil er in eminent religiösen Fragestellungen auf theologische Scheinlösungen verzichtet in der Hoffnung, dass der Verzicht auf die Metaphysik das „Einfache“ freizugeben geeignet sei.

Umso bedauerlicher aber ist, dass im Maß, wie die Seinsfrage keine konkret umsetzbare Lösung erfährt, das Sein bei Heidegger zunehmend mythisiert erscheint, als die Chiffre einer erstrebten, aber nicht erreichten Erlösungsphilosophie jenseits von Ontologie und Theologie. Beim auffälligen Gebrauch von Entsprechungen theologischer Gedankenfiguren scheint es so, als würde Heidegger spüren, dass das Sein ohne Begründung aus dem Seienden zu erfassen, nur als theologisches Unterfangen möglich. Weil solches aber - zumindest im Sinne der traditionellen Metaphysik - explizit abgelehnt wird, wird die Sache des Seins mit der Zeit nicht klarer, sondern immer nebulöser, was zurecht Karl Jaspers kritisiert hat. Als pädagogisch mangelhaft muss gelten, dass Heidegger nichts tut, um der steten Uneindeutigkeit seiner raunenhaften Rede abzuhelpen, sondern die Übersetzungen seiner selbst ins noch Geheimnisvollere die Verzweiflung der an ihn glauben wollenden Zuhörer nur noch steigert. Heidegger erscheint geradezu trotzig verschlossen, entschlossen, ja nichts vor die Säue zu werfen, was als echte Perle erkannt werden könnte. Alles Entscheidende bleibt unklar, was um der Majestät des Seins willen offenbar auch so sein soll. Am Ende finden sich „Gebärde und Pathetik statt Wahrheit“, ein Werk, das des Eros der großen Denker ermangelt und darum nur „die große Kunst zu sagen, daß er nichts zu sagen habe“.

Das Verständnis Heideggers, die Möglichkeit ihm zu folgen, hängt denn auch stark an der Frage der eigenen mystisch-melancholischen Affinität. Fehlt solche Disposition völlig, liegt es einigermaßen nahe, die Lehre Heideggers aufzufassen als sich bedeutungsvoll gerierenden Mischmasch aus psychologischen Banalitäten und systematisch-philosophischen Abenteuerlichkeiten und die Einlassung hierauf schlicht zu verweigern, mit dem Verweis etwa, dass eine solche nur unreife Geister in ihren Bann ziehen könne. So gesehen könnte man Heidegger zusammenfassen mit dem Satz: „Alldieweil wir sterben müssen, lasst uns wenigstens bewusst leben“, was Paulus schon zu schlicht war (1.Kor.15,32). Wir wollen hier allerdings den

Heideggerschen Tiefsinn würdigen als das Tasten nach im Letzten tragfähigen Gründen und uns darum nicht von seinen begrifflichen, zum Teil auch logischen Kryptizismen die Sicht dafür verbauen lassen, dass es sich bei der Seinsfrage tatsächlich um den womöglich dem natürlichen Denken unzugänglichsten Bereich überhaupt handelt, der, so wollen wir allerdings auch festhalten, im Lichte der Bibel eine jedermann begreifliche, ultimative Aufhellung erfährt, die wiederum - um hier an den frühen Heidegger - anzuknüpfen, eine entschlossene existentielle Stellungnahme verlangt.

Heidegger selbst ringt um das „Eigentliche“ - die Eigentlichkeit - und übersieht dabei das eigentliche, das auch dem nicht-christlichen Denker vor Augen liegt - Liebe, Freundschaft, Solidarität, Gemeinschaft... Jaspers spricht in diesem Zusammenhang nicht zu unrecht von Heideggers „Blindheit im Realen“, die sich „faktisch solipsistisch“ ausnehme. Die Heideggersche „Entschlossenheit“ ist, um dem Real-Sein gerecht zu werden, ebenso zu unelastisch wie seine mystischen Tendenzen zu ich-einsam.

Ebenso wenig wie den seienden Menschen wird der Sache des Seins ein Gefallen getan, dadurch dass es als „Schickung“ in den Raum geworfen wird und der bloßen Berätselung anvertraut wird, anstatt es durch methodisches Denken zu erschließen - wobei die Grunderfahrung des Nichts ähnlich inhaltsleer bleibt wie das ersehnte Sein. Solche Erschließung ist dem christlichen Denker unbedingt aufgetragen - um der Wahrheit und um der Liebe willen. Die Aufgabe bleibt darum bestehen, das Sein als Ganz-Sein des Seienden aufzuweisen und damit die biblisch-theologische Lösung der fundamentalontologischen Problematik.

Insgesamt erscheinen Heideggers Reflexionen als fundamentalontologische Mystik mit dem Habitus einer immanenten Offenbarungsphilosophie, die als solche auch gern theologischerseits als Faszinosum empfunden wird. Weniger freundlich geurteilt, handelt es sich um eine atheistisch-philosophische Heilslehre, die mit christlichen Begriffstrophäen hantiert, oder - wieder etwas freundlicher - um den Versuch, eine religiöse Thematik konsequent areligiös zu verhandeln. Dass die ganze Palette der Wertungen möglich ist, liegt in Heideggers eigener Verantwortung, da er einerseits, vornehmlich in seiner Spätzeit, christliches Interesse, nicht zuletzt durch seine persönlich praktizierte katholische Frömmigkeit geradezu provoziert, andererseits explizit immer wieder auch deutlich dahingehend Stellung bezieht, dass seine Lehre als eine nicht-christliche angelegt sei, wobei es scheint, als ob der frühe, der systematische Heidegger in die Nähe der christlichen Botschaft mindestens so nahe rückt wie der späte, indem hier die Frage nach dem Grund - oder der Transzendenz - als die Frage nach der Zeitlichkeit, also auch der Vergänglichkeit erscheint, die mit der christlichen Fundamentierung des Seienden gelöst sein will.

Heideggers „Fundamentalontologie“ ist keine. Heidegger sagt wohl, das Sein sei „im Wesen Grund“. Die Grundfrage aber geht gänzlich unter in der Seinsthematik. Bei Heidegger wird durchgehend - vergeblich - versucht, das Sein anstelle des Logos zu platzieren, ahnend, dass es etwas wie einen transzendenten Daseins-Hintergrund geben muss. In Ermangelung dessen Erfahrung muss der Mensch lernen, „im Namenlosen zu existieren“, muss warten auf das Ursprüngliche, indes die Philosophie auf dieses hinzuweisen hat, kann sie es doch nicht *beweisen*. Heidegger erkennt - in eigentlich großer Klarheit - dass wir den „Zuspruch des Seins“ benötigen. Heideggers Sein scheitert allerdings an seinem Anspruch, etwas Übermenschliches und in jedem Fall auch Übergöttliches darzustellen. Als das „schlechthin Andere“ gar zu weit vom Seienden entfernt, kann es schließlich nur noch als Schimäre erscheinen. Heideggers fundamental-onto-theologischer Seins-Zirkel mündet im „Danken“. Das wäre in der Tat die richtige, ganz und gar biblische Konsequenz. Heidegger aber muss man fragen: Wem und warum?

Die systematische Aporie bei Heidegger besteht darin, dass er in „unbegrifflicher“ Weise etwas beschreiben, etwas greifen will, was auf gar keinen Fall greifbar werden soll, da ansonsten erneut „Metaphysik“ betrieben würde. Dagegen soll die Wahrheit des Seins als „Grund der Metaphysik“ ersichtlich werden. Heidegger müht sich folglich um ein der Seinsoffenbarung gemäßes, unmittelbares Denken, kommt aber über das Medium der Sprache und damit auch über ein metaphysisches Urvehikel auch dann nicht hinaus, wenn er der begrifflichen Reflexion das

„Dichten“ vorziehen will. Die gewöhnliche Sprache ist es, die bei Heidegger die Funktion eines Pseudologos übernehmen soll, womit sie in jedem Fall überfordert ist. Die Sprache kann eo ipso nur ein „Ding“ offenbaren und gerade nicht das „Geviert versammeln“. Das „Wohnen“ mit den Dingen ist nur im transverbalen göttlichen Logos möglich, der, indem er den Ding-Zusammenhang ermöglicht, Sein im ursprünglichen Sinne kreierte. Das ist die echte Lösung der Existenzproblematik, dergestalt dass die biblische Soteriologie ein neues Ontos kreierte, neue Gegebenheiten in ihrem originalen Seinsgrund. Heideggers konsequenter Christentumsersatz aber landet wiederum nur beim Seienden, was in diversen Beispielen anschaulich wird. Seine „Fundamentalontologie“ endet in der Meditation über Granitblöcke, Bauernschuhe, Henkel u.ä., als, wenn man so will, Metaphysik des „Zeugs“. Im Blick auf eine stichhaltige transrationale Gründung des Seienden erweist sie sich als Holzweg.

Im Gefolge Heideggers ordnet bei Sartre der existentialistische Ansatz das Nichtsein dem Sein über, spricht ihm eigene seinsgestalterische Positivität und Macht zu, um mit der Setzung absoluter Freiheit des Subjekts aber dem Problem prinzipieller Willkür und einem entsprechenden sozialen Pessimismus anheim zu fallen. Er ist dies die verzweifelte, positive Verkehrung der Nichtseins-Situation, in diesem Sinne ein klassischer Selbsterlösungsversuch, der als solcher die auch Philosophie Heideggers kennzeichnet. Während wir es bei Heidegger zu tun haben mit dem ontologischen Aus-Stehen des Gegebenen, das auf Seins-Erscheinung hofft, dieses bei Sartre sich im Nichts wiederfindend und sein Geschick selbst in die Hand nehmen muss, proklamiert Jaspers die Transzendierung des Gegebenen ins Offene. Das Sein ist hier das „Umgreifende“, der dem Endlichen gerade in seinen Grenzsituationen Wegweisung stiftende Sinnhorizont. Theologisch interessant bleibt bei allem, was man gegen ihn einwenden muss, vor allem Heidegger gerade als begründet antitheologisch um das Göttliche und eine neue Seins-Erscheinung bemühter Denker, also solcher auch eine stetige Herausforderung, das dogmatische Geschäft kritisch zu reflektieren. Mithilfe Heideggers, der uns an die Sache originalen Seins sehr wohl erinnern, uns dazu mahnen kann, dürfen wir aber weit über Heidegger hinausgehen und uns an die Erkenntnis machen, dass in Christus als dem originalen Seinszusammenhang aller Dinge die Überwindung nicht nur der Metaphysik, sondern auch weitaus gravierenderer das Dasein beschwerender Übel zugesagt ist.

3 Das „Andere“

Als das „schlechthin Andere“ als das Nichts ließe sich das Sein durchaus mit der Agape Gottes identifizieren, die dann auch im christlichen Sinne als das „Nicht“ des Menschen zu verstehen wäre. So würde gelten: „Das Seiende ist ... dank dem Sein.“ Von dem biblisch-heilsökonomischen Aufriss aus betrachtet, erscheint uns jedoch die Rede vom Seins-*Grund* sachgemäßer. Die Liebe Gottes wird stets ausgesagt mit Blick auf ihr Objekt, mit Blick auf die Schöpfung, die von dieser Liebe umfasst, getragen und an ihr Ziel gebracht werden soll. Insofern wir diese Schöpfung als das von Gott geschaffene Ganze würdigen, halten wir es für angebracht, mit „Sein“ die Fülle des Kreatürlichen zu bezeichnen, was auch weiterhin geschehen soll. Wir übersetzen also „Sein und Seiendes“ in „Liebe und Sein“. Sein ist in diesem Sinne freilich nicht Begriffshülle, sondern „perfectissimum omnium“, insofern wir es als das Interesse Gottes schlechthin zu begreifen haben. Gott will, dass das Sein, sein Werk also *ist* und in Ewigkeit *bleibt* als ein lebendiger Lobpreis seiner Ehre (s. Ps.145-150) und keinesfalls auf ewig verschwindet.

Die elementare Funktion der Liebe hat ihre Gültigkeit bewahrt auch in der Situation des gefallenen Menschen, in der das originale fundamentalontologische Prinzip Gottes wenngleich in abgeblasster Form nachwirkt. Auch hier ist Sein nur in der Liebe, vom Willen Gottes - dass das Sein sei - getragen, oder es ist Sein in der Vernichtung befindlich, damit aber aus letzter Perspektive nur Schein-Sein, Sein, das der Wirklichkeit nicht standhält.

Den Seinsgrund der Liebe Gottes aus Gottes Seins-Willen abzuleiten, ist aufgrund seiner Personalität unproblematisch und entspricht unserer eigenen Erfahrung mit der Wirklichkeit. „Der Grund der Liebe ... ist eins mit dem Willen zur eigentlichen Wirklichkeit. Was ich liebe, von dem

will ich, dass es sei. Und was eigentlich ist, das kann ich nicht erblicken, ohne es zu lieben.“ Der Wirklichkeit werden wir erst in der Liebe gewiss, in der die Dinge zu sich selbst und zum Nächsten finden, in der sie sind, wie sie sein sollen. Um aber die immanenten Auswirkungen der Gottesliebe nicht allein nachzuvollziehen, sondern an der Durchsetzung der Standards Gottes mitzuwirken, kommt es darauf an, dass wir selbst derer unmittelbaren Gestaltungskraft teilhaftig werden. Darum ist die größte Seins-Herausforderung die Praxis derjenigen Liebe, mit der Gott selbst liebt, einer Liebe, die nicht nur die Festungen menschlicher Hybris zu überwinden, sondern auch die Zerrprodukte menschlichen Versagens - Verletzungen, Verhängnisse, Einseitigkeiten und Entfremdungen zu heilen versteht. Die Liebe Gottes vermag, woran alle Lebenskunst und alle Psychologie an ihre Grenze stoßen, die Überwindung des eigenen verhärteten Herzens nämlich. Die Kunst zu lieben, ist darum exakt die Kunst des Heiligen Geistes, wie denn auch das von der Liebe geschaffene Werk sein Kunstwerk ist. Empirisch verifizierbar wird die Liebe an ihren Früchten (Gal.5,22), die ihrerseits dem Leben dienen - intaktem, wiederum zur Liebe befreitem, entkompensiertem, schöpfungsgemäßigem Leben. Darum ist, wenn die „Sage vom Sein“, wie Heidegger meint, nur nicht-metaphysisch laut wird, das Christliche dafür ideal prädestiniert, soll und kann doch in der Agape als ihrem transzendenten Urgrund die christliche Gemeinde die Einheit von Sein und Seiendem doxologisch leben. Dafür ist kein „Dichten“ nötig oder auch nur geeignet.

Das „entbergende Wesen“ ist nach biblischer Auffassung nicht Sache des Seins sondern Sache des Gotteswortes. Sein ist wie in der Liebe - so nur im Gotteswort und wird darin unzweideutig erkannt. Es ist samt aller Erkenntnis aus diesem heraus geboren und kann in diesem seinem Mutterboden nur existieren. Eine andere Stätte, an der es überleben könnte, hat es aus Sicht der Bibel nicht. Der „Sinn von Sein“ ist Seiendes tatsächlich „sein zu lassen“. Es ist dies der Sinn des originalen Schöpfungswortes Gottes ist Gottes, des „Es sei“. Von hier aus wird auch erkennbar, wie die philosophische Urfrage theologisch zu beantworten wäre, auf welche Weise anstelle von Seiendem einmal Nichts „sein“ könne, - indem nämlich Gott sein seintragendes Begründungswort, dem Sein also seine Bejahung entzöge. Sein und nicht Nichts ist, weil und sofern die Liebe Gottes ist, die mit dem Seienden auch „Wahrheit“ gewährleistet als die Übereinstimmung von Sache und Schöpferrede. So ist in diesem auch die ontologisch-epistemologische Differenz in einer zeitlos gültigen Weise gelöst.

Indem die Agape aber kein geschickhaftes, den Menschen zwanghaft überkommendes, Unabänderbares ist, sondern im Sinne der christlich-dynamischen Soteriologie die an den Menschen gerichtete Existenzfrage, die auf dessen freie Antwort harrt, haben wir es zu tun mit zwei realen Seinsweisen des Seienden. - Bei ihrer Anwesenheit mit der - um noch einmal mit Heidegger zu sprechen - „Huld“ oder „Gunst“ des Seins, bei ihrer Absenz mit dessen „Grimm“, bzw. biblisch gesprochen mit einem Sein unter dem „Zorn“ Gottes. Letzteres wäre das eigentliche „Nichts“ im biblisch-theologischen Sinne, die transzendente Unmöglichkeit des Seienden also. Das Sein der Liebe Gottes qualifiziert das Seiende zum Guten oder zum Schlechten und verheißt dem „Guten“ ewiges Leben und dem „Schlechten“ ewigen Untergang. Die Seinsweise des Seienden ist somit abhängig von seinem jeweiligen Seinsgrund. Dabei ist zu beachten, dass auch der Zorn und das Gerichtshandeln Gottes immer auf sein übergreifendes Erbarmen zielt, dass Gottes letztes Wort nicht die Hin-, sondern die Herrichtung der Dinge ist, dass also auch die Vernichtung des der Liebe Entgegenstrebenden eine Aktion der Liebe Gottes ist und bleibt, so schwer dem begrenzten menschlichen Verstand dies auch einleuchten mag (vgl. Rö.11,30ff.). Von daher kann gesagt werden, dass nicht nur die rettende, sondern auch die strafende Gerechtigkeit sich „als ein Aspekt der Liebe Gottes“ erweist.

Teil 3: Kompensationsversuche / Die Erosleistung / Das Behelfs-Sein

1 Die Entstehung der Seinsfrage, - der Wahrheitsfrage / Die Suche des Eros / Die Frage nach dem Seinsgrund als die Frage nach der Liebe / Christ-Sein

Mit der Problematisierung des Seins ist dem denkenden Menschen die Seinsfrage aufgegeben, dem Menschen, der unter der Zerrissenheit und Selbstentfremdung der Schöpfungs-Urglobalität von Beginn dieser Zerrissenheit an leidet. Die Desintegrität seines Seins ist die Urerfahrung des Menschen und ihm Anlass nachzusinnen, ob es denn so sein müsse oder nicht auch anders sein könne. Darum hat man den Zweifel an den Beginn philosophischer Reflexion gesetzt (Descartes). Am Anfang philosophischer Reflexion steht die Verwunderung über die Befremdlichkeit des Seins, die Erkenntnis dessen Frag-Würdigkeit, das Eingeständnis, dass es mit diesem so seine Richtigkeit und Endgültigkeit womöglich nicht hat. Die Problematik des Seins ist somit der metaphysische Grund für die Seinsfrage geworden, die mit der Selbst-Bewusstwerdung des Menschen und seiner Situation eröffnet ist. Sie entsteht genau wie die Frage nach „Wahrheit“ erst dem deformierten Sein außerhalb der Bejahung Gottes, dem Sein im Irrtum, in der Verkehrtheit. Das Seins-Wirrwarr stellt die Frage nach dem seinsfundamentierendem, seinsordnendem Unum, - die Vergänglichkeit der Dinge nach wahrhaftem, beständig Seiendem.

So entsteht die Philosophie als „denkendes Gewahrwerden der ungeheuren Ausgesetztheit des Menschen in das Da...“; die Seinsfrage aber als das Problem der Kontingenzbewältigung - dort, wo die ursprüngliche Systemkomplexität, die Schöpfungseinheit verlorengegangen ist. Sie stellt sich dem Sein zum Tode als die Frage nach dem uneingeschränkten, dem „ewigen Leben“. Der originale Mensch lebt *in* Wahrheit und ist kraft seiner personellen Integrität selbst ein Teil von ihr. Nun aber findet der natürliche Mensch sein Sein außerhalb der Wahrheit Gottes vor. Nach dem Fall wird darum die Wahrheitsfrage brisant als die Hoffnung auf -, und die Frage *nach* dem heilenden Urprinzip, nachdem die Ureinheit zerstört und der Mensch auf sich selbst verwiesen ist. Die Seinsfrage ist dergestalt zur Suche nach dem „Wahren, Guten und Schönen“ (Platon) geworden. Diese Seins-Qualitäten sind es, die der Mensch liebt, die ihn bewegen, die ihn auf die Reise schicken - dorthin, wo er vermeintlich ihrer habhaft wird. Diese Reise ist die Odyssee des menschlichen Eros.

So erscheint, wenngleich sie von Beginn der abendländischen Geistesgeschichte an vieldeutig und vielgestaltig interpretiert wird, in den religiösen, philosophischen, künstlerischen und auch ganz profanen Bemühungen um die Liebe immer auch die unübersehbare Hoffnung, mit ihr einem elementaren Defizit in der menschlichen Grundbefindlichkeit entgegen zu steuern. An diesem Punkt treffen sich alle kulturellen Strömungen, auch die subversiven. An diesem Punkt treffen sich Ideologien und persönliche Lebens-entwürfe. Bei allen Bestrebungen nach Verwirklichung des eigenen Selbst eignet auch den konträrsten Überzeugungen derselbe private Reflex, die Stillung der Sehnsucht in jener schlichten, unspektakulären und unkäuflichen Zuwendung zu suchen, in welcher man sich abseits aller Schaffensleistung voll und ganz angenommen erfährt. Insofern ist der Modus der ontologischen Defizienz auch der Modus der Empfangsbereitschaft und zeigt auch schon die Eigenart des zu Empfangenden an. Der Mensch weiß, dass in intimster Nähe etwas sein muss, das ihn durch und durch kennt und das seinem Mangel abzuhelpen vermag.

Als dieses möchte ihm die Agape begegnen. Die Seinsfrage ist der umfassendste, dabei hilflos-abstrakte Erkenntnis-Hilferuf. Die Agape ist die umfassendste, konkreteste Antwort, die innerhalb der menschlichen Geschichte laut geworden ist. Die Liebe Gottes, nicht des Menschen Vernunft, ist die Antwort. Die göttliche Liebe aber ist gleichbedeutend mit der göttlichen Vernunft. Sie ist das Sein Gottes und als solches geeignet, die verunsicherte menschliche Liebespraxis ebenso zu regeln wie den unkontrollierten kompensatorischen Vernunftgebrauch. Die natürliche Vernunft ist geneigt, die fehlende Liebe zu überkompensieren, wodurch dem Sein nicht wirklich gedient ist. Die Vernunft aber, die im Einklang mit dem Sein Gottes steht, reguliert und erhält das Sein in der Liebe. Dies ist das ontologische Ziel und reale Werk der christlichen Soteriologie. Sie ordnet kraft des Kreuzes Christi die ontologische Grundstruktur des Kosmos, indem sie dessen elementare

Polaritäten ihrer egozentrischen Selbstverkrümmung enthebt und, ausgestattet mit dem Blick auf - und der Liebe für das Strukturganze, sie fruchtbar aufeinander bezieht, um so im kleinen, aber „feinen und lieblichen“ (Ps.133,1) Format das eigentliche Weltwunder des Leibes Christi zu schaffen. Das Christsein bedeutet die Reparatur der ontologischen Grundstruktur und die Agape ist das zu diesem Zwecke bevollmächtigte fundamentalontologische Prinzip. In ihr allein sind die Antinomien des depravierten, des desintegren Seins überwunden. In ihr „ist“ - wirklich und wahrhaftig - „Sein“.

2 Metaphysik / Ontologie / Wissenschaft / Theologie als Versuche der Bewältigung des fundamental-ontologischen Defizits

Als mit dem Problem direkt beschäftigte Variante menschlicher Seinsbemühung ist die abendländische Philosophie erwachsen als der Versuch, heilsames Orientierungswissen zutage zu fördern. Es entstanden Metaphysik und Ontologie - selbst teils Erbe teils Segment der Metaphysik -, schließlich die empirischen Wissenschaften, die die systematische Erforschung der Seins-Einzelbereiche betreiben, „spezielle Ontologie“ sozusagen, indem sie das im Seinszerfall befindliche Sein zum letztlichem Zwecke seiner Stabilisierung untersuchen, dieweil die Religion die theologischen Zusammenhänge zu erhellen versucht.

Gegenüber der Grundtendenz der griechisch geprägten, abendländischen Wissenschaft, des Seins logisch-analytisch habhaft zu werden, es in den Griff zu bekommen in der Weise, dass es schlussendlich technisch eminent manipulierbar gemacht wurde, waren die bisherigen - einstweilig unterlegenen - Hauptreaktionen: Die Bewegungen der Romantik, der Mystik, der Esoterik, dann der atheistische Kommunismus mit seiner sozialen Utopie der klassenlosen Gesellschaft, allerlei unterschiedlich motivierte Aussteigergemeinschaften, des weiteren der christliche Fundamentalismus und nicht zuletzt, immer deutlicher zutage tretend, der islamisch/ethische Rigorismus. Daneben hat die östliche Philosophie von jeher die Anpassung der menschlichen Geistigkeit an ein prädisponiertes, gesamthaft begriffenes Naturwalten empfohlen, gleichmütige Einswerdung mit dem Weltgeschehen anstelle hektischer Betriebsamkeit im Versuch es zu beherrschen - diejenige Haltung also, die man im Okzident gerade in jüngerer Vergangenheit einerseits als „Weisheit“ zunehmend schätzen gelernt hat, zu deren Rückkehr aber der Weg trotz entschlossener Propagandisten verschlossen sein dürfte und die von ausgewiesenen Freunden alternativer Kulturen auch nicht als wünschenswert erachtet wird. Ähnlich den Asiaten behauptet sich von alters her auch eine westliche Philosophie der Seinsergebung schon bei den Stoikern und Pessimisten. Das Leben soll hier als Wandel begriffen und anerkannt werden, die Sicht für Ganzheit wurde hier bewahrt. Empfohlen werden Euthymie, Ataraxie sowie eine Ethik der Solidarität, der Mitgefühl, auch des Mitleids. Die holistische Weltansicht, die in ihrer Verbindung von Erkenntnis und Ethik, von pragmatischer Lebensmeisterung und metaphysischer Gesamtkonzeption dem philosophischen Ur-Impetus als „Weisheitsliebe“ besonders entspricht, geht dem induktiven westlichen Rationalismus und Empirismus philosophiehistorisch voraus und soll darum zumindest gestreift werden.

3 Die Ägypter

Einen Kosmotheismus finden wir schon bei den alten Ägyptern, wo Ptach sich die Dinge ausdenkt und Wirklichkeit werden lässt. Ein Art Gottesplan ist hier somit Bindeglied zwischen Gott und der Gotteswelt. Inwieweit die ägyptische Weltgeisttheorie, wo nicht Gott selbst, nur sein Geist wirkt im Weltganzen wirkt, vergleichbare griechische Ansätze präformiert hat, liegt bislang einigermassen im Dunklen. Die ägyptische Sichtweise enthält Ansätze zu mythischem Logosdenken wie auch zu formaler Logik, zielt doch der religiöse Überbau auf seine rationale Erfassung und Abbildung in allen Bereichen des täglichen Lebens, der Wissenschaft und der Künste. Es dominiert das holistische Element, - unter Echnaton (um 1350 v. Chr.) gewährleistet

durch den alleinigen Weltgott Aton, der als liebendes Sonnenwesen die natürlichen Dinge ordnet und in seinem irdischen Repräsentanten göttlichen Glanz verstrahlt. Der Herrscher garantiert die Einheit des durch Krieg und Naturgewalten in sich bedrohten Seins und verleiht so dem unsicheren Leben jene Bleibenshoffnung, die es erst zu qualifiziertem Leben macht. Ein symbiotisches Weltverhältnis mit starker sozialer Komponente zeichnet diese Weltanschauung besonders aus. Politik und Ritus dienen gleichermaßen der Auflösung der tragischen Spannungen zugunsten kollektiver Stabilität. Die ethische Erlösungslehre, deren Ziel die Vereinigung der Seele mit Osiris bildet, betont das Totengedächtnis, da sie mit einem Leben nach dem Tod rechnet, mit Gericht und Verwandlung. Das diesseitige Leben indes ist Leben sozialen Bindungen, wohingegen Ich-Bezogenheit und Einsamkeit als Todesverfallenheit gelten.

4 Die Inder

Für die indische All-Einheitslehre und die Identifikation von Gott und Seele bildet die Frage nach Urgrund der Dinge aufgrund wachsenden Zweifels an den Göttern den Ausgangspunkt. Der Kosmos wird gedacht als ein im Großen wie im Kleinen geordnetes Ganzes. Sein ewiges Gesetz (*Dharma*) waltet in allen Dingen, um sich als Ausdrucksform des göttlichen Willens in natürlicher, sittlicher sowie magisch-ritueller Ordnung zu manifestieren. Die Vorstellung der Verbundenheit aller Lebewesen wird durch das strenge Kastensystem aus westlichen Blickwinkel freilich eher konterkariert. Für alle gilt es, durch Gutes tun eine bessere Wiederverkörperung zu erreichen, um so auf dem Weg stufenweiser Reinigung schließlich in seiner Durchbrechung die Befreiung vom ewigen Kausalitätenkreislauf (*Karma*) zu erlangen. Neben der detaillierten Regelung des täglichen Lebens beschreibt die Überlieferung wie auch die Lehre des Buddha (um 500 v. Chr.) eine insofern trostlose Seelenwanderung, als an deren Ende immer wieder Vergänglichkeit steht. Das irdische Ziel ist ein Glücklicherwerden trotz der Zwänge eines hoffnungslosen Kosmos. Die Heilsperspektive ist damit eine negative mit der Hoffnung auf ein letztendliches Verlöschen nicht nur des Lebensdurstes, sondern des Bewusstseins überhaupt im *Nirvana*. Der Versuch, das allgegenwärtige Leiden der Kreatur zu lindern, wird erkauf mit der Tendenz zu lebensfeindlicher Todesseligkeit. Diverse Spielarten modifizieren in der Folgezeit dieses Modell von Weltverneinung, Erlösung durch Askese und Erkenntnis bei gleichzeitiger Einwilligung in den unvermeidlichen Gang der Dinge.

5 Die Chinesen

Die ebenfalls holistische Philosophie der Chinesen erinnert an Echnaton. Die Vorstellung gesellschaftlicher Harmonie steht hier noch heute über dem Präzisionsideal wissenschaftlicher Theoriebildung. Mittels deren Instrumenten das Weltgeschehen im Ganzen zu begreifen, gilt als illusionäres Unterfangen, wenn nicht gar als naive Hybris. Den Wissenschaften eignet von daher ein unmittelbarer, pragmatischer Bezug. Die Yin-Yang-Lehre erklärt die divergenten, sich jedoch gegenseitig beeinflussenden kosmischen Urkräfte. Eine eher sozialetische Interpretation erfolgt durch Kung-fu-Tse (551-478 v. Chr.), der eine tugendhafte Gesellschaft lehrt, auch durch Mo-Zi (um 450 v. Chr.), nach welchem eine gute Gesellschaft universeller Liebe bedarf. Im Gegensatz zu Kung-fu-Tses aktiver diesseitiger Beflissenheit, einer verhältnismäßig spröden „politischen Moralphilosophie ohne Metaphysik“ (Schopenhauer), ist der Ansatz Lao-Tses (um 400 v. Chr.) eher spekulativ/meditativer Art und besticht durch mystischen Tiefgang. Beschauliches Sich-Versenken ins Ewige ist hier erwünscht, ruhige Begierdelosigkeit im Einklang mit einem unverdorbenen Naturzustand. Der Einzelne soll sich ins *Tao* einfügen, soll mitfließen im ewigen Strom des Gleichen, darüber hinaus sich zugunsten des Sinnvollen in Passivität üben. Die individualistische Gelassenheitslehre erinnert hier an die Stoa, der Naturalismus an die Naturromantiker.

6 Die Perser

Im Weltendrama des Zarathustra (um 550 v. Chr.) begegnet uns die eklektische Verschmelzung von altorientalischem Glaubensgut zu einer philosophischen Glaubenslehre, deren Monotheismus und radikaler Dualismus einerseits, Reich-Gottes- und Erlöservorstellungen andererseits oft als Ursprungsmaterial der jüdisch/christlichen Theologie angesehen wurden. Fest steht, dass der persische Pantheismus eine stark geschichtliche Komponente mit eschatologischer Ausrichtung besitzt, die den Einzelnen in die Entscheidung für die Gesetzmäßigkeiten seines Gottes stellt. Ahura Mazda zeugt hier einen guten und einen bösen Weltgeist, einen kosmischen Ur-Gegensatz, der sich auch im Menschen manifestiert und auf eine letzte Synthese zielt. In der Konsequenz eines vernunftgeleiteten rechten Lebenswandels ist es Aufgabe der Gläubigen, die Lüge und das Böse in der Welt zu bekämpfen, um so im Prozess persönlichen Reifens das Weltgeschehen in Weisheit und Wahrheit zu erneuern hin zu ihrem ursprünglichen Zustand. Der Sieg des Guten wird errungen durch Erkenntnis der Geister, der Weltgesetze, der eigenen Person sowie durch entsprechende Selbstdisziplin.

7 Die Griechen / Der Beginn der Eroslinie

Die Anknüpfung der Griechen gerade an Letzteres darf in ethnologischer Hinsicht angenommen werden vor dem Hintergrund, dass bereits das persische Weltreich einen aktiven Kulturaustausch befördert hat. Bis ca. 1000 v. Chr. sind indoeuropäische Wanderscharen nach Griechenland gekommen. Die Hellenen haben einen regen geistigen Austausch im altorientalisch kultivierten Kleinasien gepflogen. Mit den Phöniziern überschritten sich ihre Lebensräume auf Sizilien und an der Küste, wo die *Vorsokratiker* ihre Lehre entwickelten. Daneben bestand eine lange freundschaftliche Verbindung mit Ägypten, so dass die Übernahme vieler geistiger wie gesellschaftlicher Errungenschaften der altorientalischen Hochkultur als wahrscheinlich gelten darf - nicht nur in der Philosophie, auch im Staatswesen, in der Kunst sowie in Handel und Handwerk.

Die eigenständige Weiterbildung griechischer Philosophie forcierten besonders die Ionier. Die Bewegung „vom Mythos zum Logos“ kennzeichnet hier die keineswegs übergangslose Denkrichtung. Die frühen Griechen entwickeln ein dezidiertes fundamentalontologisches Interesse anhand denkerischer Betrachtung der Natur. „Beweisendes“ Denken löst die mythischen Bilder von Homer und Hesiod ab. Es erfolgt die Einführung philosophischer Elementarbegriffe wie Prinzip, Element, Atom, Materie, Geist, Stoff und Form. Die Frage nach den Ursachen, Erscheinungsweisen und Bedingungen des Seins wird virulent, mit der Unterscheidung von Sein und Schein eine Wirklichkeit im Hintergrund postuliert, die es aufzuspüren gilt. Es entsteht die Frage nach dem eigentlichen Sein und der $\epsilon\tau\epsilon\alpha$ der Dinge eingedenk der Einsicht, dass der ständige Wandel der Dinge das Eigentliche nicht sein kann.

Die Frage nach dem einigenden Urprinzip, gerade angesichts der akuten Erfahrung von Zweifelhafteit, Vergänglichkeit und Tod der Dinge hat die griechischen Weisen von Beginn an beschäftigt. Sie haben zutreffend die Wahrheitsfrage noch im engsten Zusammenhang mit der Seinsfrage behandelt. Sie haben erkannt und in vielfacher Weise darüber reflektiert, dass es ein Problem hat mit dem Sein resp. mit seiner Dispartheit und Vergänglichkeit. Das Problem des Seinsverfalls war ihnen von daher das philosophische Grundproblem. Darum wollten sie erkennen, was das eine, ewige Prinzip sei, der einende Grund der Dinge, auf den man sich konzentrieren müsse angesichts so undurchschaubarer Seinsvielfalt und -verworrenheit.

Die Antworten der Vorsokratiker waren - ähnlich heute - hauptsächlich physikalischer Natur. Die ersten systematischen Reflexionen das Sein betreffend finden wir bei Parmenides. Sein ist hier gedacht als ein die eine ungewordene, ungeteilte, substantiell unwandelbare Weltsubstanz. Diese korrespondiert dem Denken als Modus des Seins und ist abzugrenzen gegenüber dem bloßen Schein. Die Vorsokratiker identifizierten das Seiende mit den Naturphänomenen und

stellten aus heutiger Sicht freilich naive, unmittelbare Seinsüberlegungen zum Verständnis des Gesamtkosmos an. Die vorsokratische Ontologie zeichnet sich indes vorbildlich aus durch das Anliegen einer Zusammenschau des natürlich Gegebenen, das freilich seine monistische Verengung erfährt, indem ihm ein einheitlicher Grundstoff unterlegt wird bzw. ein einheitliches Grundprinzip, womit die Grenze zur Metaphysik berührt wird.

Im weiteren Verlauf hat die abendländische Philosophie die Lösung der Seinsfrage in ihrer Verbindung mit der Erkenntnisfrage gesucht. Nach der physikalischen Etappe haben die frühen abendländischen Denker das Urprinzip als eine Art göttlichen Intellekt verstanden. Die Interpretation des Gotteslogos als dem Urgrund allen Seins wurde auf diese Weise, theologisch gesehen, zu eng am menschlichen Logos ausgerichtet - einem naheliegenden Missverständnis, weil es ja der menschliche Logos ist, der das Seinsdefizit reflektiert und artikuliert, weil die Bibel mit einem bis dato eher kognitiv interpretierten Logosbegriff umgeht und weil ein solcher Gottesverstand freilich am ehesten die Möglichkeit zu eröffnen schien, mithilfe des eigenen Verstandes, kombiniert mit einer „vernünftigen“ Lebensführung, sich eine ganz individuelle Brücke zum Heil zu bauen. Auf dieser Tradition des Glaubens an die Erkenntnis ruht noch immer trotz zahlreicher Modifikationen und gelegentlichen, nicht selten zu undifferenziert als romantisch abqualifizierten Gegenreaktionen die kognitiv-individualistische Schlagseite unserer zumindest westlichen Gesellschaft wie auch die Diskrepanz zum Eigentlichen einer jeden Gesellschaft: zur Gemeinschaftsfrage. Bestärkt durch Elemente des altorientalischen Pantheismus und Panentheismus konnte sich derjenige gnostizierende Individualismus entwickeln, der in Verschränkung mit seinem universalistischen Gegenpart das abendländische Denken bis heute geprägt hat und prägt, die beide aber kompetenzlos sind im Bereich der Seinsmitte, da wo das Leben konkret nach der Möglichkeit fruchtbareren Miteinanders frägt.

Gegenüber dem physikalischen Positivismus der Vorsokratiker ist es Platon, der ein defizientes Sein ausmacht, das nur auf dem Weg der Partizipation an den allein wahrhaft seienden, ewigen, unveränderlichen „Ideen“ ist. Materielles, Wandelbares ist von diesen nur ein Schatten von weitaus geringerer Seinsidentität. So ist hier bereits angelegt, was später als „ontologische Differenz“ zwischen Sein im vollen und Sein bzw. Seiendem im eingeschränkten Sinn unterschieden wird.

Die Ontologie als systematische Disziplin geht zurück auf Aristoteles, der es als Aufgabe der „ersten Philosophie“ ansah, „das Seiende als Seiendes rein insofern es ist, das Sein also als solches zu betrachten. Dabei ist weniger die Transzendenz im Blick, vielmehr die Metaphysik als die Physik, die das Seiende im Ganzen untersucht. „Metaphysica“ ist dabei eine bibliothekarische Bezeichnung von unterschiedlichen Werken nach der „Physica“. Darin erfolgt die Untersuchung erster Gründe und Prinzipien (ἀρχαί καὶ πρώτοι λόγοι) sowie des Seienden als Seiendem (ὄν ἢ ὄν). Da dieses kein echtes Genus darstellt, unterscheidet Aristoteles eine erstlich seiende „Substanz“ als die Qualität der Dinge und dieser unselbständig anhaftende „Akzidentien“, woraus sich die Unterscheidung von Qualität und Quantität ergibt. Die Prinzipien der οὐσία gilt es festzustellen, wodurch das Sein als dynamis und energia charakterisiert wird. Nicht die Materie *ist* wirklich, sondern die Formen derselben. Einzelwesen *sind* aus Materie; „seiender“ als diese aber ist die prägende Wesensform. Am „seiendsten“ schließlich ist der unbewegte Bewegter, die sich selbst erkennende göttliche Vernunft. Aufgrund der hier vorausgesetzten gestuften Seinsanalogie ist das Wissen vom gewöhnlichen Seienden folglich zugleich Wissen vom zuhöchst Seienden. Sein hat hier seinen idealisierten Charakter einerseits bewahrt, ist aber andererseits zum Gegenstand realistischer, naturwissenschaftlicher Betrachtung geworden.

Die Bereiche der Aristotelischen „Metaphysik“ sind somit Ontologie (das Sein selbst), Theologie (das Sein im Bezug auf das höchste Sein), Kosmologie (das Sein in seinen allgemeinsten Zusammenhängen) und Anthropologie (das Sein in Bezug auf die Seele). Die Themen lauten folglich: Sein, Nichts, Werden, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, Leben, Kraft, Materie, Wahrheit, Seele, (Welt-)Geist, Natur. So ist von Aristoteles aus die Metaphysik umfassendste Disziplin zur Bestimmung allgemeiner Seinsprinzipien, die Theorie des Seienden als

solchem, im ganzen und im Blick auf höchstes Seiendes. Wenn man so will, haben wir es also zu tun mit einer „Wissenschaft von den letzten Dingen“. Die Ontologie kann gefasst werden als die Frage nach den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden (Kategorienlehre), als harter Kern der Metaphysik bzw. die Metaphysik als Erweiterung der ontologischen Fragestellung aufs Ganze und Umgreifende. Aus der Frage nach letztem seienden Grund wird die klassische „Ontotheologie“.

An die Letztere anknüpfend, verneinen die Stoiker ausdrücklich ein Sein jenseits der wahrnehmbaren Welt zugunsten eines „körperlichen“ Kriteriums, da allein Körper etwas zu bewirken in der Lage seien. Geistige Qualitäten wie die Seele, die Tugend werden infolgedessen ebenfalls als Körper begriffen, Tatsachen als subsistierende Körperlichkeiten. Demgegenüber hält Numenios wiederum das Unkörperliche, aber Intelligible für das eigentlich Seiende, die οὐσία für den göttlichen Intellekt. So ist wieder die idealistische Tradition zu Ehren gebracht, die über Plotin die Folgezeit maßgeblich bestimmen wird. Die „ontologische Differenz“ kann vollends zurückgeführt werden auf die sich am späten Plato orientierende Neuplatonik. Das unbeschreibbare göttliche „Eine“ wird hier als das „Überseiende“ vorgestellt, als die erste Wirkung und emanierender Geist, als die höchste Idee des Guten bzw. des Einen, die allen anderen, ihr entspringenden, an Würde und Kraft überlegen ist. Ohne selbst οὐσία zu sein, verleiht sie diesen gleichwohl οὐσία und εἶναι, wodurch Sein und Seiendes unterschieden sind in der Weise, dass das vor dem Seienden wesende Sein selbst Grund alles Seienden ist.

8 Mittelalter / Der Höhepunkt der Eroslinie

Das Mittelalter tradiert die Metaphysik als allgemeine Lehre vom Sein und vom Seienden gemäß der aristotelischen Tradition. Die Erklärungsfunktion der Ontologie, bislang hauptsächlich zuständig im Bereich der natürlichen Erfahrung, wird nun ausgeweitet auch auf die christlichen Glaubensinhalte. Mithilfe der so erreichten umfassenden Anwendungsbreite können seitens der Scholastik schließlich Sein und Gott identifiziert werden. Im sog. Universalienstreit - um die Frage, ob die Allgemeindinge nur Begriffe oder Wirklichkeiten seien - können wir in philosophisch-theologischer Hinsicht den Höhepunkt der Eroslinie feststellen, gleichzeitig aber auch erste degenerative Ermüdungserscheinungen der gar zu weltentrückten Seinsbehandlung. Die naturwissenschaftlichen Durchbrüche eines Galilei, Kepler, Newton sind Fanale für die neuen Wege, auf denen der Eros sein Glück versucht.

9 Neuzeit / Der „Fortschritt“ der Eroslinie und ihre nicht-christlichen Modifikationen

Insofern die zunächst christlich unterfütterte, aktiv-optimistische Bemühung um das Sein den geistigen Transmissionsriemen bildet für die rasant einsetzende Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften mit ihren technischen Errungenschaften, die wiederum die Aufklärung und die damit verbundene gesellschaftliche Säkularisierung befördern werden, wird deutlich, dass die Eroslinie zu dem zweifelhaften Fortschritt tendiert, den Menschen nicht länger auf seinen originalen Seinszusammenhang zu verweisen, vielmehr ihre christliche Motivation abzustreifen und sich selbst als seins-verantwortlich zu begreifen. So rückt die Neuzeit die Agape endgültig aus ihrem ontologischen Gefüge und führt sie ihrer einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu. Damit wird der Grund der Wissenschaft zu deren Objekt. Die Wissenschaft wird grund-los, in Ermangelung der Erkenntnis ihres Grundes aber auch ziellos. Sie arbeitet mit allen Möglichkeiten der ratio, aber ohne Kontrolle über dieselbe. Darum ist sie im letzten Grunde auch machtlos. Auf der Eroslinie entstehen schließlich die industrielle und mittlerweile postindustrielle Gesellschaft, die sich, wie wir gesehen haben, als janusköpfig erweisen, insofern sie den Schöpfungsverriß kultivieren, Entfremdung befördern und mit der Herrschaft des Stärkeren globales soziales Ungleichgewicht schaffen. Am vorläufigen Ende solcher Selbst-Desorientierung der Vernunft marschiert gegenwärtig die „Spaßgesellschaft“, in telemedialen Kindergeburtstagsveranstaltungen die Bedrohungen und Ängste kaschierend (vgl. 1.Kor.15,32), in

die geistige Obdachlosigkeit.

Indem die Neuzeit die Säkularisierung der Seinsfrage betreibt, wendet sie entscheidend den Blickwinkel aus theologischer in anthropologische Richtung. Die Innenwelt des Bewusstseins wird zum Ausgangspunkt der Erkenntnis (Descartes). Die Unterscheidung allgemeine - spezielle Metaphysik wird eingeführt (Wolff), wobei die allgemeine mithilfe von Kategorienlehre, Universalien und Transzendentalien, ausgehend von der Seinsvielfalt der Erscheinungswelt, im Sinne der klassischen Ontologie auf eine letzte Einheit der Dinge zielt; die spezielle Metaphysik betreibt rationale Theologie - als Metaphysik vom letzten seienden Grund - und rationale Psychologie. Explizit als „Ontologie“ bezeichnet man erst seit dem 17. Jh. bis zu Hegel die Metaphysik des Seins im Sinne eines Zeitlos-Allgemeinen - das der klassischen Anschauung als ein höheres, wahres Sein galt -, bzw. im Sinne eines umfassenden, möglichst enttheologisierten Realitätsbegriffes etwa im Sinne eines „Weltgeistes“, wie dies der nach-klassischen Ontologie vorschwebte.

Bei Kant, der sich gegen „synthetische Erkenntnis von Dingen apriori in systematischer Doktrin“ wendet und die Ontologie zugunsten seiner „transzendentalen Analytik“ verbannt, werden Metaphysik (und Ontologie) durch eine „Transzendentalphilosophie“ ersetzt. Eine echte Durststrecke erlebt die Metaphysik folglich im 18. Jh. als „Wissenschaftslehre, Wissenschaft der Logik“ u.ä. (Hegel, Fichte), um im 19. Jh. nahezu in Vergessenheit zu geraten.

Mit Husserl, Hartmann, Jacoby und insonderheit Heidegger erlebt die Ontologie erst im 20. Jh. eine kleine Renaissance wie auch entscheidende Modifikationen. Während mit ihrer Rückfrage nach einem ersten, eigentlich Seienden, die traditionelle Ontologie ihren Blick auf das Jenseitige richtete bzw. mit der Frage nach dem Urgrund oder Urwesen in die Metaphysik mündete, stellt die „neue Ontologie“ mit Heidegger die Frage danach, was Sein eigentlich ist, die Frage also nach dem „Sein des Seienden“. Der Neuanfang insbesondere Nicolai Hartmanns fungiert auch als Opposition gegen die Erkenntnistheorie als Grunddisziplin der Philosophie wie vom Neukantianismus vertreten. Die Suche nach Einfachem, Einheitlichem, Ganzen - in Parallelität zur „Lebensphilosophie“ - dominiert die Tendenz. Man orientiert sich hier nun nicht mehr strikt anthropozentrisch, sondern die Würdigung des autonomen Seins des Geistes wird erstrebt, dies aber nicht auf spekulativem, sondern mehr induktivem Weg. Die „deduzierende Metaphysik“ der alten Seinslehre, deren Unterscheidung von *esse* und *essentia* zu einer „heimlichen Verdoppelung der „Welt“ führte, habe mit dem Nominalismus, der neuzeitlichen Naturwissenschaft und freilich mit Kant ihr berechtigtes Ende gefunden. Im Zuge der „praktischen Aufgaben der Philosophie“ untersucht die neue Ontologie die „Realverhältnisse“, wobei als deren Charakteristika „Zeitlichkeit“ und „Individualität“ fixiert werden. Ausgangspunkt ist für Hartmann die organische Welt, deren „Schichten“ zu ermitteln seien. Aufgabe des Erkennens sei über das Bewusstsein hinaus die Erscheinungen des Wirklichen zu erfassen, das An-sich-Seiende, das vor und unabhängig von aller Erkenntnis besteht. Hartmanns phänomenalistische Methode richtet sich so gegen die rationalistische Identifikation von Denken und Sein, die Vorstellung, dass das Denken den Gegenstand erzeuge einerseits, wie auch gegen die Vorstellung, Sein als ein letztes Allgemeines bestimmen zu können. Sein ist immer Sein des Seienden, die Grundformen des Seins selbst bleiben unerschließbar, die Heideggersche Frage nach dem „Sinn von Sein“ erweist sich so ihrerseits als sinnlos. Um das Werden statt um Sein sei es zu tun, womit sich die Frage nach dem Guten im Sinne einer „Werteethik“ stellt.

Ihre eigene „metaphysische Reduktion“ betreibend, konnte als Ontologie einer neuen Diesseitigkeit diese sich denn auch als rein formale „Logik vom Sein“, begreifen, die im Verzicht auf metaphysische Entscheidungen dem Anliegen des logischen Positivismus/Empirismus korrespondierte. Dem gelten metaphysische Aussagen per se als verfehlt - als Frage gleichermaßen wie als Antwort. Nur noch formallogische und unmittelbar empirisch überprüfbare naturwissenschaftliche Aussagen sollen erlaubt sein; die Metaphysik erfährt auf diesem Weg ihre vorübergehende Totalausfegung. Der neopositivistische Ansatz erweist sich jedoch als unhaltbar, weil sich zeigt, dass Wissenschaft selbst regelmäßig - mit Ausnahme allenfalls der Mathematik -

auf metaphysischen Voraussetzungen basiert, auf „ontological commitments“ (Quine) als weltanschaulich-methodologischen Prämissengeflechten, die vor dem Anspruch radikaler Metaphysikkritik in Heideggers „Sigaretik“ münden müssten. Sie beruht auf „Auffassungen, die den Charakter einer außer- und vorwissenschaftlichen *Weltsicht* tragen im Sinne einer Ordnung des Phänomens auf eine Einheitlichkeit des Weltverständnisses hin. Diese *Weltsicht* liegt nicht nur den Wissenschaften, sondern auch den ontologischen, normativen und judikalen Voraussetzungen voraus, die den Dingbereich, die Überprüfungsverfahren und die Methoden einer Wissenschaft festlegen. Das gibt uns das Recht, den Gesichtspunkt der Einheit vor den des Seins zu stellen, um die ontologische Frage als die systematisch gesehen spätere einordnen zu dürfen und die Problematik der Einheit bei der Metaphysikproblematik voranzustellen.“

Von hier aus bestätigt sich unsere eigene Prämisse, wonach die Seinsfrage sich als eben die Frage nach der Einheit und Beständigkeit des Seins stellt, als welche sie auch schon die Vorsokratiker begriffen hatten. Dass die globale Verflochtenheit des Seinsproblems nach einer stabilen globalen Neuverflechtung des Seins verlangt - dieser schon immer gewusste Zusammenhang wird seit Mitte des 20. Jh. auch systematisch-wissenschaftlich reflektiert. Hier muss noch einmal Heidegger erwähnt werden, der bereits diesen Zusammenhang neu erahnt und ihn in seinem Grunde aufspüren -, indem er der klassischen Metaphysik auf den Grund kommen wollte. Insofern befindet er sich tatsächlich fundamentalontologisch auf begrüßenswerter Fährte wenn er beklagt, dass die Metaphysik das Seiende vertheoretisiert und dabei das Sein vergessen -, das Ursprüngliche funktionalisiert, das in seinsgeschichtlichem Entzug befindliche Sein aber verfehlt habe, so dass die Ontotheologie schließlich in die Technisierungssackgasse führen musste. Speziell in dieser Einsicht liegt Heideggers ungebrochene Aktualität. Demgegenüber gilt es in der Tat, das vernunftfundamentierende Sein wieder zu entdecken, das Denken vom Sein her freizulegen, indem dessen „Von-sich-aus-Aufgehen“ philosophisch gedient wird. Heideggers „Metametaphysik“ soll aber im Sprung über den - metaphysischen - Grund des Seins hinweg wieder - wie bei Aristoteles - Physik sein. Insofern ist Heideggers Sichtweise, wie wir schon gesehen haben, richtig und auch falsch. Sie ist richtig in der Analyse, wenn das Sein als zeitliches im Zerfall, als Sein in Angst beschrieben wird, wenn gesagt wird, dass die Nichtigkeit dominiert, die „Trauer“ in „götterloser Zeit“ uns beschwert. Sie ist erst recht richtig, wenn gefolgert wird, dass wir die „Schickung“ und „Ankunft neuen Seins und neuer Götter“ benötigen, „einen neuen Aufgang des Heiligen“. Indem dem Sein selber aber nicht auf den Grund gegangen wird, wird das Seiende ontologisch überfrachtet und die vorstellbare Kopplung des späten Heideggers mit dem frühen unnötig erschwert. Wenn Heidegger - die Fehlleistungen der Ontotheologie durchschauend, nicht aber des Ontischen selbst - den „Schritt zurück“ gehen möchte zum „Ungedachten“, Ursprünglichen, Originalen, zur Wahrheit als Offenbarkeit des Seins, endet er bloß auf dem „Feldweg“, über die Physis von Seiendem räsonierend, während dem geängstigt-seienden Menschen noch immer nicht geholfen ist.

10 Gegenwart

Die Situation der Gegenwart zeichnet sich dadurch aus, dass das Unterfangen der klassischen Metaphysik durch die wissenschaftlich-technische Zivilisation einstweilen nachhaltig verdrängt scheint. Als „halbrationale, voraufklärerische Hintergrundtheorie der Wirklichkeit mit Übergängen zu Theologie und Mystizismus“ kann sie ihre Zuständigkeit nur noch im Bereich religiös/ästhetischer Selbstvergewisserung behaupten. Ihr Anliegen der „Konstruktion einer Hinterwelt zwecks Bewältigung der Vorderwelt“ gilt aber als „nostalgischer Eskapismus“. Die sogenannten „exakten“ Wissenschaften haben die Seinsfrage beseitigt, indem sie Seiendes je sektoral aufarbeiten. Den Experten und Spezialisten anvertraut, sollen Rationalität und Technologie des Menschen Glück besorgen, wenngleich das Empfinden gewachsen ist, dass der rationalistische Pendelschlag sein momentanes Extrem erreicht haben könnte. Und in der Tat: Auch wenn die Metaphysik totgesagt wird, fragen die Menschen weiterhin metaphysisch. Sie

fragen weiter nach dem Sinn der Dinge, nach dem Leben, dem Tod, nach Gott. Im Maße, wie sie von Seiten des Christentums keine brauchbaren Antworten erhalten, verfallen sie Astrologie, der Esoterik, Psychotechniken u.ä. oder aber einer materialistischen Metaphysik, die dem Funktionalen selbst Sinn zuweist, die *Dinge* also in den Mittelpunkt rückt, die ihrerseits zur Umsetzung von übergeordneten Sinnzusammenhängen dienen. Die Bibel nennt dies Götzendienst.

Als Exponent der noch immer vorherrschenden Bemühung um einen gottfreien Bau der Wirklichkeit, einen „starken Naturalismus“ sei Bernulf Kanitscheider genannt. Gemäß dem Immanenzprinzip und neueren kosmologischen Überlegungen sei das kausal-materielle Universum als geschlossen und - per definitionem - umgebungslos anzusehen. Metaphysisches andererseits könne, wo gewünscht, (wie etwa auch bei Hartmann) auch in nicht-transzendenter Weise betrieben werden. Die Vernunft müsse redlicherweise die Nicht-Durchbrechbarkeit der Gesetzesstruktur des empirischen Universums postulieren, die Kopplung der Phänomene mit den Bedingungen der Erscheinungswelt, um eine Schiefe-Bahn-Situation zu vermeiden. „Die Möglichkeit, dass das materiale Universum in Raum und Zeit nicht alles ist, was existiert, dass die Realität im ganzen umfassender ist“, könne zwar „nicht logisch ausgeschlossen werden“, Spekulationen darüber müssten allerdings in empirisch überprüfbare Theorien einmünden. Ein absolut transzendenter Gott sei bedeutungslos, ein immanent wirkender offenkundig im - vermeintlich - unlösbaren Konflikt mit der kausalen Geschlossenheit der Welt. Von daher fordert Kanitscheider - mit sympathischer Konsequenz - die Erbringung der Beweisschuld seitens der Transzendentalisten etwa bei der Frage, woher denn Gott käme? - und verweist auf das Problem infiniten Regression transzendentaler Begründungen. Der Protagonist supranaturalistischer Einbettung der Welt müsse sich „Gedanken machen, wie er sich die Einbettung unseres Universums in eine umgreifende Transzendenz denkt“ und „dafür sorgen, dass nicht innerweltliche, wohlbestätigte Gesetze wie etwa die Erfahrungssätze verletzt werden, wenn er bestimmte Interaktionen zwischen der transzendenten Realität und der Welt postuliert“.

Auch Kanitscheiders Anspruch, eine ontologische Einbettung der Realität müsse „konsistent“ formuliert werden, möchten wir gerne unterschreiben. Wir definieren die Zielrichtung der Transzendenz exakt als ein Anklopfen an den „wohlbestätigten“ innerweltlichen Gesetzen, um diese aber exakt zu durchbrechen. Als ontologisches - nicht bloß psychologisches - „Anzeichen für einen umgreifenden Grund“ postulieren wir die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Strebens nach Liebe und deren seinstragende Dimension als genau jenen Grund, so dass die erwünschte „Wechselwirkung“ eine höchst evidente sein kann. In diesem Sinne empfehlen wir die biblische Reaktivierung der Logoslehre und behaupten mit der Heiligen Schrift, dass die Richtigkeit biblisch-ontologischer (Letzt-)Begründungen empirisch an ihren Auswirkungen überprüfbar ist.

Kanitscheider spricht immer von *unserem* Universum, *unserer* Welt. Der Glaube aber blickt auf *Gottes* Universum, von dem Tillich sagt: „Die ewige Dimension dessen, was im Universum geschieht, ist das göttliche Leben selbst“. Er kann sich darum sehr wohl vorstellen, dass dieses verwandelt werden soll, gerade mit Blick auf die wohlbestätigten Realitäten. Wir werden deshalb die Vermutung zu untermauern haben, dass eine „transmundane Realitätsschicht“ bislang deshalb (in naturwissenschaftlicher wie in ethischer Hinsicht) „kein Glück gebracht“ haben könnte, weil die biblisch-christliche womöglich noch nie wirklich ernstgenommen wurde.

Kanitscheider selbst votiert für einen konsequenten „weltimmanenten Naturalismus“, einen aufgrund des Verzichtes auf alle „ontologische Einbettung“ „starken Naturalismus“, aufgrund dessen die die Nicht-Teleologie des natürlichen Systemaufbaus postuliert, ein vernünftiges Schöpferwesen freilich abgelehnt wird. Dies entspricht der Position, die alle konsequent atheistischen Evolutionsgelehrten vertreten, die aber schon unter dem allgemein anerkannten leitenden Gesichtspunkt der Selbsterhaltung fragwürdig erscheint. Zu fagen wäre, inwiefern denn von hier aus überhaupt noch von „Systemaufbau“ gesprochen werden darf? Warum denn überhaupt Aufbau? Warum denn überhaupt Überleben? Warum eigentlich dies unvorstellbare Raffinement, der faszinierende Einfallsreichtum, den auch die kleinsten und primitivsten Lebewesen beim Geschäft der Arterhaltung an den Tag legen, wenn doch letztendlich Zufall und

Indifferenz ebenso das Gelingen wie das Misslingen jeder Selbstorganisationsbemühung bestimmen. Warum überhaupt *Bemühen* um Selbstorganisation? Die Frage nach dem Woher solcher Bemühung ist die Frage, die eine christliche Metaphysik beantworten muss und kann.

In diesem Sinne darf das religiöse Anliegen durchaus als „Kontingenzbewältigung“ verstanden werden. Diese aber sollte nicht länger der Freudschen Tradition gemäß als Position der Schwäche, der Kompensation, des Nicht-Wahrhaben-Wollens der Wirklichkeit, wie sie nun mal ist, gesehen werden, sondern als der eminent „starke“ Versuch, die ontologische Indifferenz nachhaltig aufzubrechen. Kompensation ist nach christlicher Anschauung gerade der verzweifelte Kampf ums Dasein, den die Wissenschaft bislang als natürliches Positivum zugrundelegt. Diese Kompensation realistisch zu bewältigen, ist Aufgabe des - so gefasst - ausgesprochen „wissenschaftlichen“ christlichen Realismus.

Die christliche Seinslehre ist von daher nicht Opium für das Volk, sie ist in der Realisierung der Liebe als Seinsgrundkraft der unerschütterliche Pfeiler des Volkes Gottes inmitten aller ansonsten tatsächlich konstaterbaren Beliebigkeit. Dass Religion „in emotiven Zentren“ verankert sein könnte, die „von dem Verstand nicht betroffen werden“, mag womöglich völlig richtig sein. Aber womöglich sind dies wirklichkeitsnähere Schichten als die naturalistischer Immanenz und Rationalität, denn zumindest die christliche Liebe ist es, die diejenige All-Symmetrie ausdrücklich gewährleisten will, nach der die aufgeklärte wissenschaftliche Ratio auch zunehmend fragt, eingedenk dessen, dass ihr bisheriges Werk vornehmlich in deren Zergliederung bestand. Dass die konstruktive Symmetrie des Natürlichen tatsächlich zu funktionieren imstande ist - dies zu erweisen, ist die Aufgabe dann nicht der christlichen Wissenschaft, sondern der Lebenspraxis der christlichen Kirche.

Darum dürfen wir uns freimütig von jenem extremen Immanentismus abwenden, der wohl weltanschaulich konsequent und in sich schlüssig ist, dem aber im Blick auf die volle Größe des Humanums ein zutiefst pessimistischer Zug zueigen ist und der seinerseits bei der Diskreditierung vermeintlich intoleranter Supranaturalisten gar zu überheblich sich geriert, wenn es heißt: „Was für die Gruppe der pleistozänen Jäger und Sammler eine lebenserhaltende Selbsttäuschung war, ein psychosomatischer Placebo-Effekt, der damals half, mit Optimismus die Mühsal des Lebens zu ertragen, kann für die Gegenwart nicht mehr als Basis einer zufriedenstellenden Lebensführung verteidigt werden.“ Es ist schon richtig, dass ein ungezwungener Naturalismus besser ist als die vielen religiös-idealistischen Systeme, die am Ende auf dem Wege von Ignoranz und Selbsttäuschung schließlich zur Unterdrückung und zuweilen furchtbaren Bekämpfung Andersdenkender geführt haben. Dies aber ist nicht das letzte Wort echter Christlichkeit, die vielmehr gerufen ist, der Welt eine Seins-Alternative aufzuzeigen, die in Anwendung der Gottesliebe gleichermaßen religiös wie areligiös motivierte Totalitarismen zu korrigieren imstande ist.

11 Die physikalische Perspektive der christlichen Metaphysik (Naturwissenschaft und Theologie)

Die Naturwissenschaften betreiben Strukturanalysen des gegebenen Seins. Sie beschreiben, wie schon gesehen, das Wie der Dinge in raum-zeitlicher Hinsicht, ohne auf letzte Fragen nach deren *Was*, *Warum* und *Wozu* Antwort geben zu können. Metaphysische Fragestellungen sind, sofern diese den Bereich des empirisch Erfassbaren verlassen oder sprengen, ihre Sache nicht. Demgegenüber betrifft das religiöse Thema die geistliche Dimension der Wirklichkeit, die gerade auf solche Fragen eingehen möchte. Es geht dem Glauben um die transzendente Verankerung des Seins, von der aus die Wirklichkeit in ihrer Gesamt-bewegung und Gesamtbestimmung zu deuten ist. Mit Blick auf diese Aufgabenstellung kann die christliche Lehre wohl einen als wissenschaftlich begreifbaren, aber keinen speziellen naturwissenschaftlichen Anspruch erheben. Mit solchem kann echter Glaube somit auch nicht in Widerstreit treten, sowenig wie Naturwissenschaft zur Gottesfrage Stichhaltiges beitragen kann. Vielmehr ergänzen sich Glaube und Wissenschaft dann, wenn jeder sein eigenes Geschäft betreibt und es gelingt, die jeweiligen

Ergebnisse wiederum fruchtbar in Beziehung zu setzen.

Dass zwischen den Systemen der Wissenschaft und des Glaubens kein - insbesondere für die Vernunft - unüberwindbarer Graben liegt, sondern gerade wissenschaftlich eine Brücke zu bauen durchaus möglich ist, bezeugen diejenigen Ansätze einer notwendigen Korrelation von Wissenschaft und Glauben, die im Sinne eines Gesamtverständnisses des Seienden gerade von führenden Naturwissenschaftlern zu allen Zeiten postuliert wurde und bis in unsere Tage hinein postuliert wird. Dabei ist es nicht alleine das Problem ethischer Richtlinien, moralischer Handlungsanweisungen, sondern nicht zuletzt auch das Feld der Physik, das in vielerlei Hinsicht zum Gottesglauben geradezu einlädt. Die „Gesamtheit des Seienden als Einheitliches und Sinnvolles“ (Einstein) zu begreifen, erfordert das Verständnis desjenigen „Umgreifenden“ (Jaspers), das die Beobachtungen und Messergebnisse der Naturwissenschaftler in ihrem Woher und Wohin plausibilisiert, wie etwa auch die Psychologie nicht anders mit den anthropologischen Affekten verfährt. Dabei dürfen wir uns neben physikalischen, sozio-psychologischen, auch die Einsichten der Evolutionsbiologie zunutze machen, die die Teleologie der Seinsbewegung im Dienste der Arterhaltung erwiesen hat, die wiederum problemlos hineingreift in den Sinnzusammenhang des „ewigen Lebens“, der im Evangelium erschlossen liegt. In einer christlichen Seinslehre konkurrieren diese Aspekte nicht mit ihrem soteriologischen Kern, sondern untermauern diesen zugunsten einer umfassenden, in sich stimmigen Weltsicht, dann, wenn man die jeweiligen Kompetenzfelder absteckt, ohne dem anderen voreilig die Unhaltbarkeit seiner Position zu unterstellen bzw. durch Kooperationsverweigerung diese zu sabotieren. Wichtig ist Offenheit dafür, dass der eigene Ansatz bei allen Vorzügen doch nicht hinreichend sein könnte für die Erklärung aller Welträtsel.

Die theologische Ergänzung ermöglicht so die Einheit der Erkenntnis. Ansonsten haben wir es - etwa bei bloßer Tolerierung fremder Disziplinen - zu tun mit dialektischen Erkenntnismodellen als Koexistenzen von Gegensätzen, die aufgrund ihrer Partikularität hinsichtlich einer Globalerklärung in realen Aporien befangen sind oder allenfalls theoretische Modelle darstellen. Bedauerlicherweise hat genau solche pluralistische Einheitskonzeptionen die Theologie sich mittlerweile zuhauf zueigen gemacht und damit vorübergehend Abschied genommen von ihren ureigenen Möglichkeiten, - auch erkenntnistheoretischen - Frieden zu stiften. Die Einheit der Wissenschaften ist ermöglicht, „wenn ihr Zusammenhang zugleich als Teilstruktur der universellen Lebenspraxis des Menschen begriffen wird“. Genau dieser Praxis widmet sich die biblisch-christliche Theologie in überragender Weise, um freilich mit ihrer Kernbotschaft des Evangeliums von der Liebe Gottes die Weisheit der Welt zu Torheit zu erklären, „das Törichte an Gott für weiser als die Menschen und das Schwache für stärker als die Menschen“ (1.Kor.1,25). Darum bleibt die Wissenschaft der Theologie bei aller Korrelationsfähigkeit zugleich immer auch eine wissenschaftliche Zumutung, von der uns nicht zu erstaunen braucht, wenn sie als zu groß empfunden wird.

Der „rein immanenten Tendenz“ der Wissenschaft jedoch eignet tatsächlich, wenn vielleicht nicht schon der Hang zur „Inhumanität“, so aber doch der zum Nihilismus, insofern sie im Verzicht auf das transzendente Strukturprinzip nicht wirklich seinsstabilisierend wirkt. Will sie wirklich Wert- oder gar Zielorientierung geben, ist sie verwiesen auf eine seins- und damit auch wissenschaftsumgreifende Matrix, ob sie dies für ablehnenswerten Dogmatismus hält oder nicht. Darum gilt das Wort Max Horkheimers, dass „ohne Theologie keine verbindliche Moral und keine moralische Politik“ möglich sind und dass gerade die Ausrichtung auf die Relationalität des Seins nicht Halt machen darf vor einer möglichen Relation des Seins überhaupt inklusive der Möglichkeit einer Seinsbestimmung als dem letztlich einzigen Ausweg aus Absurdität, Zufall und Sinnlosigkeit.

Die Empfangsbereitschaft „offener Systeme“ für in diesem Sinne „metaphysische“ Korrelate ist mittlerweile in erfreulicher Weise im Gange, der Weg darum prinzipiell frei für eine neue, nicht nur erkenntnis- sondern auch orientierungsstiftende Einheit des Wissens, das einerseits wissenschaftlicher Strenge, andererseits glaubensgegründeter Weite genügt, für eine Synthese

von Wissen und Glauben, die tatsächlich konstruktiver Weltbewältigung dient. Wir stellen fest, dass die Fragestellung gerade auch der Naturwissenschaft eine deutliche Horizonterweiterung erfahren hat, indem sie nicht mehr nur auf Einzelphänomene fixiert ist, sondern eine Sicht für die prozessuale Netzwerkstruktur des Seins, für die Komplexität der Dinge in nahezu allen Bereichen Einzug gehalten hat. Gerade die Naturwissenschaft vertritt interessanterweise kein konsequent „gott-loses“ Weltbild mehr, wohingegen ein solches in der Gesamtgesellschaft stetig Raum zu greifen scheint.

Gegenüber der atheistischen Beharrung, vielmehr in Anerkennung der Grenzen naturwissenschaftlicher Forschung plädiert Hans-Peter Dürr etwa dafür, den „philosophischen Faden“ der Väter der modernen Physik wieder aufzunehmen, „an ihm weiterzuspinnen“ und das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube entgegen der alten antagonistischen Relation neu als Komplementarität zu begreifen. Dem Verhältnis von Physik und Transzendenz korrespondiert nach Dürr das von Teilbarkeit und Ganzheit. Die analytisch-objektivierende naturwissenschaftliche Beschreibung befördert eine zwangsläufige Auflösung der dinglichen Wirklichkeit einschließlich der des Menschen, der sich selbst zu einem fragmentierten Selbstverständnis „verleitet ... damit alles seiner Denkweise entspricht“. Dagegen hat immer wieder die holistische Betrachtungsweise bzw. der Wille zu einer solchen synthetischen Weltsicht durchzudringen, Einspruch erhoben, wengleich seine Versprechungen, wie etwa das „New Age“, selten eingelöst, eingedenk der Erkenntnis, dass der Mensch und seine Messmethoden selbst nur ein Teil des Naturprozesses als ganzen Umgreifenden ist und seinerseits lernen muss, darin seinen rechten Platz einzunehmen. So auch Dürrs Sichtweise. Die für die insbesondere Naturwissenschaften unüberwindliche Barriere ist die nicht-objektivierbare Einheit und Ganzheit der Dinge, von der gerade auch die Physik nach Einstein und Heisenberg wieder Zeugnis ablegt. Mit der Quantenmechanik, die mit der ontischen Proportionalität auch die Kontingenz physikalischer Ereignisse als eine dem Naturgeschehen inhärente erwiesen hat, kommt nach Dürr die Transzendenz wieder zurück. „Die physikalische Welt erscheint als eine Konkretisierung der Transzendenz“. Deutlich wird so, dass wir der Welt keinesfalls Herr werden, indem wir an ihr wie an einem großen mechanischen Uhrwerk hantieren, „direkt faßbar“ sind in dem großen, auch unser kleines Denken bewegenden, kosmischen Strom „nur bestimmte Wellen, Wirbel, Strudel ... die eine gewisse relative Unabhängigkeit und Stabilität erlangen“. Insbesondere für gesellschaftliche - auch wirtschaftliche - Systeme gilt, dass diese analog der biologischen nicht prognostizierbar sind nach den systematisch-technischen Methoden der klassischen wissenschaftlichen Vernunft. Für die eigentlichen Probleme komplexen Lebens bedarf es der Offenheit für „intuitive“ Betrachtungsweisen.

Eine solche Sichtweise steht gewiss für den neuen Realismus, der in den Naturwissenschaften Platz gegriffen hat. Das Wissen um die Welt ist kein „letztes“ Wissen, sondern bedarf seinerseits einer „letzten“ Einordnung. Was wir benötigen, ist die Einheit darum auch von Physik und Metaphysik, deren letztere, insbesondere christliche Variante geeignet ist, die offenen Letzt-Fragen zu beantworten und so auch wissenschaftlich-technischen Fortschritt, ihn seiner Orientierungsblindheit enthebend, in ein nachhaltig konstruktives Licht zu stellen. Dafür bedarf es der genuinen christlichen Sichtweise des Seins.

Innerhalb genuinen christlichen Seins ist das Pneuma als das Kraftfeld Gottes das Feld nicht länger blinder, sondern konstruktiv funktionierender Wechselbeziehungen. Von hier aus muss die Weltformelsuche freilich eher pessimistisch eingeschätzt werden, bzw. insofern realistisch, als im praktisch problemlos verifizierbaren - etwa sozialen - Kontext das Weltgeschehen nun einmal in der Richtungslosigkeit und letztendlichen Fruchtlosigkeit seiner Wechselbeziehungen sich präsentiert. Das Naturgeschehen ist eben seiner Natur nach ein problematisches, insofern eben die Natur eine gestörte, weil aus das einenden Urprinzip entbehrende ist. Die daraus gefallene Natur ist das Feld problematischer - in diesem Sinne gestörter - Wechselbeziehungen. Ihr Wille zur Selbstbehauptung ist, wie Schopenhauer sagte, „blind“, wengleich aus dem blinden Treiben

immer neue, interessante Konstellationen entstehen. Auch die Aufhebung der künstlichen Trennung von Natur und Geschichte darf uns darum hoffnungsfroh stimmen speziell im Blick auf eine alle Wirklichkeitsbereiche einbegreifende Lehre und demaleinst auch Praxis des Reiches Gottes als dem eigentlichen theologischen Hauptthema. Weil die Liebe Ordnung schafft im Durcheinander sämtlicher natürlicher Relationen hin zu originaler, dem Willen Gottes gemäßer Harmonie, ist innerhalb einer christlichen Ontologie auch der Naturbegriff an seinem rechten Platz.

Weil aus Chaos schließlich wirklichen Kosmos zu schaffen, ausdrücklich dem Anspruch des Gotteswortes entspricht, darf und muss die christliche Theologie sich aber ausdrücklich und bleibend aufgefordert wissen, der naturwissenschaftlichen Daseinsanalyse zu korrespondieren. Sie muss deren Ergebnisse begreifen als das in jeder Weise „natürliche“ Geschehen im Angesichte dessen, was ihm zugrunde gelegt sein soll und sie muss dafür sorgen, dass sie zur Fundamentierung des tastenden, suchenden, sich findenden, wieder abstoßenden, neu organisierenden und erneut scheiternden Seins das Ihrige beiträgt. Dieses Ihrige muss darum aber freilich auch ganz und gar das Ihrige werden, sprich als das spezifisch Christliche erkannt und im eigenen Hause umgesetzt werden. Dann, wenn sie in der Lage ist, dem Sein die Stätte aufzuzeigen, in dem dieses endlich Halt und Erfüllung findet, ist Kirche derjenige Ort der Weisheit Gottes, an dem auch die rastlose wie die in teleologischer Hinsicht ratlose wissenschaftliche Vernunft zum Ziel gekommen ist.

Der fundamentalontologische Kontext - als der gleichzeitig fundamentalpsychologische - der seinsstabilisierenden Liebe Gottes, braucht keinerlei Vorwurf des Unwissenschaftlichen zu scheuen, sofern er das Wissen bereitzustellen imstande ist, das Physik, Biologie, Kosmologie, die Sozialwissenschaften, die Philosophie und nicht zuletzt die Theologie abrundet im Sinne einer ebenso logischen Gesamterklärung der Wirklichkeit, wobei uns erst recht uns die Tatsache ermutigen darf, dass das Liebethema ein überaus empirisch nachvollziehbares ist. Die prinzipielle Vereinbarkeit von Wissens und Glaubensinhalten darf angenommen werden, gerade nachdem die Vorstellung von strenger Konsistenz und Stringenz unerschütterlicher Naturgesetze mittlerweile ihre deutliche Relativierung erfahren hat, wenngleich die bisherigen Versuche beider Vereinigung zumeist als das - gewiss nicht selten fragwürdige - Werk von Außenseitern gilt, die zwischen allen Stühlen sitzen, also von keiner der Zünfte recht anerkannt werden. Wir kommen hier aber aus beiden Richtungen schnell weiter, wenn wir die Liebe fundamentalontologisch qualifizieren sowie als einheitsstiftendes, systemisches Prinzip konkretisieren, genauso wie wenn wir Naturgesetze begreifen als Strukturgesetze ontischer Symmetrie, als sich in ständig neuer Wechselwirkung neu ausdifferenzierendes Elementgeflecht. Die geistlich bewirkte Einheit des Diffusen und Divergenten und dessen ständige systemische Neuaneinanderreihung hin zu neuen Formen der Komplexität, die - einander erstaunlich ähnelnde - makro- und mikrokosmologische Varianz und die Vielfalt in Einheit des Christusleibes sind alles andere als Gegensätze. Entscheidend weitergekommen sind wir, wenn wir feststellen, dass die Suche nach der die physikalischen Grundkräfte vereinenden Universalgleichung genau die diesem Prozess zugrundeliegende Schicht entdecken möchte und wenn wir gleichzeitig sehen, dass eine solche „Kraft, die alle Dinge trägt“ (Heb.1,3) von der Bibel bereits - aller Ernstnahme wert - als das Wort Gottes proklamiert wird, als die fundamentalontologische Potenz seiner Liebe.

12 Der postmoderne Versuch

Als bisherige Rationalismus-Alternativen melden sich seit den Zeiten Rousseaus und der Romantik regelmäßig Renaissanceversuche des Mythischen zu Wort, die den Logoentrismus teils ergänzen, teils ablösen, ein neues Zeitalter umfassender Wirklichkeitswahrnehmung dafür einläuten möchten. Doch ist der Mythos auf die komplexen Probleme der Moderne heute sowenig eine brauchbare Antwort, wie er es schon vor Aristoteles war. Das Schwelgen in kollektiven Ur-Erfahrungen taugt als impressionistische Privatreise, die die originalen Fragen verdeutlichen kann,

die aber damit endet, dass im Augenblick der Wahrnehmung der Absenz echter Lösungsstrategien der Reisende wiederum vor die Schwelle der banalen Vernunft gespült wird. Wo in quasireligiöser Weise dem Mythos ein prinzipieller Vorrang eingeräumt wird, symbolisieren archetypische Wunschwahrheiten und träumende Unschuldifikationen so zwar in einer direkteren Weise als das Schaffen der Ratio die paradiesische Rückkehrsehnsucht, sind aber auch noch mehr als diese in Gefahr, in der Verklärung des gefallen Seinsbewusstseins dem Ernst der psychologisch-ontologischen Fundamentalproblematik zu erliegen. Die Antwort muss dasjenige Umfassende sein, in welchem alle Teilbereiche der menschlichen Psyche einschließlich des Logischen und des Mythischen ihren rechten, das Ganze fördernden und stabilisierenden Platz haben.

Dem Romantizismus und seinen esoterischen Spielarten ihre Existenzberechtigung zubilligend, ist der aktuelle Trend der zu sogenannter „postmoderner“ Pluralität im Umgang mit der Seinsfrage, die das Urproblem zu einem positiven Prinzip umbilden möchte. „Anything goes“ heißt die neue Devise, die eine weitere bewusste Minimierung des erkenntnistheoretischen Anspruchs in Kauf nimmt, der sich als Resultat des kritischen Rationalismus anstelle von Wahrheitsfrage und Totalitätswissen bereits mit Hypothesenkonsistenz und -kohärenz begnügt, damit, dass letztendlich wir „nicht wissen, sondern raten“ (Popper). Das Seins-Ganze soll wohl anvisiert, aber als „offene“ Vielheit begriffen werden, wobei offen bleibt, wie offen etwas sein kann, um noch ein Ganzes zu sein. Die These, wonach es ein „Zeichen von geistiger Offenheit und Beweglichkeit“ sei, „ohne abgeschlossenes Weltbild leben zu können“, bezahlt auf diese Weise ihren befreienden antidogmatischen Affekt mit dem keineswegs befreienden Verzicht auf die ursprünglich gewünschte Selbstvergewisserung des *ens cogitans*.

Die Seinsfrage bleibt somit virulent, erlaubt ist auch wieder eine vorsichtige Repristination der Metaphysik, wenngleich Bedenken erhoben werden gegen deren nichtrationale/nichtwissenschaftliche Begleiterscheinungen. Antworten „von oben“ gelten zumeist als suspekt, Metaphysik in der Form sich als Wissen gerierender Glaube als verpönt - zurecht da, wo eine Gläubigkeit vor den Rückfragen kritischer Vernunft sich in ihr eigenes Gedankengebäude hinein verkriecht, in das die Weite schöpfungsgemäßen Seins nicht hineinpassen will; zu Unrecht da, wo wahrhaftes Sein zu entdecken und ihm teilhaftig zu werden das *credo ut intelligam* methodologisch simpel und einfach erfordert. Im letzteren Falle sich lieber auf das vermeintlich gesicherte Terrain der Vernunft zu kaprizieren, ist nur die kognitive Variante der Selbstimmunisierung und als solche weder vernünftig, geschweige denn „weisheitsliebend“.

13 Die christliche Perspektive

Abseits der Extreme darf in der wissenschaftstheoretischen Gegenwartssituation wieder formuliert werden: Die Metaphysik ist ein wichtiges, wenn nicht gar unerlässliches Komplement für die Wissenschaft, die Natur- wie die Sozialwissenschaften. Sie fungiert sehr wohl noch immer als Hintergrundwissen für das vielgefragte Orientierungswissen und diese Funktion wird auch nur von den Hardlinern der Ratiogläubigkeit abgelehnt. Sie erstellt „Grundsätze“ für das Sein, gibt Umrisse, Konturen, Bestimmtheiten und insofern darf auch erwogen werden, dass das Metaphysische „das ‘eigentlich’ Wirkliche“ ist, diejenige „besondere Form der Wissenschaft, die in der Synthese von einzel- und vorwissenschaftlichem Wissen letztes Orientierungswissen entwickelt und diskutiert“, ein „spekulativ gewonnenes Totalitätswissen mit Weltbild- und Weltanschauungsanspruch“. Im Maße, wie die Metaphysik an dieser faszinierenden Bürde sich schwer tut und Mühe hat, diese ihre eminente Bedeutung zu verifizieren, oszilliert sie zwischen einem Status von Wissenschaft *par excellence* und schwärmerischen Hirngespinnsten, so dass in der Tat gilt: „Metaphysik ist die blaue Blume der Philosophie, die gesuchte Wissenschaft.“

„Nicht das Ontologische, nur das Metaphysische macht selig.“ Diesen Satz können wir unterschreiben im Sinne der Liebe Gottes, die für unsere Physis sich verschwendet und dem Sein einen ewigen Horizont geschaffen hat. So besteht nach wie vor die große Chance auch für eine christliche Ontologie, was eine wahrhafte und dabei konstruktive Gesamtdeutung des Wirklichen

anbetrifft, selbst wenn sie nicht umhin kommt, mit spekulativen Elementen zu verfahren. Solche sind nicht nur erlaubt, sondern notwendig, wenn so empirisch aufweisbarer Seinsintegrität gedient ist. Das Spekulative muss sich allerdings in der Tat bewähren. Ist dies aber der Fall, erweist sich aufgrund ihrer ganzheitlichen Konzeption die Überlegenheit einer christlichen Interpretation des Seins, die so aus dem Geruch des Erbaulich-Gnostischen heraus- und den exakten Wissenschaften selbstbewusst an die Seite treten könnte.

Der Vernunft eignet die Neigung, sich eine Kunst-Welt außerhalb der ursprünglichen Naturordnungen zu schaffen. Da seine Liebesqualität gelitten, der Mensch seinen Verstand im Dienste seiner (neo)natürlichen Überlebensinstinkte aber eher noch geschärft hat, ist mit dem Kulturschaffen das Problem der Entfremdung von seinem natürlichen Sein vorprogrammiert. Das Maß an Wohlergehen für den Menschen und seine geschöpfliche Umgebung ist darum das Maß für die Sachgemäßheit und die Vollständigkeit, die umfassende Richtigkeit der Antwortversuche von Wissenschaft und auch von Religion. Darum gilt das Wort von Paul Claudel: „Dort, wo die meiste Freude ist, ist auch die meiste Wahrheit.“ Wahrheit ist, was befreit (Joh.8,32); - „richtig“, was die verlorengegangene konstruktive ontische Vernetzung revitalisiert, dem originalen Schöpfungsorganismus dient, seine Ausbildung fördert und seine *prästabilisierte Harmonie* (Leibniz) erhält. Darin besteht die herausragende Würde und Verantwortung der christlichen Erkenntnis leibhaftig zu demonstrieren aufgeförderten christlichen Gemeinde. Die Realisierung von „Brüdern in Eintracht“ ist ihr Globalisierungsauftrag, die Förderung „bußfertiger Herzen“ ihre zeitlose Alternative zu den Modetrends des Eros - etwa Psychotraining und Genmanipulation. Beides ist Sache des originalen Seinswerkes Gottes, dessen postlapsarischen Fortgang wir im Folgenden unter die Lupe zu nehmen haben werden.

Schon hier aber halten wir fest: Insofern mit der Wiederherstellung des Seinsgrundes das Problem der elementaren Seins-Befindlichkeit gelöst ist, ist der erosbetriebene Kulturgang fundamental korrigiert. Das neue Sein soll ein entneurotisiertes sein, ein un-verschämt sich seiner selbst bewusstes, in der denkbar größten Liebe erblühendes - mithin dasjenige, wonach das menschliche Sein vernünftigerweise fragt. Der Eros sucht bei seinem Streben nach intakter Seinsganzheit nie etwas anderes, als was die Agape schenken will. Die Agape ist die Ur-Bejahung des Seins, der Eros genau die Bemühung darum. Der von der Agape erreichte Mensch lebt so auch in einem gesunden Verhältnis, d.h. in Versöhnung auch mit seiner natürlichen Disposition - nicht der Sünde - insofern er vom Erostrieb der Seinssublimierung von Grund auf befreit ist. Er tut dies, weil und sofern er in wiederhergestellter vertikaler und so auch horizontaler Integrität lebt. Zu dieser seiner originalen Seins- und Überzeugungskraft darf und soll zuallererst das christliche Sein wieder zurückfinden zum Lob und zur Bezeugung dessen, der sagt: „Siehe, ich mache alles neu“ (Off.21,5).

Teil 4: Das Provisorium

1 Die Seinsaporie / Gottes Notinstruktion / Liebe als Gesetz (Der Mensch unter dem Gesetzes- und Verheißungswort des Alten Testaments)

Bei all seinen neuen Problemen bleibt dem Menschen die Erinnerung an seine originale Disposition nicht erspart. Aus der Erinnerung, wie er eigentlich sein soll und wie er einst gewesen war, wie er sein konnte, als er noch fest verwurzelt war im Seinsgrund der Liebe Gottes, ist ihm das Konstruktionswort Gottes nun als Forderung gegenwärtig, gegen die er sich sträubt, weiß er doch, dass er sie in seinem neuen Stand nicht erfüllen kann. Vor die Realisierung eines neuen Seins ist somit eine Phase der radikalen Konfrontation des Menschen mit seiner Bestimmung geschaltet, die ihm die Höhe seines ursprünglichen Adels vor Augen hält, aber auch die Unmöglichkeit, diese aus eigener Kraft wieder zu erreichen. Die Konfrontation mit seiner

ontologischen Zielvorgabe verstört das erkennende Subjekt zusätzlich. Der Mensch außerhalb der Liebe Gottes kann selbst nicht so lieben, wie der Schöpfer sich das vorgestellt hat. Er kann nicht mehr geben aus dem Überfluss der Gnade, sondern aufgrund seiner ontischen Beschränktheit nur noch mehr oder minder widerwillig das Nötigste. Er empfindet die Liebesforderung Gottes als *Gesetz*.

Ein solches bekommt er nun auch tatsächlich an die Seite gestellt. Die fundamentalontologische Kategorie der Liebe Gottes begegnet den Teilnehmern des Alten Bundes als schriftlich fixierte Rede, als göttlicher Katalog, der dem Sein verwehrt, sich bedenkenlos seinen neuen Bedingungen gemäß einzurichten, sich gewissermaßen den Folgen seiner Verfehlung anzupassen. In und mit dem Gesetz als der Kundgebung des unveränderten Willens Gottes ist das originale Gotteswort in statuarischer Form erneuert. Indem dem Menschen das Niveau und die Möglichkeiten seines ihm ursprünglich angedachten Seins, der Spiegel seiner verlorenen Heilswirklichkeit so vor Augen gehalten wird, sind keine Ausflüchte möglich. Das Gesetz ist das Konstruktionswort in derjenigen deformierten Form, die der deformierte Mensch noch begreifen kann, die seiner neuen Natur adäquat ist. Darum ist es „heilig, gerecht und gut“, ein Quell der Freude und Erkenntnis (Rö.7,12; vgl. Ps.119), darum von bleibend seinsermöglichender Potenz. Es ist die formalisierte Variante des Konstruktionsworts, wie sie die formal intakte Vernunft noch immer erreichen kann - jetzt freilich in beschämender Weise, denn ohne die ursprüngliche Grundlage offenbart der An-Spruch Gottes letztendlich das Unvermögen des Menschen, von sich aus der ursprünglichen Situation gemäß zu existieren. Das Sein der Agape ist nun ein imperatives Lieben-Sollen geworden - unerfüllbar, da die ontische Ausformung der Agape ihres ontischen Indikativs bedarf, um wirksam werden zu können. So ist das heilsverheißende Statut dem Menschen nicht nur zu Forderung, sondern zur Überforderung geworden, an der er der Mangelhaftigkeit seines inhärenten Potentials und damit der Ausweglosigkeit seiner Lage gewahr werden soll. „Das „Gesetz ist dazwischeneingekommen, damit die Übertretung noch größer werde“ (Rö.5,20).

Als Wegweiser in seiner verdunkelten Situation wird das Gesetz dem Menschen aber eine provisorische Überlebenshilfe, die Gott sorgsam ausgestaltet, bevor er sich daran machen wird, seinen ursprünglichen Heilsplan wieder aufzugreifen und ihn der verlorenen Situation seiner Schöpfung entsprechend zu aktualisieren. Als Seins-Vermittlungsinstanz gewährt in der Sphäre fundamentalen Misstrauens das Gesetz zwischenmenschliche Rechtsverhältnisse, wobei auch das Gottesstatut gerade keinen Legalismus konstituieren möchte, sondern als Gottes Liebestat auf Wider- und Nächstenliebe im heilsverheißenden Gehorsam zielt (Dtn.10,12ff.), wengleich diese Liebe nun detailliert vertraglich geregelt ist (Dtn.5-11; Ex.20-24). Der Segen Gottes ist weiterhin im Blickpunkt der Gottesrede (Dtn.5,33; 28), ein Segen freilich innerhalb der Restriktionen des früheren Verhängnisses. Immerhin aber ist im Gesetz dem Menschen eine seinen Umständen optimal entsprechende Bedienungsanleitung vorgelegt, mithilfe derer folglich auch dem gefallen Menschen Seinsidentität und Seinserfüllung möglich wäre, so er sich denn imstande fände, sich an diese Anleitung zu halten (Dtn.6,24-25).

Die Güte Gottes belässt den Menschen somit bereits in vorchristlicher Zeit nicht in Hoffnungslosigkeit. Vielmehr ergeht an ihn das mannigfaltige prophetische Verheißungswort von der Wiederherstellung seiner Heilswirklichkeit (Jes.40,1-5; 42,1-9; 43; Jer.30; 31,31-34; 36-37; Hos.14; Jo.3; Mi.4-5; Sach.9,9-17), die weil schon das Sein unter dem Gesetz sich als „Abschattung des Urbildes“ deuten lässt (Heb.8,5). Das Gesetzesstatut, wengleich nur Behelfslösung, entspricht aufgrund seiner erneut seinstabilisierenden Funktion wesentlich dem Konstruktionswort, wobei in seinem expliziten Weisungscharakter auch das Instruktionselement zum Ausdruck kommt. Das Sein des Alten Bundes ist ein Sein im Abglanz des Konstruktionswortes (Heb.11), das nun als Notkonstruktion - im Blick auf ihren Anredecharakter können wir wiederum von „Notinstruktion“ sprechen - die Wiederbringung des originalen Werkes Gottes verheißt. Dabei dient gleichzeitig das Werk Gottes an und mit seinem auserwählten Volk auch als „Vorschattung der zukünftigen Güter“ (Heb.10,1), seinem Werk des Neuen Bundes also,

in welchem der Mensch wieder mit seiner originalen Grundlage ausgestattet wird. Das Konfrontations- und Verheißungswerk Gottes fungiert so als Vorbereitung für Gottes zweiten, seinen Neu-Schöpfungsanlauf.

Teil 5: Die Agape als Grund des neuen Seins

1 Die christliche Offenbarung als Antwort auf das fundamentalontologische Problem / Das „Dass“ der Agape als fundamentalontologische Kategorie

1.1 Das Kommen des Sohnes Gottes

1.1.1 Die Gottesliebe als Gottesrede

Zum Fundamentalen der christlichen Glaubenserkenntnis gehört, dass Gott den Menschen nicht ungerührt in seinem status corruptionis belassen hat, sondern sich dem Menschen zugewandt, ihn angesprochen hat, ihm sein helfendes Wort hat zukommen lassen. Dass der lebendige Gott redet, ist Ur-Charakteristikum der christlichen Botschaft von Anbeginn. Was wir bislang gesehen haben ist, dass und wie Gott stets sachgemäß spricht, er sein Wort der Situation des Seins gemäß ausformt. Seine Offenbarungsvielfalt aus Worten und Taten konfrontiert den Menschen mit seiner Lage und stellt die Wiederbringung seiner Seinsgrundlage, seine Rettung damit in Aussicht. Wir haben es zu tun mit einer vom ewigen Logos ausgehenden, auf den inkarnierten Logos zielenden, einer christologischen wie christozentrischen Offenbarungsgeschichte also, die auf die Wiederherstellung der Einheit von Sein und Gotteswort zielt. Die Seinsintegrität gemäß der Offenbarung im Konstruktions-Wort aber ist das Werk Gottes, um des willen er schon immer vielfältig geredet und gehandelt hat. Christliche Offenbarung existiert somit als Wort-Tat-Geflecht, die in Christus ihre Einheit und ihren Höhepunkt findet.

Mit seiner Rede ergeht an den Menschen als dem Angesprochenen die fundamentalontologische Konzeption der Pläne Gottes, von denen der Mensch in keinem Fall frei wird, sondern immer in Bezug auf diese in Verantwortlichkeit gestellt bleibt. Mit seinem Wort deklariert und expliziert Gott die Welt als seinen Willen und seine Vorstellung und ist nicht bereit, seinen Segen irgendeinem Autonomiestreben zu geben, das sich von seiner Sichtweise abkoppeln möchte. In mit und unter dem Reden Gottes als seiner originalen Zuwendung aber widerfährt dem Menschen und dem ihm beigegebenen Sein nichts anderes als die Liebe Gottes. Die Gottesrede als seine Liebesbekundung ist es, die zu jeder Zeit die Seinswirklichkeit ge-tragen und qualifiziert hat; die Gottesrede ist es schließlich auch, die analog zu ihrer schöpfungskreierenden Wirkweise die von ihrer Selbstvernichtung bedrohte Schöpfung errettet und wiederherstellt, um sie dereinst auch definitiv zu vollenden. So wird, indem wir dem Handlungsstrang Gottes biblisch folgen, die durchgängige Absicht Gottes dabei beobachten und deren konstruktive Elemente fixieren und konkretisieren, am Ende nichts anderes als die Liebe Gottes deutlich als der zentrale Bestandteil des Agierens Gottes überhaupt, als Zentralelement der biblisch bezeugten Reich-Gottes-Geschichte. Jesu Existenz war „nichts anderes als das ständig in sich durchsichtige Geschehen reiner Liebe“. Folgerichtig wird diese Liebe, nachdem sie einmal unverhüllt, ganz und gar in voller Herrlichkeit geoffenbart sowie durch den Heiligen Geist zur Anwendung gekommen ist, skriptologisch auch in ihrer ganzen Breite aufgefächert - insbesondere bei Paulus und Johannes - als Grundcharakteristikum der Gemeinde Gottes.

1.1.2 Die Erfüllung der Zeit / Die Erfüllung der Schrift / Die Sendung des Sohnes

Die Geschichte des Alten Bundes ist, so sehr sie die Geschichte des Scheiterns menschlicher

Heilsbemühung - selbst unter der Anrede Gottes - ist, so sehr auch die Geschichte der Vorbereitung der Heilsrealisierung im eigentlichen Gotteswort, dem Wort seiner Liebe, seinem Ursprungs- und schließlich auch Vollendungswort. In und um Christus als der „Mitte der Zeit“ schließt sich der Kreis der Gottes-Seins-Geschichte als die Verwirklichung des Gottesreiches, mit dem die Liebe Gottes allen Seins-Irrungen und -Wirrungen, allem Konkurrenzkampf und aller Eigenmächtigkeit zum Trotz zu ihrem endgültigen Triumph gelangt. Mit dem Kommen des Sohnes Gottes, der prophetischen Verheißung gemäß, beginnt somit die endgültige Rekapitulation der Seinsgeschichte, so wie wir durch das uns mitgeteilte Wort davon unterrichtet sind. „Nachdem Gott in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, den er zum Erben von allem eingesetzt hat, durch den er auch die Welten gemacht hat“ (Heb.1,1-2). Dabei hat Gott in Jesus, nachdem die bisherigen heilszeitlichen Ereignisse nicht das gewünschte Resultat erbracht haben, sozusagen seinen letzten Trumpf ausgespielt, sich selbst eingebracht, um in Gestalt des einen neuen Menschen stellvertretend für alle die seinszerstörerische Macht des Todes endgültig zu überwinden.

1.1.3 Die Offenbarung (als allgemeine und spezielle)

Was dem Menschen an Anklängen an frühere, bessere Zeiten verbleibt, heißt „allgemeine Offenbarung“. Das Gesetz, in welchem diese noch einmal verbindlich spezialisiert wird, ist deren explizite Zuspitzung, kann jedoch als „fernes undeutliches Echo ... der Wortoffenbarung“ keinen durchgreifenden Erfolg erzielen. Wie in aller Welt könnte der Mensch seinen ontologischen Engpässen entkommen?

Was den Juden an zeichenhafter Bezeugung der Wahrheit Gottes noch vorenthalten ist und die griechische Weisheitssuche nicht erlangen konnte noch kann, das hat Gott allen Menschen gleichermaßen ohne all ihr Zutun geoffenbart - die Wiederherstellung des Seins in seinem Sohn Jesus Christus, für die einen Ärgernis, für die anderen Nonsens, Mythos, Wunschdenken (1.Kor.1,22f.). Der jüdischen Reich-Gottes-Erwartung wie auch dem erosbetriebenen Erkenntnis- und Schaffensdrang der Heiden ist Gott gleichermaßen entgegengekommen mit genau jener Hilfeleistung, jenem seinsreparierenden Prinzip, nach welchem die Suchenden bewusst, die Resignierten unbewusst verlangt haben, um gleichzeitig mit der Provokation, das Heil allein im Glauben zugänglich zu machen, das Versagen des menschlichen Wesens restlos bloßzulegen und so auf dem Weg der Selbstdemütigung zur Entscheidung für oder gegen die allein seligmachende Gnade Gottes zu nötigen.

So ist die allgemeine Offenbarung die Erinnerung an den seinstragenden Christos asarkos, die spezielle die Zurechtbringung im Christos asarkos durch den Christos ensarkos, in seinem Vergebungswerk nämlich, durch welches der Mensch seinen ontologischen Freiraum zurückerhält (Ps.23). Die allgemeine Offenbarung besteht somit nicht „vor und außer Christus“, sondern, im Prinzip nicht anders der speziellen, *mit* und *in* Christus. Die Bibel lehrt die christologische Einheit von *revelatio generalis* und *revelatio specialis*, wobei die allgemeine Offenbarung Vertiefung und Ausgestaltung der speziellen ist. Im Unterschied zur erlösenden, Verhängnis und Fatum beseitigenden Offenbarung eignet vor dem Hintergrund des menschlichen Zwiespalts der *revelatio generalis* aber ein positives wie negatives Element. Sie wirkt sich positiv aus in der Weise des besonders alttestamentlich dokumentierten Schöpfungslobs, dessen Gedanke auch in Rö.1 im Hintergrund steht. Negativ schlägt sie sich indirekt nieder in der Erfahrung des Außerhalb-Christus-Seins, das den Hintergrund der neutestamentlichen Erlösungsbotschaft bildet. Die allgemeine Offenbarung ist Positivoffenbarung als Begründung der menschlichen Verantwortlichkeit. Sie ist Negativ-Offenbarung als Begründung seiner Flucht vor Gott, sprich: seiner eigenmächtigen Seinskompensation. In beiden Varianten ist das Gewissen des Menschen berührt, sein rudimentäres Wissen, selbst Hauptakteur sein zu sollen im vielfältigen Lob der Gottesgeschöpfe.

Von daher fällt biblisches Licht auf die Frage nach Offenbarung in der bzw. *als* Geschichte. Die Menschheitsgeschichte ist im Sinne der Christus-Negativität, im Sinne also der Erfahrung seiner Absenz, indirekte Offenbarung, sprich die Offenbarung der fehlenden Ihm-Zugehörigkeit. Sie ist Offenbarung des katastrophischen Charakters des Von-Christus-Gelöst-Seins, die als Kompensationsoffenbarung gleichzeitig jene Heilsdisposition des Menschen offenlegt, die ihn zu jederzeit begleitet als Heils-Empfangsvoraussetzung. In der Weise ist die Geschichte Kontrastprogramm zur Heilsgeschichte, das auch als Kontrast die originale Konzeption bezeugt, ohne sie selbst realisieren zu können. Indem das Urfaktum der physischen Ohnmacht der Vernunft angetragen wird, sind die Teilnehmer der Geschichte nur befähigt die metaphysische Frage zu stellen, die indes bis zum Zeitpunkt, da Gott selbst unter den Menschen wohnt (Off.21,3) in keinerlei Phase weltgeschichtlicher Progression beantwortet wird. Möglich ist bis dahin nur die schemenhafte Ahnung der ontologischen Perfektion, in welcher das bleibend von Gottes Kreativität zeugende Sein im Raum der Ewigkeit seiner Liebe auch zu ontologischer Herrlichkeit geworden sein wird. Von jener Ahnung künden auch die Anstrengungen und Partikularerkenntnisse der Religionen, indem sie die der Vernunft möglichen Hypothesen von der Totalität des Sinns alles Daseins liefern, derer das Christentum vielleicht nicht einmal die universalste ist, in der Liebe gegründet aber auf jeden Fall die glaubhafteste. Positiv gewendet haben wir es demnach in der speziellen Offenbarung zu tun mit derjenigen des das Nicht-Sein überwindenden Seins-Grundes. Die Offenbarung rechten Seins in Christus durch den autorisierten Seinsbringer ist rechte christliche Offenbarung, auf die alle sonstige Offenbarung verweisen möchte und die in dem vorgesehenen Rahmen auch tatsächlich geschichtlich verifizierbar sein möchte. Was Gott offenbart, ist, dass alles Sein in seiner Liebe tatsächlich bleibend *ist* und zu seinem Lob „funktioniert“. „Wahres Sein ist Sein in der Liebe Gottes“. Dies ist der Kernsatz aller christlichen Ontologie, dessen Realisierung die allgemeine Offenbarung der ontologischen Machtlosigkeit des Menschen dient.

1.1.4 Die Wiederbringung des Konstruktions- und Instruktionwortes (des Seinsgrundes) mit Christus / Die Refundamentierung des Seins / Das Werk Gottes

Die spezifisch christliche Offenbarung ist die Offenbarung *des* Wortes Gottes, das wir „Evangelium“ nennen. Es ist die Offenbarung Jesu Christi, die Erscheinung des Logos ensarkos und mit diesem die Wiederbringung des originalen Konstruktionswortes. In neutestamentlicher Aktualisierung erscheint dieses als Verbal- und Seinsgrundwort, als Evangelium und Pneuma. So schließt sich der heilsökonomische Zyklus der Gottesrede ebenso wie in diesem die Heilsökonomie. Das vormalige Seinsgrundwort begründet das Verbalwort, das Verbalwort begründet erneuertes Seinsgrundwort. Beides zusammen - Seinsgrundwort und Verbalwort - darin verankert und der Güte Gottes versichert: die Gemeinde der Gläubigen - ist, was wir als *Werk* Gottes bezeichnet haben. Dieses Werk ist, worum es dem *Wort* Gottes zu tun ist; das Wort dient dem Werk Gottes, an dem es sich zuletzt auch bewahrheitet. Im Wort Gottes soll und muss das Werk Gottes offenbar werden, so dass das Werk Gottes das entscheidende Interpretament des Wortes ist, weil die Sache selbst, die Wirklichkeit werden soll. Das Werk aber ist rechte Beziehung des Seins zu Jesus Christus, theozentrisches Sein in der Liebe Gottes als rechtem Seinsgrund. Solches darf *Christentum* heißen.

Zu diesem seinem Werk gibt Gott erneut ein paränetisches Instruktionwort in Form der neutestamentlichen Schriften, ein Erfüllungswort gleichsam gemäß seines Werkes. Die Schrift ist die Reflexion und Instruktion des Werkes Gottes. Erneut erkennen wir so die heilsökonomische Verflechtung der Erscheinungsweisen des Wortes Gottes, die schwierig begrifflich endgültig aufzudröseln ist, da Übergänge und Überschneidungen in jedem Fall bleiben. Erneut erkennen wir die Elastizität des Wortes Gottes, unbeschadet seiner strikten Christozentrik. Gott passt sein Verbalwort seinem Werk an und passt sein Werk seinem Seinsgrundwort an. Im Maße wie uns das Werk problematisch ist, ist uns das Verbalwort problematisch. Das Werk wiederum ist uns

problematisch, im Maße wie uns das Seinsgrundwort problematisch geworden ist.

Zu unterscheiden haben wir somit vom Evangelium als dem neuen Verbalwort Gottes die Schrift als Instruktionswort, wenngleich sie sachlich der Verbalparänese des Urbundes vergleichbaren Charakter einerseits besitzt und formal dem Schriftwort des Alten Testaments andererseits entspricht. Entscheidend ist für uns, dass das Verbalwort des Evangeliums als Liebes-Anspruchs-Wort Gottes zusammen mit der Liebeswirklichkeit des Heiligen Geistes das Konstruktionswort bildet, in dem als der Komplettoffenbarung Gottes das Werk Gottes - das neue Sein - Bestand hat. In Christus besteht das wiederhergestellte Gotteswerk, in dem die Schöpfungsexistentialien gerade Gerückte sind. Diesem Konstruktionswort und seiner pneumatischen Konstruktion will und muss das - ebenfalls „geistgehauchte“ (2.Tim.3,16) - Instruktionswort dienen. Darum ist rechter Dienst an der Sache selbst auch rechter Dienst am instruktiven Schriftwort, ist somit auch rechter Gehorsam, rechter Glaube, rechtes Vertrauen. Die Vernunft erkennt nun die Güte Gottes als wiederhergestellte Schöpfungs Kooperation. Die wiederhergestellte fundamentalontologische Basis aber will nicht nur unseren Verstand, sondern vor allem unser Herz erreichen (Jer.31,33; Rö.5,5; 1.Kor.1,22; Eph.3,17; Heb.3,8), will die neue, ursprüngliche, fundamentalpsychologische Grunderfahrung der Liebe Gottes bewirken, um so auch unser Denken und Handeln neu zu bestimmen.

1.2 Die Erscheinungsweise des Sohnes Gottes

1.2.1 Logos - Christus - Agape / Das Wort Gottes als die Liebe Gottes / Das „logische“ Missverständnis

Aus dem bislang Gesagten ergibt sich bereits die weitgreifende Entsprechung der Begriffe Wort Gottes - Christus - Agape in Bezug auf ihre inhaltlich-heilsgeschichtliche Bedeutung. Das Gotteswort ist das zentrale medium salutis, durch welches alle Dinge geschaffen und zurechtgebracht sind. Dasselbe gilt für Jesus Christus, Gottes Sohn, der dieses Wort in Person ist und dasselbe gilt für die Liebe Gottes, die Agape. Christus, Logos, Agape sind ihrer soteriologischen Bedeutung nach insofern synonyme Begriffe, als sie jeweils den Ursprung, die geistliche Heimat des Menschen bezeichnen, in die er zurückgeführt werden soll. Allen dreien eignet die Aufgabe, das Seiende zu erlösen und zu ordnen hin zu einem Sein dem Willen Gottes gemäß. So dürfen wir in bester evangelischer Tradition sagen: „Gottes Wort ist Gottes Sohn“ - Jesus, der Christus, um allerdings jene Aussage zu konkretisieren und zu komplettieren durch diese: Jesus Christus ist die Agape Gottes. Das Wort Gottes ist folglich - in seinem Vollsinne begriffen - die Liebe Gottes. Die Gestalt gewordene Liebe Gottes ist Gottes verbindliches Wort. Sie ist aber um ihres Wesens - der Liebe - willen kein anderes Wort als das ewige Wort Gottes, das schon als das Urwort „Adam“, dem Menschen, als seine vollständige Bejahung mitgegeben worden war.

Bereits schöpfungstheologisch unzweifelhaft als Gottes Wohlwollen identifizierbar, ist der seinstragende Gotteslogos erst recht vom Neuen Testament her eindeutig als Gottes Liebe geoffenbart und damit aller rationalistischen Färbung entledigt. Der ewige Logos Gottes ist weit mehr als das „Prinzip rationaler Wahrheitserkenntnis“, durch welche seine Interpretation klassischerweise gekennzeichnet ist. Er ist in biblischer Perspektive das dieses Prinzip selbst ermöglichende und tragende Prinzip.

Auch die Theologie war und ist dem Vernunftlogos zu sehr verhaftet und wir haben allen Grund anzunehmen, dass mit seiner rationalistischen Engführung die Klarheit seines eigentlichen Gehaltes manifest Schaden gelitten hat. Die klassische philosophische Vernunftinterpretation des Logos ist nicht nur „abstrakte Stellvertretung“, sondern vor allem Verfremdung der Wahrheit Gottes, nicht nur „Hinweis“ und „Abglanz“, sondern auch Substitution. Diesen Logos meint die Bibel darum auch nicht, sondern das konstruktive - auch kreative - Prinzip hinter allen Dingen, nicht deren immanenten Sinnzusammenhang, der innerhalb der gefallenen Schöpfung gerade -

auch in Anwendung aller Vernunft - nachhaltig entstellt ist. In und mit dem kreativen Prinzip aber als das in jedem Fall seinsbegründende besteht die Einheit zwischen dem Logos incarnandus und dem Logos incarnatus, mit der vor dem rationalistischen Hintergrund die Theologie bislang ihre begreiflichen aber auflösbaren Schwierigkeiten hatte.

Der Logos Gottes in biblischer Anschauung ist nicht der Vernunftlogos, er ist der Liebeslogos Gottes, wie denn auch Christus nicht die Fleisch gewordene Vernunft, sondern Liebe Gottes ist. Dabei ist es aber nicht so, dass die Ratio und die Liebe Gottes in Antithese zu bringen seien, aber so, dass in ihrer Liebeskonkretion die Überlegenheit der göttlichen Vernunft ihren Ausdruck findet, in der Weise also, dass die göttliche Liebe als die seiner Majestät angemessene, gewinnende Kraft erscheint, die geeignet ist, den Menschen in die Obhut Gottes zurück zu bergen, ohne dabei seine Freiheit und Ebenbildlichkeit anzutasten. Die Agape ist die materiale Füllung der, wenn man so will, abstrakten Rede vom Logos Gottes. In ihrer dergestaltigen Verhältnismäßigkeit besteht kein Grund zwischen dem ewigen und dem inkarnatorischen Gotteswort irgendeine Inkompatibilität zu diagnostizieren und zu meinen, die Betonung des einen müsse um der Klarheit des anderen willen zurücktreten.

Daraus ist nun wiederum nicht zu schließen, dass die rationale Erkenntnis- und Gestaltungskraft des Menschen ein vom Wesen Gottes dispensierter Bereich sei. Wir können durchaus postulieren, dass gerade in und mit diesen die göttliche Ebenbildlichkeit zum Vorschein kommt. Gerade aber wie sie ihres materialen Gehaltes, der integralen Kraft der Agape entbehren, kommt aber auch unmissverständlich zum Vorschein, wie sehr die natürliche Ebenbildlichkeit eine nur noch formale, eine äußerliche ist, eine orientierungs- und hilflose, die gerade nicht imstande ist, solche seins hilfreiche Konstruktivität zu bewerkstelligen, wie dies eben nur die Vernunft Gottes - die Liebe Gottes nämlich - kann. Darum ist es „der Frieden Gottes“, der allein in der Lage ist, „Herzen und Gedanken zu bewahren“ in Christus Jesus (Phil.4,7).

1.3 Die Leistung des Sohnes Gottes

1.3.1 Die neue Kreatur

Der Sohn Gottes ist gekommen, um „die Werke des Teufels zu zerstören“ (1.Joh.3,8), d.h. um die Situation der Seinsverdunkelung und -entfremdung zu beenden und die leidende Kreatur herauszuführen in das helle, ursprüngliche Licht der Güte und Gnade Gottes. „In Jesus Christus ereignet sich der Angriff der göttlichen Liebe gegen die Bastionen der Lieblosigkeit.“ Er ist gekommen, um die grenzenlose Zuneigung des Vaters uneingeschränkt für den Menschen - und nicht nur den Menschen - zu reaktivieren. „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ (2.Kor.5,17) - ein neues Sein, in welchem mit der Herrschaft Gottes auch deren segensreiche Effekte zur Ausprägung kommen. Dies in antizipatorischer Vorausschau war die Botschaft des Davidischen Königreiches, der Psalmentheologie sowie der prophetischen Weissagung. Die Wiederherstellung des Reiches Gottes aber beginnt mit dem Leben und Sterben seines Gesandten inmitten eines vergehenden Äons, - noch - nicht in Macht und Herrlichkeit also, wie die Jünger dies zu begreifen alle Mühe hatten, sondern in Niedrigkeit und aller Härte konsequenter Nachfolge, als Gemeinschaft derer, die schon jetzt ganz und gar eingeschwenkt sind in Gottes Vorgehensweise während der „letzten Stunde“ (1.Joh.2,18) der Heilsgeschichte.

1.3.2 Die Vergebung der Sünden

Der christliche Logos ist die fleischgewordene Liebe Gottes als die Vergebung der Sünden, die den Menschen ins Abseits Gottes gebracht haben (Ex.34,6; Dan.9,9; Ps.103,3ff.; 130,4; Mk.2,5ff.; Lk.15; Kol.1,14; 2,13; Eph.1,7). Die sich darüber erbarmende Agape bringt das Sein wieder zurecht, nämlich unter das uneingeschränkte „Ja-Wort“ Gottes neutestamentlichen Musters, in welchem das Sein von neuem vom Willen Gottes her begründet ist. Die Bibel nennt

dies das „ewige Leben“ haben (Dtn.30,15f.; Ps.36,10; Joh.3,16; 14,6) Die Agape Gottes ist Gottes Grundleidenschaft für seine Schöpfung . so groß, dass sie das Opfer seines eigenen Sohnes nicht scheut. So wird sie als Gottes Vergebungstat und -botschaft zu demjenigen wiederhergestellten Seinsgrundwort, in welchem dem Recht genüge getan wird, auf dass die Liebe nicht als flache Philanthropie, sondern als die heilige Liebe Gottes triumphiere. Als solche begegnet uns das Grundwort Gottes, das Machtwort seiner sich vorbehaltlos verschenkenden Liebe in biblischer Instruktion sowie in der faktischen Realisation des Heiligen Geistes.

1.4 Die Wirklichkeit des Sohnes Gottes

1.4.1 Die Vergebung als Gottes „Ja“-Wort / Die Reparatur des Seins

Das „Ja“ Gottes zum Menschen ist dessen Benachrichtigung von der Liebe Gottes als die Botschaft von der Vergebung und sie ist die Praxis dieser Vergebung im menschlichen Miteinander. Der erste Teil ist derjenige, der klassischerweise als *Evangelium* gilt, in welchem Gott den Menschen *forensisch* gerecht spricht. Dieser Teil ist nach fünf Jahrhunderten „evangelischer“ Kirche dogmatisch hinreichend geklärt. Der Teil der *effektiven* Rechtfertigung aber ist von deren Beginn an bis heute problematisch geblieben, gerade so problematisch bzw. unterentwickelt wie eine dafür wünschenswerte christliche Ontologie. Eine solche, in pneumatologischer Weise mit Leben gefüllt, ist erforderlich, um die pädagogischen Wirkweisen des Evangeliums zu begreifen, um von da aus Heiligung effizient zu unterstützen, um so schließlich auch die Ausgangsbasis zu schaffen für eine glaubhafte Verbreitung des Evangeliums, für christliche Mission, die so nur legitime, mit sich selbst nicht im Widerspruch befindliche christliche Mission ist. Nicht zuletzt an dieser Stelle ist die reformatorische Theorie lückenhaft geblieben, insofern sie von der Rechtfertigung thematisch unmittelbar zur Heiligung überging, ohne hinreichend den biblischen Boden zu berücksichtigen, aus dem Heiligung überhaupt nur erwachsen kann. Das neue Sein ist mit dem Evangelium initiiert und zu seinem vollen Heil gelangt, indem es Gottes Vergebung zugesprochen bekommen und angenommen hat. Es ist aber in praktischer - wir sagen: in ontischer - Hinsicht kein schlagartig voll implementiertes, sondern hat eine wachstümliche Komponente, die sich unter der Ägide des Heiligen Geistes entfaltet im Seinsumfeld der Geschwister. Das Sein der Gemeinde ist es, das für alle übrigen geistlichen Seinsimpulse von entscheidender Bedeutung ist, auf dem darum auch unser weiteres Augenmerk liegen muss.

Mit dem Kommen Christi ist dem Menschen der Logos Gottes aufs neue und ultimative zugänglich geworden. In diesem befindlich, durch Glauben angenommen, ist ihm umfassendes Leben in der Versöhnung geschenkt mit Gott und seinesgleichen. Das Sein hat so in Gestalt der Gemeinschaft der Glaubenden zu seiner originalen Integrität und Ganzheit zurückgefunden. Solche Gestalt ist die der ekklesia, in welcher der Mensch seine ursprüngliche, konkrete Platzanweisung wiedererhalten hat. Der Mensch ist als soziales Wesen für die Gemeinschaft der Glaubenden, für die ekklesia geschaffen, um durch diese begünstigt zu seiner vollen Größe heranzureifen. Befähigt zur Unterscheidung der alten und neuen Seinsprinzipien, bevollmächtigt zu konstruktiven Entscheidungen ist so dem immanenten Sein die Denkart wahrhafter Transzendenz inmitten aller Todesverfallenheit zu praktizieren erlaubt (s. Eph.3,11-16).

Im Blick auf solche Tragweite ist das *opus amoris* das *opus dei proprium*. In der fundamental-ontologischen Liebe als dem Ermöglichungsgrund der ontischen erhält das Werk Gottes konkrete Bedeutung für alles, was Odem hat. Die Liebe als intrapersonales Geschehen kann nun wieder basieren auf der Liebe zwischen Gott und Kreatur, die freilich eine ebenfalls eminent intrapersonale ist, eine zwischen dem allmächtigen Gott und dem von ihr erfassten einzelnen Gläubigen, die wir aber mit Blick auf ihre über dieses Einzelverhältnis auf die Gesamtsozietät menschlichen Seins hinaus zielende Intention ebenso als transpersonalen Seinsgrund zu begreifen haben, der wiederum persönliche Liebesbeziehungen - nun auch interpersonalen Art - garantiert.

Insofern der persönliche Aspekt der Gottesliebe es ist, der in besonderer Weise einen Menschen für den Glauben an Gott ursächlich einnimmt, haben auf diesen - gleichermaßen Luther wie auch der pietistischen Theologie zu verdankenden - Akzent Mission und Evangelisation ihre Verkündigung zentral abzustellen, ohne dabei zu ignorieren, dass damit die Liebe Gottes nicht schon zuende gekommen ist, vielmehr erst am Anfang ihres Neugestaltungswerkes steht. So ist schon Paulus verfahren, wenn er sich vorgenommen hat „nichts zu wissen als Christus - und zwar als Gekreuzigten“ (1.Kor.2,2), wenn er gleichwohl aber den „ganzen“ in Christus gefassten „Ratschluß ... nicht zurückbehalten“ hat (Apg.20,27).

In Verschränkung dieser beiden Aspekte kommt die Liebe als die „Grunderfahrung des vom christlichen Glauben bestimmten menschlichen Lebens“ zu stehen, als, wie wir sagen: *fundamentalontologische Kategorie*. Als solche eindeutig erscheint die Liebe nicht aufgrund ihrer populären Thematisierung, die darauf nur Hinweis ist, sondern ihrer biblischen Stringenz und pneumatologischen Evidenz wegen. Ihre christlich-systematische Darstellung muss allerdings auch den nicht der eigenen Konfession zurechenbaren Parteien gerecht werden, sofern diese Teilelemente des umfassenden biblischen Befundes bilden oder zumindest ursprünglich von diesem inspiriert sind bzw. faktisch von ihm zehren. Auf diesem Weg wird die fundamentalontologische Relevanz der Agape in vollem Umfang plausibel als eine nicht allein die eigene Weltansicht, sondern die Seinskomplexität fundamentierende. Bei diesem Unterfangen wiederum ist nichts anderes als das Zentrum der christlichen Lehre in voller Breite und Tiefe freizulegen mit offenem Blick auch für die weniger geläufigen Aspekte des Erlösungswerkes, wie man sie etwa auf den Nebengleisen der Ethik oder einer christlichen Kosmologie antrifft. Die reale, gesamt-ontologische Wirksamkeit des Evangeliums gilt es zu bezeugen, die einzigartige, seinsverändernde Kraft des Kreuzes Jesu Christi. Dieses ist es, das die Gläubigen in jeder Hinsicht hinausführt zur Freiheit der Kinder Gottes, hinaus aus ihrem früheren, engstirnigen Wesen, aus ihrer Knechtschaft durch die Zwänge ihres alten mit der eigenen Selbstrechtfertigung befassten Seins.

Schwerer getan als gesagt ist dies in der Praxis darum, weil die neue Freiheit das teuerste Gut überhaupt ist, bilden doch die alten Zwänge nichts anderes als das gewohnte Leben. Das gilt es loszulassen - die alten Denkstrukturen und womöglich auch die alten Beschäftigungen (Mk.1,15; Lk.14,26). Dafür aber ist uns ein neues Sein verheißen, ein eindeutiger Lebensvollzug der Wahrheit Gottes inmitten der ebenso verwandelten Geschwister. Speziell im Falle der Absenz solcher Gemeinschaft liegt es nahe, den alten Bräuchen verhaftet zu bleiben, mangels einer eindeutigen Alternative auf beiden Seiten zu hinken. In diesem Sinne ist die Gemeinde tatsächlich Hilfsmittel für die individuelle Nachfolge, wie die Reformatoren sie begriffen haben. Wo sie aber in intakter Weise vorhanden ist, wird sie jedem, der sie kennen lernt, bald von Herzen lieb als das eigentliche, wunderbare Ziel des neuen persönlichen Wandels.

1.4.2 Das horizontale Problem - und seine Lösung

Die Agape des Neuen Bundes ist der Einbruch göttlicher Transzendenz ins Weltgeschehen. Die Urbejahung Gottes wird hier reaktiviert nicht in mystischer, nicht in romantischer, nicht in altruistischer, auch nicht in ethischer, sondern in der überaus schlichten Form der Vergebung - mit allerdings für all jene Bereiche entscheidend neubelebenden Auswirkungen. Deren nüchternes, bisweilen hartes und doch erquicklichstes und herzlichstes Geschäft ist das christliche Kleinod, das, in der Bergpredigt angedeutet, am Kreuz bis aufs Konsequente praktiziert, das seinem Herrn nachfolgende Gottesvolk von allem anderen unterscheidet. Auf dem Weg der Vergebung ist deren Adressaten gesagt und demonstriert: „Es ist gut, dass du da bist. Du sollst sein, - mein Bruder, meine Schwester sein“. Derart ist Vergebung die Aktualität des originalen Schöpferwortes. Mit ihr als der entscheidenden fundamentalpsychologischen Durchbrechung des archetypischen „Wie du mir, so ich dir“, ist ein neues fundamentalontologisches Prinzip auf die Reise durch die letzte Etappe der Heilsgeschichte geschickt. „Die Vergebung ist die entscheidende

Wende des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch; sie ist im Gegensatz zu allen Ideologien die Macht auf der Erde, die Neues schafft.“ So realisiert die Agape das ganze Evangelium nach seiner vertikalen wie horizontalen Stoßrichtung. Während der vertikale Teil des Evangeliums durch die Reformatoren wieder zu voller Bedeutung gebracht ist, ist dieser horizontale Part, wie die Kirchengeschichte zeigt, nahezu ebenso vollständig ungelöst geblieben, wenn er nicht gar durch die mithilfe der reformatorischen Prinzipien ermöglichte Konfessionalisierung erst als nachhaltig problematisiert anzusehen ist. Besonders tragisch dabei ist, dass insbesondere vor dem Licht der Aussagen Jesu mit diesem Problem auch die vertikale Gottesbeziehung als nicht im vollen Sinne als wiederhergestellt gelten muss (Mt.6,14; 18,23-35). Auch darüber werden wir noch nachzudenken haben.

2 Der Inhalt der Gottesantwort / Das „Was“ der Agape als fundamentalontologische Kategorie

(Die Liebe Gottes als Zentralbegriff des Reiches Gottes)

2.1 Die Heilsgeschichte als der biblische Darstellungsrahmen des Reiches Gottes / Theologische Ontologie als Heilsgeschichte

Zur Darstellung der ökonomischen Entfaltung des Christusgeschehens hat Oscar Cullmann bleibend Richtungsweisendes beigetragen mit seinem Modell der etappenweisen Reduktion, dann Konzentration, schließlich Expansion des Heilsgeschehens, wobei für unseren Zusammenhang dessen auf Seinsvollendung hinzielende Entfaltung der „Zwischenzeit“ von Himmelfahrt und Wiederkunft von besonderem Interesse ist, von grundsätzlichem aber die Feststellung, dass der „Gedanke der Heilsgeschichte ... Prinzip der ganzen Bibel“ ist. Cullmann hat damit das Formalprinzip der Heiligen Schrift benannt, das in besonderer Weise dem materialen Heilsgeschehen als einem teleologischen Rechnung trägt und gleichzeitig es ermöglicht, einen von hier aus überzeugenden inhaltlichen Zusammenhang der biblischen Bücher festzustellen. Heilsgeschichte ist, „was die Einheit der Bibel ausmacht“, „weil nur sie wirklich alle diese Bücher einzubeziehen vermag“. Sie konstituiert darum geradezu das Bibelwerk und mit diesem die Rechtmäßigkeit evangelischer Skriptologie, denn wir können nicht „die Bibel als solche auf unsere Altäre legen ... wenn wir das, was diese Bücher zur ‘Bibel’ macht, nämlich die Heilsgeschichte ablehnen“. Sie ist darum auch inhaltliches Richtmaß dessen, „was Christum treibt“ (Luther).

Die Gefahren der heilsgeschichtlichen Herangehensweise sind hinlänglich thematisiert worden. Dazu zählen die „dogmatisch-systematisierende Gesamtgestaltung“ des Wirkens Gottes, „geschichtsphilosophische Einwirkungen“, die „Entspannung und zeitliche Umsetzung der neutestamentlichen Eschatologie“, die „Deklaration der biblischen Traditionsgeschichte als ‘Heilsgeschichte’“. - Insgesamt also die Objektivierung des transzendenten, zeitübergreifenden Heilsguts, indem von einem Nacheinander göttlicher Taten in Analogie zur Weltgeschichte gesprochen wird, von heilsgeschichtlichen Zwischenstufen, deren das eigentliche Heilsereignis nur Eines ist, wohingegen der Glaube einen Akt der je gegenwärtigen Existenz darstellt, zu welcher Zeit auch immer. Diese Gefahren müssen ernsthaft bedacht werden, ohne dass die biblische Sachgemäßheit der Heilsgeschichte generell verworfen wird. Die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise ist trotz ihrer Missverständlichkeit und Missbräuchlichkeit die dem die einzelnen Etappen des Geschichtswirkens Gottes darstellenden biblischen Kanon adäquate, und die Exklusivität des Christusereignisses muss auf diesem Weg keineswegs seine nivellierende Einsortierung fürchten, wie Cullmann selbst dies überzeugend dargestellt hat. Allemal ist die heilsgeschichtliche Sicht einem vollständig individualisierenden Denken vorzuziehen, das im Verzicht auf die prophetisch-kerygmatische Linienführung des Christuszeugnisses die Gesamtsicht der göttlichen Vorgehensweise außer Acht lässt.

Die Heilsgeschichte ist nach Cullmann der „gemeinsame Nenner“ von Altem und Neuem

Testament, die so wenig sie mit der Profangeschichte identisch sei, in bruchloser linearer Planmäßigkeit verlaufe. Indem sie vielmehr menschliche Verantwortung und dem gemäß menschliches Versagen mit einschließe, sei auch die „Unheilsgeschichte“ in ihr aufgehoben, so freilich, dass auch diese letztlich dem Willen Gottes dienen müsse. Als besonders bedeutsames „Zeichen“ für die Entfaltung des Heilsplans Gottes betrachtet Cullmann die damaligen „ökumenischen Verwirklichungen“, dahingehend, dass mit ihnen das Evangelium „in der Vielheit der Charismen ausgeschöpft“ wird und so über „die Sünde der Christen“ mit der Verschiedenheit der Charismen die „Zerstörung der Einheit“ zu legitimieren, die Oberhand behält.

Die fehlende Attraktivität des Christentums begründet Cullmann infolgedessen mit dem Versäumnis, „die universalistischen Ansätze, die im Evangelium implizit vorhanden sind“, hinreichend auszuwerten, wobei diese Ansätze strikt christologisch verstanden werden. Christus „ist Gottes Heilshandeln“. Heilsmitteilung in Christus und Heilsausbreitung in Christus müssten darum in ihrer Totalität so dargestellt werden, dass synkretistische Versuche dem christlichen Universalismus nicht das Terrain streitig machen könnten. In dem Zusammenhang möchte der späte Cullmann „lieber auf den anrühigen Ausdruck Heilsgeschichte verzichten“ und von „Entfaltung des göttlichen Heilsplans“ sprechen. In der Sache sei damit ein dynamisches Heilsverständnis ermöglicht einschließlich dessen politischer und sozialer Implikationen.

Wir schließen uns Cullmanns Position weitgehend an, sofern diese Heilsgeschichte, Christuskerygma und ansatzweise auch dessen ekklesiologische Kontinuität vorbildlich in eins begreift und so die relevanten Elemente einer christlichen Ontologie zur Verfügung und damit den Rahmen stellt, innerhalb dessen wir uns weiterhin zu bewegen haben.

2.2 Das Reich Gottes als äußerer biblischer Zentralbegriff

Die Verwirklichung christlicher Soteriologie und christlicher Ontologie als die Heilswirklichkeit des totus Christus, ist, was wir fassen können unter den Begriff des „Reiches Gottes“. Reich Gottes ist der Zentralbegriff der göttlichen Heilsgeschichte, die im Liebeslogos ihren Grund hat. Als die „endgültige Verwirklichung des Willens Gottes“ ist sein Reich das „Ziel der Offenbarung“. Dieses bildet als beherrschendes Thema der Verkündigung Jesu und auch der gesamten Bibel den christlich theologischen Leitartikel, an dem alle anderen hängen, auf den die übrigen christlichen Glaubensinhalte hingebunden und zu einem Ganzen gefügt sind. Mit der Offenbarung schafft Gott sich sein Volk. Ein ihm gehorsames Volk will Gott, durch welches er sich aller Welt in seiner Herrlichkeit mitteilen kann. So ist der Begriff des Reiches Gottes wie kein anderer geeignet, den Bogen im Sinne biblischer Universalität zu spannen von paränetischen Gemeindeunterweisungen bis zurück zu Kernfragen der Gotteslehre. Das Reich Gottes ist das „Zum-Ziel-Kommen seines Wesens selbst“, denn die „Christlichkeit“ neutestamentlichen Gottesreiches erweist sich „in der Kreativität, die unterschiedliche Menschen in aller Verschiedenheit zur gern wahrgenommenen Gegenseitigkeit verbindet“. Genau dadurch wird das Gottesvolk dem Wesen und dem Willen Gottes trotz allen Versagens in der Anwendung des gemeinschaftsstiftenden Kreuzes Christi gerecht. In diesem Sinne ist die Reich-Gottes-Botschaft nicht nur heilsgeschichtlicher Leitbegriff, sondern Basisintegral der christlichen Lehre überhaupt. Sie ist die einende Mitte aller christlichen Theologie, darum weil sie den Darstellungsrahmen bildet für die in allen Seins- und Lehrbereichen zum Zuge kommen wollende Gottesliebe.

Während insbesondere bei Jesus selbst das Gottesreich Zentralthema ist, ist es solches für die Kirche nicht geblieben. Die Kirche hat christliche Themen, Rituale und Frömmigkeitsformen entwickelt im Maße, wie sie sich selbst als *das* Thema des Reiches Gottes ob ihrer realen Kläglichkeit willen meinte ausblenden zu sollen - eine theologische Selbstbescheidung, die keineswegs allein evangelische Präferenz ist. Dabei ist die Kirche selbst zu jeder Zeit das primäre Objekt des revolutionären Wirkens des Geistes Gottes. Richtig und wichtig wäre, dessen Superiorität und Unverfügbarkeit so zu betonen und sich daran zu orientieren, dass die Kirche gefordert bleibt mit der Reich-Gottes-Geschichte parallelen Schritt zu halten, „unterwegs“ zu

bleiben, sich nicht um ihr Dogmengefüge herum einzurichten und in Grabenkämpfen zu erstarren, nicht ihre ontologische Distanz zur Wirklichkeit ihres Herrn zum ekklesiologischen Prinzip zu erklären. Denn: „Die Kirche ist nur soviel wert, als das Schwert des Geistes in ihr aufblitzt.“ Die Bedeutung der zutreffenden Aussage von H. J. Kraus muss uns erst noch bewusst werden: „Das Kommen des Reiches Gottes ist die große Beunruhigung der Kirche in ihrem Dasein und Sosein.“

2.3 Das Neue Testament als sukzessive christologische Extension / Der biblische Heilsuniversalismus / Das „Schon und Noch-nicht“

Mit all dem ist vom biblischen Befund bei aller Vorläufigkeit die dominierende Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes angezeigt, was noch unterstützt wird durch die inhaltliche Entsprechung der Reich-Gotteslehre mit dem johanneischen Begriff des (ewigen) „Lebens“ und der paulinischen „Gerechtigkeit“. Demgegenüber wird das Reich Gottes gemeinhin - exemplarisch bei Pannenberg - zu sehr als eschatologisches Vollendungsgeschehen gedacht, zu sehr unter dem Signum des „Noch-nicht“, zu wenig vom „Schon“ des Heilswirkens Gottes aus, was der präsentischen Anwendung freilich außerordentlich unzutraglich ist und so insbesondere mit den Beschreibungen Jesu kollidiert (etwa in Lk.17,20-21). Zweifellos existiert die im und als Reich Gottes ebenso konzentriert zusammengefasste wie umfassend ausgebreitete Sinnhaftigkeit pneumatischer Existenz als eine der eschatologischen Spannung des „Schon“ und „Noch-nicht“. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, dass das „Noch-nicht“ der in jeder Hinsicht überragende Teil wäre. Es ist darum keineswegs so, dass das Reich Gottes „durchweg eschatologisch“ zu verstehen sein muss, so als hätten wir die Möglichkeit, alles Unrealisierte in eine ferne Zukunft zu verlegen. Vielmehr bedarf es hier der biblischen Differenzierung bezüglich Quantität und Qualität, wie wir sie noch vornehmen werden.

Gerade weil das Reich Gottes „von Gott durchherrschte Wirklichkeit“ sein will und als solche „die Erfüllung der Sehnsucht des Menschen und damit auch als das wahre Ziel seiner geschichtlichen Projekte und Anstrengungen erkannt“, ist es eben keine „transzendente, den irdisch-weltlichen Lebensbedingungen nicht mehr unterliegende Wirklichkeit“. Das Reich Gottes ist nicht „Negativum, das ganz Andere, das schlechthin Überweltliche und Gegenweltliche“. Solches kann allenfalls von der Agape gesagt werden, die aber ihrerseits ganz und gar im Hier und Jetzt wirksam werden will. Im Maße, wie deren konkrete gemeinschafts-, damit kirchformende Komponente vernachlässigt ist, erscheint entsprechend unterbelichtet in der gängigen Lehre die ekklesiologische Analogie des Reiches Gottes.

Der Reich-Gottes-Gedanke ist somit nicht nur geeignet, als theologischer Grundbegriff Ordnung zu schaffen in den mannigfaltigen Teilaspekten der christlichen Lehre; er ist insbesondere geeignet, die christliche Weltbezogenheit aufs deutlichste zu betonen und zu konkretisieren und damit allen Formen individualistischer Verkürzung entgegenzuwirken. Gleichzeitig aber darf er vor gesellschaftlichem Utopismus bewahren, indem er die Herrschaft Gottes als schon ermöglichte Neu-Existenz des Volkes Gottes klarlegt, die als solche eben noch nicht identisch ist mit globalem Heil. Noch „seufzt“ der Einzelne „in diesem sterblichen Leibe“ und noch dieser vergehende Kosmos unter seiner fundamentalen Desintegrität. Indem aber „die Offenbarung der Söhne Gottes“ Ziel beiderlei Seufzer ist (Rö.8,19), wird schon deutlich, welche hohe Bedeutung die christliche Gemeinde als gewissermaßen Scharnier einnimmt, um beiderlei Heil und Wohl schon zu antizipieren. In ihr ist jeder Einzelne, gerade so wie er *als* Einzelner ist, auch erwünscht, ja für das Ganze benötigt, das als funktionierende Schöpfungskomplexität ausschnittshaft vorwegnimmt, was Gott an Erneuerung dem gesamten Kosmos zugedacht hat.

Dies gelingt in dem Maße, wie die Gemeinde der Agape als ihrer analogielosen - unierenden und doch nicht uniformierenden - Besonderheit, ihrer geistlichen Preziosität entspricht. In der Weise ist die biblische Sichtweise im Blick auf die Welt dem Realismus verpflichtet, um bei gleichzeitiger Proklamierung der schon angebrochenen Reich-Gottes-Realität wiederum größte Hoffnungen zu schüren. Das Modell des biblischen neuen Seins der Gemeinde ist das erlöster Globalität - lokal

konkret und mundial vernetzt als die Gemeinschaft der Gläubigen allerorts. Darin besteht nicht nur seine besondere Intensität, sondern auch Soziotropie. Es ist das Modell der universalen Wirkmächtigkeit der Agape, die in Sachen Seinsintegrität diejenige Kompetenz besitzt, die natürliche Zuneigung und soziale Ausgleichsbemühung - Sympathie und Diakonie - ebenso irrtümlich für sich reklamieren wie der stets sein eigenes Reich - ein Menschenreich - bauende Eros. Das Reich Gottes ist Sache der genuinen Kraft Gottes.

Insgesamt können wir mit der wachstümlichen Konzeption des Reiches Gottes, seiner vorläufigen ekklesialen Manifestation und deren kosmologischer Relevanz, die neutestamentliche Botschaft als sukzessive christologische Extension begreifen - nicht freilich im Sinne teilhardianischer „Christogenese“ oder gar hegelianischen Idealismus, aber als geschichtlich-dynamische Herrschaftsausweitung, die in aller Niedrigkeit und in aller quantitativen Geringfügigkeit die Vollaufreife der ihr schon jetzt zgedachten Ausprägungsgestalt erstrebt. Diese Gestalt ist die der christlichen Gemeinde, in welcher der qualitative Kern des Reiches Gottes schon jetzt uneingeschränkt hineingesenkt sein soll und Zeugnis ablegen vom wundersamen Wirken der Liebe Gottes, die das Sein neu auszustatten in der Lage ist mit seiner originalen Spezifik und Funktionalität. Der Universalismus der Bibel formiert sich um die ontologische Kraft des Evangeliums, als Ausbildung des christlichen Elementargefüges.

2.4 Einheit als Ausgangspunkt der Liebe

Die vielfältig gespürte, bewusst oder unbewusst auch in der bisherigen Wissenschaft gesuchte Einheit des Seins ist der Ausgangspunkt aller reflexiven - theologischen wie philosophischen - Bemühung um dasselbe. Das Phänomen der Einheit ist Erst- und Urbegriff des Denkens und des Seins. Bei Thomas ist das Unum mit Recht erfasst als transzendente Seinsbestimmung. Der sachliche Ausgangspunkt der Liebe ist, wie jedes glückliche Paar zu bestätigen weiß, das der Ganzheitlichkeit. Die Einheit des Seins kann darum gelten als Paradigma der Liebe, auch wenn angesichts unseres im Weltganzen erlebten Abstandes hierzu wir nicht auf dem Feld der empirischen Wissenschaften stehenbleiben dürfen.

In diesem Sinne haben sich die großen Denker aller Zeiten und Konfessionen geäußert, indem sie die Ursprünglichkeit der Seinseinheit als das heimliche Motiv für das oszillatorische Verhalten der Seinsvielfalt gedeutet haben, deren Elemente auf dem Weg der Liebe schließlich ihrem Ziel als ihrer Ausgangsbasis sich wieder annähern. Sie haben in dem nervösen Suchen, Koalieren, Sich-wieder-Lösen, Neu-Orientieren, Anders-Aggregieren der Partikel nicht das natürliche Grundmotiv des Seins gesehen, sondern die diffuse Reaktion auf die tiefgreifende Beschädigung des Grundmotivs sowie die Bemühung um seine Reparatur, die Suche nach jener originalen Ungeteiltheit der Wirklichkeit, die auch der biblische Schöpfungsbericht in der Abwesenheit destruktiver, dissipativer Kräfte als „sehr gut“ beschreibt (Gen.1,31). Von der Bibel her denkend, haben wir allen Grund anzunehmen, dass weit mehr noch als allem menschlichen Harmoniestreben dem Seinsschöpfer an eben jenem sehr guten Zustand seines Werkes gelegen ist.

Darum hat echte Philosophie auch die Vernunft als das die Elemente Verbindende identifiziert, als ihren „Grundzug“ den „Willen zur Einheit“. Und darum ist es alles andere als metaphysische Sentimentalität, wenn wir feststellen, dass das Neue Testament schließlich gerade das Evangelium als die Überwindung der schadhaften Partikularität vorstellt, der Zerrissenheiten des natürlichen Seins (Gal.3,28), ohne seinerseits hinsichtlich des Seins-Faktischen irgendeinem Illusionismus anheim zu fallen. Die Einheit der Schöpfung ist gerade, was mit dem Fall menschlich irreparabel zerstört ist. Kein Eros kann sie wiederherstellen. Der Eros verbleibt immer als Sehnsucht nach Vollständigkeit, Sehnsucht nach Heilung der vielfältig erfahrenen, schmerzhaften Seins-Brüche. Die Liebe Gottes hingegen ist jene Schöpfungs- und Vereinigungskraft, vis unitiva, die definitiv zusammenführen und Seins-Ergänzung herstellen möchte. In Christus als ihrem bevollmächtigten Akteur, so die christliche Lehre, ist genau die gesuchte Seinsintegrität nach ihrer vertikalen und

auch horizontalen Dimension gegeben. Mit und in dem Erlöser ist darum die Errossuche erfüllt. Nun ist Platz geschaffen für das seins-heilende Wesen und Wirken der Agape.

2.5 Die Agape - der biblische Befund

Da im Umfeld der Religionen das Thema der Liebe Gottes kaum einmal exponiert zutage tritt, können wir hinsichtlich deren Seinsrelevanz christlich-theologisch von einer echten, tiefgreifenden Zäsur sprechen, und dies nicht erst mit der neutestamentlichen Botschaft. Das Liebethema ist von Anfang an biblisch breit angelegt, im Alten Testament stärker implizit, im Neuen stärker explizit. Die Bibel erzählt die Geschichte der Schöpfung Gottes, die Geschichte ihres Seins und ihres Nichtseins. Sie schildert insbesondere als verborgene Mitte der Weltgeschichte die Reich-Gottes-Geschichte. In dieser Geschichte ist die Liebe das durchgängige Motiv des Handelns Gottes, dergestalt, dass auf dem Wege ihrer Erwidern dem Volk des Reiches Gottes das verheißene Heil zugänglich gemacht werden soll.

In seiner Liebe zur Welt (Rö.5,8; 8,32; Joh.3,16; 1.Joh.3,1; 4,9f.), zu seinem berufenen Gemeinde (Dtn.33,3; Ps.146,8; Jes.43,4; Jer.31,3; Hos.11,4) und natürlich zu seinem eingeborenen Sohn (Mt.3,17; Joh.3,35; 15,9) ist es Gott selbst, der unmissverständlich als die Quelle aller Liebe ausgewiesen wird. Im Alten Testament begegnet uns seine Liebe in verschiedenen parallel laufenden Begriffen. Neben Gottes Güte zu allen Geschöpfen, wie besonders die Psalmen sie aussagen (Ps.33,5; 36,6; 103; 145-150), wird die Liebe vorgestellt als Gottes geschichtliche Tat, die auf freie Erwidern zielt, wobei vor allem andern die Erwidern des auserwählten Volkes als Ganzem Gott am Herzen liegt (Dtn.4,37; 7,7ff.; 10,12-13). Dabei ist es neben dem Verb *bah9* - mögen, lieb haben - insbesondere die *däsaj*, die auf Gegenliebe Gott gegenüber und von da aus auf Freundlichkeit, Solidarität und Barmherzigkeit gegen das Mit-Seiende zielt. Gottes Liebe erwählt sich ein Volk und verpflichtet dieses zur Treue, - mit all ihren praktischen Gehorsams-konsequenzen, so wie er selbst seiner Liebe unverbrüchlich treu bleibt (Hos.1-3; Jer.2,2.20ff.; 3,1ff.). Indem mit seiner Liebe der Segen Gottes garantiert ist (Dtn.5,10.33; 28; Hos.2,16ff.), bewirkt diese Liebe geschöpfliches Heil und impliziert wie selbstverständlich die Nächstenliebe, wobei schon im Alten Testament ein besonderes Augenmerk auf das Schwächere, das Geringere, das Hilflosere gerichtet ist (Lev.19,18.34ff.; Dtn.10,18-19). So ist die Liebe bereits Zentralbegriff alttestamentarischer Geschichts-wirklichkeit, um jedoch ihre eigentliche Konkretisierung und Radikalisierung erst im Neuen Bund zu finden, wo wir es schließlich mit der unverhüllten, der „offenbaren“ Erscheinung derjenigen Agape zu tun haben, die sich vorher nur als „Schatten“ des Verheißenen (Heb.8,5) gezeigt hatte.

Neben dem selbstverständlichen Vorhandensein von allerlei Formen der Sympathie, der Freundschaft, der intrapersonalen Beziehungsliebe zwischen Mann und Frau, Eltern - Kindern usw., liegt die Betonung im Alten Testament somit auf der Erfüllung der Bundespflichten um des Gesichtspunktes der Treue willen, die wiederum Garant ist für die Freundlichkeit Gottes, sprich für *seine* Treue als dem Bundesherrn. Schon die alttestamentliche Bundesgerechtigkeit ist eine heilsschaffende, nicht etwa bloße Talion. So gesehen haben wir es im Alten Testament bereits zu tun mit einer Form vollständiger Agape, die aber in Ermangelung der neutestamentlichen Inhalte noch nicht in die Herzenstiefe vordringt. Das Gesetz möchte den Menschen der Güte Gottes versichern, erscheint aber selbst insofern nicht in völliger Eindeutigkeit, als dieses auch als Selbstzweck verstanden werden kann und so die Gesamtstrategie Gottes nur schemenhaft erkennbar werden lässt. Die alttestamentliche *däsaj* trifft somit durchaus formal die Höhe der neutestamentlichen Botschaft, ist inhaltlich aber doch nur als kaum mehr denn pädagogische Vorbereitung desjenigen Heilsstandards zu werten, der mit der Wiederbringung der göttlichen Ausgangslage in Christus ermöglicht sein will.

Den Übergang zum Neuen Testament signalisiert die Vergebungskraft sowie das Sühneleiden der Liebe, wie sie bei Jesaja (Kap.54) deutlich sichtbar werden. Im Namen des sich erbarmenden

Gottes durchbricht die Liebe alle Schranken, auch die schlimmster Verletzung und Erbitterung, wohlgerichtet um genau so konsequent die Grenzen zu wahren gegenüber dem, aus welchen Gründen auch immer, zunächst der Liebe Unzugänglichen. Die Heiligkeit Gottes bildet strikt die andere Seite der Medaille der Liebe Gottes, die nicht grundsätzliche Nicht-Liebe ist, sondern im Kontext einer von Gott abgewandten Schöpfung zunächst notwendiges korrelatives Prinzip der Liebe.

Die Ausweitung der Gerechtigkeit Gottes auf den Bereich der Völkerwelt geschieht dezidiert bei Paulus (Rö.1,5; 9,24; Gal.1,16). Mit der Gerechtigkeit Gottes eng verknüpft sind im Neuen Testament Gottes Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit (Joh.1,14) genau wie seine Treue (Rö.9,6ff.), seine Huld, auch seine Geduld. Sie alle sind genuine Merkmale seines heilstiftenden Bundeshandelns, das in seiner Agape schlussendlich zusammenfassend qualifiziert und konkretisiert wird. Deutlich wird in deren globalen Ausgestaltung, in der mannigfaltigen Thematisierung der Liebesziele wie auch der Liebesmöglichkeiten Gottes, dass seine Liebe als Urgrund der gesamten Schöpfungsordnung anzusehen ist, als das letzte Motiv des Handelns Gottes zum Wohl allen Seins - in und mit der Weltgeschichte nicht anders als in und mit seiner Sorge um jede Facette der menschlichen Seele (Ps.139). Die vollständige Versöhnung seiner Geschöpfe ist deren teleologische Perspektive als die ultimative Verifizierung seiner ontologischen Weisheit.

Wie im Alten Testament so ist auch im Neuen die Liebe keine indifferente Allerweltsliebe, sondern errettende Liebe (Joh.15,13; Rö.5,8), - Liebe, die sich in Taten zeigt, die ihrerseits es ermöglichen, dass das geliebte Objekt in bestmöglicher Weise zu sich selbst und zum Nächsten findet. Auch hier zielt darum die Liebe Gottes in dringlicher - nicht aufdringlicher - Weise auf Gegenliebe, gerade weil sie das Heil und Wohl des Geliebten im Auge hat, um das niemand besser weiß als der Schöpfer. Seine Liebe wird aufgenommen im schlichten Glauben an das Heilswerk des Sohnes, um nun freilich zu vollbringen, was das Gesetz nicht vermochte. In unmittelbarer Weise „ausgegossen in unsere Herzen“ (Rö.5,5) ist sie in der Lage, aus einem Saulus einen Paulus zu formen, keine sündlosen, aber doch in ihrer Wertorientierung grundlegend veränderten Geschöpfe (2.Kor.5,17), die inmitten eines vergehenden Äons die Keimzelle einer neuen Wirklichkeit bilden.

Mit dieser Liebe ist etwas wahrhaft Neues in diese Welt getreten, wofür auch ein bis dato eher blasser Begriff eine neue, herausragende Konnotation erhält. Die Abkehr vom Eros, dafür die qualifizierte Einführung der Agape bedeutet ein theologisches Fanal. Die Agape bezeichnet im Neuen Testament umfassend alle echte Liebe, die Liebe Gottes zu uns Menschen (Joh.3,6), die daraus entspringende Liebe der Menschen untereinander (Mt.22,39), die Feindesliebe (Mt.5,44), die Liebe des Mannes zur Frau (Eph.5,25.28.33), ebenso aber auch die fehlgeleitete, egoistische Fassung der Liebe (Lk.11,43; 2.Tim.4,10; 2.Pt.2,15; 1.Joh.2,15). Dabei nimmt das Neue Testament das Doppelgebot explizit als Zentralbotschaft auf (Mt.22,36-39), wodurch schon die zweifelsfreie Kontinuität des inneren Prozesses der Reich-Gottes-Geschichte angezeigt wird.

Das Reich Gottes begegnet uns namentlich bei den Synoptikern als sozusagen die Form des in der Liebe konkret fassbar gewordenen Gotteswillens. Die Liebe ist das strukturelle Prinzip der Gottesherrschaft, der Inhalt des Reich-Gottes-Prozesses und der Modus seiner Verwirklichung. Als das zentrale Motiv seines Handelns erreicht Gottes Retterliebe hier in besonders herzlicher und einführender Weise konkrete Individuen, deren augenfälliges Sünder- und Außenseitersein diejenige Selbsterniedrigungskraft der Agape offenbart, die sie unmissverständlich vom Erosinteresse abhebt (Mt.9,9ff.; Mk.10,21; Lk.15,2; vgl. Phil.2,5-8). Die Agape überwindet hier die unterschiedlichsten Verhärtungen, Verschrobenheiten und Bindungen auf dem Wege höchster Wertschätzung vom Leben besonders Gezeichneter. In Jesu exemplarischem Handeln strömt sie mit überwältigender Kraft hinaus in die Welt, um diese der ungebrochenen, heilsschaffenden Geneigtheit des Vaterherzens zu versichern. Dabei betont Lukas den Aspekt des Erbarmens Gottes, während bei Matthäus und Markus das Motiv des Dienstes im Vordergrund steht. Die

Liebe des bevollmächtigten Sohnes „heilt alle Krankheiten und alle Gebrechen im Volk“ (Mt.4,23). So kann gesagt werden, dass bei den Synoptikern die Liebe von ihrer persönlichen und praktischen Seite her demonstriert und darum auch gerne in Gleichnissen dargestellt wird.

Ihr vollkommenes Niveau erreicht die Liebe Gottes am Kreuz, wo sie „vollbracht“ wird (Joh.19,20). Ihren höchsten Triumph und endgültigen Sieg erringt sie in der Auferstehung des Herrn, einen Sieg mit universaler Geltung. Im Glauben wird diese Liebe als erlösende erfahren, im Wunder des neuen Seins dokumentiert sie ihre heilende Kraft als kommunitäres Zeichen der Vollendung. So ist Leben als die höchste Seinsqualität fortan ermöglicht als solches, das siegreich aus dem Tode hervorgegangen ist (1.Joh.3,14) - Christusleben (Gal.2,20), der selbst „die Auferstehung und Leben“ ist (Joh.11,25-26). Ob wir dabei die Dinge in dieser Reihenfolge betrachten oder den Glauben als Erlösungsbeginn, das neue Sein als die Erlösungswirklichkeit der Liebe, ist zweitrangig. Die Liebe ist in jedem Fall das Hauptthema auch bei der praktischen Ausgestaltung dem Willen Gottes gemäßen Christseins (s. Rö.8; 1.Kor.13; Gal.5), bei welchem das persönlich erfahrene Heil in einer veränderten Beziehungswirklichkeit auch zu einer lokalen Bezeugung des Gottessieges wird. Es ist dort die von Gott empfangene und vorbehaltlos weitergereichte Liebe, die umfassendes Heil bewirken will - wiederum in der mannigfaltigen Einlösung der Optionen Gottes einschließlich ihrer tiefgreifendsten, dem Instrument der Vergebung.

Als die Verwirklichung seiner Vorsätze ist die Agape sowohl Heilsgabe als auch Heilsweg, wobei jene Vorsätze selbst unseren Glauben erfordern. Die Liebe Gottes vermittelt uns die subjektiv eindeutige Erfahrung der Urgebenheit in Gott, eine Erfahrung die objektiv jedoch in der Seins-Gemengelage von Heils- und Unheilsgeschichte als eine mehrdeutige erscheint. Mit Blick auf den Holocaust etwa können wir nicht in undifferenzierter Weise von der Liebe Gottes reden, ohne in größtdenkbare Erklärungsnöte zu geraten. Umso dringlicher ist es darum, ihre Wirkweise biblisch-heilsgeschichtlich zu ordnen, ohne dabei einem simplifizistischen Dualismus und voreiligen Prophetismus zu verfallen. Für die glaubenden Kinder Gottes ist die Agape in jedem Falle die konzentrierte Ganz-Konzentration der Liebe - die eine, ungeteilte, „nach allen Richtungen strahlende Liebe schlechthin“. Der ich-zentrierte Eros erfährt so, ohne dass seine legitimen Spezifika preisgegeben würden, mit der Agape doch seine spezifisch christliche Überformung derart, dass die neutestamentliche Liebe unvergleichlich weiter ausgreift, mehr umfasst, mehr erträgt und am Ende all das - auch im Eigeninteresse - erreicht, was die kurzsichtige Eigenbemühung doch nicht nachhaltig zu gewährleisten imstande sich erweist, was aber auch keine Boshaftigkeit nachhaltig zu zerstören oder auch nur aufzuhalten vermag. „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Kräfte, weder Hohes noch Tiefes, noch irgend ein andres Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Rö.8,38-39).

2.6 Der theologische Zenit der Liebe bei Jesus, Paulus, Johannes - aufgrund ihrer fundamentalontologischen Bedeutung

Auf exponiertem Niveau befindet die Lehre von der Liebe außerhalb der Evangelien sich bei Paulus sowie bei Johannes, die ihre christologische Füllung systematisch erschließen und - wie auch Lukas - pneumatologisch vermittelt, ekklesiologisch anwenden. Dabei ist der Sache nach die Liebe im ganzen Neuen Testament präsent. Von allen neutestamentlichen Autoren wird sie auf Christus hin konzentriert und von Christus her so ausgebreitet, dass ihre universale ontologische Bedeutung ersichtlich wird.

Die Theologie des Paulus zielt geradezu darauf ab, die unveränderliche, ewigkeitsbezogene Bedeutung der Gottesliebe einzuprägen. Darum finden wir hier die ausdrückliche Subsummierung der christlichen Tugenden unter den Agape-Begriff (1.Kor.13) ebenso wie in den Deuteropaulinen auch die Vorstellung der Liebe Gottes als dem zu realisierenden Ziel der weltgeschichtlichen

Vorgänge (Kol.1; Eph.3). Ausgangspunkt der paulinischen Liebeslehre ist ihre exklusive Manifestation in Jesus Christus. In ihm spiegelt die Liebe Gottes sich unverhüllt wieder (Phil.2,5; Eph.5,2,25), um uns entgegenzuleuchten mit der Vision unserer ursprünglichen Heilsdisposition. In seiner Liebe sind wir von Gott erkannt (1.Kor.8,3) und doch nicht verurteilt, sondern vollständig angenommen (Rö.5,8-11). So ist sie das Lebenselement der Gläubigen, das die Integrität und Einheit des Christuswerkes garantiert (Eph.3,17; 4,15ff.), die Paulus auch im Auge hat, wenn er zur Bruderliebe mahnt (Rö.12,10; 1.Thess.4,9). Die Liebe hat jedem Egoismus wehrende, erbauende, verbindende Funktion (Rö.14,19; 1.Kor.8,1; 10,23; 14,12ff.; Phil.2,1ff.; Kol.2,2; 1.Thess.5,11), weshalb der Apostel sie geradezu emphatisch-lyrisch entfaltet (Rö.12,9-21; 1.Kor.13,4-7), auch im Kontext der Liebe verwandter Eigenschaften (Gal.5,22ff.; Phil.4,8; Kol.3,12-15).

Im Sinne solcher ontologischer Totalität wird die Liebe bei Paulus im heilsgeschichtlichen Gesamt-zusammenhang des christologisch-pneumatologischen Wirkens Gottes verhandelt. Die Erfüllung der Liebe Gottes ist es, die kommt und die bereits da ist mit dem Reich des Sohnes (Kol.1,13). Der neue Äon ist der der schrankenlos realisierten Liebe Gottes, das Regnum Christi, in welchem die Wirklichkeit Gottes selbst zum Ausdruck kommt (Rö.14,17; 1.Kor.4,20; 2.Thess.1,5). Wie bei Johannes ist auch bei Paulus die Liebe Gottes die Wirklichkeit seines Sohnes, damit auch die Wirklichkeit des stellvertretenden Heiligen Geistes, mit dessen Werk die Funktionsweise der Liebe besonders konkret und anschaulich wird. Das Charisma - als die Verleiblichung des Geistes allgemein - ist die Basis der Liebe (Joh.14,17; 1.Kor.12-14), wobei die Liebe als die Hauptfrucht des Geistes (1.Kor.13,13; Gal.5,22; Kol.1,8; Rö.15,30) gleichermaßen kategoriale wie integrale Bedeutung aufweist. Die Liebe qualifiziert alle weiteren Gaben (1.Kor.13,1-3) und vereint sie zum Aufbau des „vollkommenen Mannes, zum Maß der vollen Größe Christi“ (Eph.4,13). Sie ist Geistesprodukt wie auch das Wesen des Geistes schlechthin, insofern sie die Aufgabe wahrnimmt, das Leben seiner göttlichen Zielvorgabe gemäß richtig zu stellen. Im Blick darauf muss sie zwangsläufig mehr sein als natürliche Zuneigung. Darum gilt sie Paulus als das „Band der Vollkommenheit“ (Kol.3,14).

Der Kolosserbrief greift somit die ekklesiologische Dimension der Agape auf, um von der mit Gottes Erwählung verknüpften Liebstatsache und Vergebungsverpflichtung ausgehend (Kol.3,12f.), die umfassende Neuordnung des christlichen Seinsgefüges zu proklamieren (Kol.3,18ff., vgl. Eph.5,22ff.). In der Weise begegnet die Agape uns besonders nachhaltig auch im Epheserbrief, wo wir die im Liebsthema kulminierenden, neutestamentlichen Spitzenaussagen über das Wesen der Kirche finden (Eph.1,22; 3,17-19; 4-11-16) sowie bezeichnenderweise auch die gehäufte Rede vom „In-Christus“-Sein. Deutlich wird hier dass ἡν Χριστῷ, ἡν ἐγενήθη, ἡν τὴν κληρονομίαν, ἡν πνευματικῶς synonym gebrauchte Sprachfiguren sind, die die Seinsgrundhaftigkeit der Liebe ebenso zum Ausdruck bringen wie ihren Gestaltungsprimat für den Gesamtkomplex der Glaubensgemeinschaft. In der Ausrichtung auf Gott scheidet die Liebe Geist und „Fleisch“, in der Konzentration auf den Menschen sowie die gesamte Schöpfung verbindet und koordiniert sie, was Gott so geordnet haben möchte, dass der Mensch es nicht spalte, ausgrenze, missbrauche oder auch nur gering schätze. Wir können sagen: Die Agape ist ontologisches Fundament im kausalen wie im funktionalen Sinne. Sie ist Grund und Garant intakten, von Gott anerkannten Seins.

So erfährt bei Paulus das Liebsthema als Grund des Heilshandelns Gottes nachhaltige theologische Klarheit gegenüber den gleichnishaften Andeutungen der Evangelien. Gegenüber den Synoptikern findet sich erst bei Paulus und Johannes eine Theologie der Agape, die von ihrer christologischen Konzentration aus pneumatologisch und ekklesiologisch ausgedehnt und in Anwendung gebracht wird. Dabei ist gerade Paulus kein Vertreter starrer Systematik oder abgehobener Spekulation, sondern derjenige, der die Liebe überaus plastisch als die gegenwärtige Selbstexplikation des Geistes darstellt - als Ergänzung des Glaubens, der mehr für die Initialisierung und Vergewisserung unserer neuen Existenz steht, und der Hoffnung als der Perspektive ihrer zukünftigen Vollendung (1.Kor.13,12-13; vgl. Kol.1,4). Erkenntnis, Glaube,

Pneuma, Ermahnung, Liebe - all das ist bei Paulus lehrmäßig ins rechte Lot gebracht, so dass vom Motiv der Liebe Gottes aus auch die Verkündigung und Sakramentspraxis jenen separatistischen Missbräuchen enthoben sein dürfen, die dem Liebeswirken Gottes so paradox entgegenlaufen. Als die Abhilfe auch unserer frommen Seins-Peinlichkeiten ist die Liebe Gottes in unser Herz gesenkt, um von unserem Personzentrum aus als unser neuer Gesinnungsgrund für Geist Seele und Leib diejenige Orientierung zu gewährleisten, die die Wirklichkeit des neuen Seins jedweder Verifizierbarkeit und auch Glaubhaftigkeit überstellt.

In diesem Sinne schildert schon die Apostelgeschichte in narrativer Form die Einheit gelebter Gottes- und Bruderliebe in gemeindlicher Gestalt. Wie auch in den Evangelien erscheinen hier die Heilungsvorgänge als die messianischen Zeichen der Heilung der Schöpfung unter dem Signum des Reiches Gottes. Die Darstellung der Gottesliebe ist in der Weise eine, wenn man so will, indirekte, deren direkte Reich-Gottes-Bau-Funktion eine umso deutlichere ist. Nach dem Reich Gottes trachten (Mt.6,33) heißt die Liebe Gottes konsequent praktizieren. An diese Totalkonstruktion der Liebe anknüpfend, macht Paulus klar, dass die Liebe Gottes es ist, die erschafft, erwählt und erlöst, damit die Erlösten fortan im Mitvollzug dieser Liebe existieren. Mit der Intensität des Herrn alles Seins drängt die Liebe darauf, durch die von ihr Erreichten weiter transportiert, in menschlichen Kanälen somit ihrem Vorbild entsprechend vervollkommenet und zu ihren ontologischen Zielen gebracht zu werden (2.Kor.5,14; Gal.5,6,22; 1.Thess.4,9; 2.Thess.1,3; vgl. 1.Joh.3,14; 4,19). Dabei trägt die Liebe bei Paulus aufgrund ihres trinitarischen Gepräges aktiv-dynamische Züge, wohingegen bei Johannes das ontische Moment noch stärker hervortritt. In der Agape ist hier wie dort der Mensch am Horizontalwerk Gottes beteiligt, so dass in der Summe deutlich wird, dass die Liebe das „einzig Maßgebende ist, das Bleibende schlechthin“. Dafür zeugen wie die paulinische Rede von der *Gerechtigkeit* auch die johanneischen Aussagen vom *Licht*, von der *Wahrheit*, vom *ewigen Leben* - von der Macht, der Beweglichkeit und Eindeutigkeit des göttlichen Wesens. In allem entfaltet sich die eine göttliche Liebe, den variablen Seinsaspekten je angemessen, um am Ende die Einheit mit Gott und den Mitgeschöpfen in maximal möglicher Weise zu realisieren.

So ist die Liebe bei Paulus das offenbar gewordene Wesen und Wirken der Gnade Gottes im Bereich des Vergeblichen und darum Nichtigen. Sie ist die Manifestation des Göttlichen selbst, das in Souveränität mit dem Geschöpflichen interagiert. Die Agape ist darum in keinem Fall anthropozentrisch, nur vom Heilsmysterium des Christusgeschehens her zu verstehen als ihrem transzendenten Grund. Solche, bis zur Selbsthingabe reichende Liebe ist „nicht nach der Menschen Sinn geartet“, sondern tatsächlich dem „himmlisch-pneumatischen Seinsbereich“ entstammend. Sie wird darum als restlos schenkende Liebe erfahrbar nur durch gläubigen Nachvollzug, als das Vertrauen Gott gegenüber - auch im finstersten Tal - und die daraus erwachsende Gehorsamskonsequenz wiederum als die natürliche Frucht dieses Vertrauens. Auf diesem Wege aber erreicht sie die Konvergenz des Seins mit seinem göttlichen „Sollen“.

Darum ist die Liebe Gottes kein Zweites neben der Wahrheit Gottes, sondern aufgrund ihrer fundamental konstruktiven Intention im Kern mit dieser identisch. Die Liebe ist das ens realissimum. Sie ist wie Gott - sie schafft Leben. Die Liebe „freut sich nicht an der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber mit der Wahrheit“ (1.Kor.13,6), denn die Wahrheit meint nicht anders als die Liebe das Rechtsein der Dinge. In der Liebe ist auch Wahrhaftigkeit (Eph.4,15) - nicht allein, weil die Liebe die Tatsachen ans Licht bringt, sondern auch weil sie die Tatsachen mit Gottes gütigen Augen ansieht und aus Scherben und Ruinen göttliche Konstruktionen zu schaffen vermag (Jes.42,3; Ps.34,19; 147,3). Darum gilt tatsächlich das Wort Feuerbachs: „Wo keine Liebe ist, ist auch keine Wahrheit“ oder auch die Jaspersche Präzisierung: „Wahrheit gibt die letzte Antwort durch Liebe.“ Die Liebe vereinigt alles diffuse, zweifelhafte Einzelengagement hin zu ganzheitlicher, konstruktiver Sinnerfüllung. Sie schafft gleichermaßen Orientierung wie Rechtschaffenheit, denn sie zielt auf die originäre Schöpfungskomplexität als der geschöpflichen Seinswahrheit Gottes. Solche Wahrheit ist dem Seinsfragment nicht gegeben, dem - aus der Froschperspektive quasi - nur eine partielle Wahrnehmung gelingt. Darum ist es die Erkenntnis

der unverhüllten, seinseinbegreifenden Liebe Gottes, die alles Stückwerk beendet (1.Kor.13,10).

„In der Liebe wahr werden - das ist der Weg, auf dem sich Gottes Wahrheit in ihren Zeugen als konkret erweist.“ Entsprechend dieser ihrer hohen Bedeutung ist die Liebe das teuerste Gut überhaupt. Die Gottesperle kostet allen übrigen Besitz (Mt.13,45f.). Sie verträgt sich nicht mit dem Hang zur natürlichen Form des Wohlstandes (Mt.6,24). Selbst liebste Menschen stehen hier im Zweifelsfalle zur Disposition (Mt.10,37), ja auch das eigene Leben (Mt.10,39; Joh.12,25; 1.Joh.3,16), hat doch Gott selbst diesbezüglich die eindrücklichsten Maßstäbe gesetzt. Die Sache der Liebe verlangt eine prinzipielle Entscheidung zwischen Gott und Welt (1.Joh.2,15), gerade damit der Welt überbracht werden kann, was sie selbst nicht besitzt, noch selbst erzeugen kann. Die Entscheidung für die Agape ist eine Entscheidung für das Außerordentliche, für eine radikal andere Existenz, für *die* radikal andere Existenz - auch dort wo Pseudoalternativen Konjunktur haben. Gott lieben heißt somit gleichzeitig die eigenen Ansprüche geringachten (Mt.8,20), das Arge zu hassen (Rö.12,9; Ps.97,10), dafür festzuhalten an seinem Gebot (Joh.14,23; 15,10; 1.Joh.2,5; 5,3), das auf die außerordentliche Seinsmächtigkeit der Liebe zielt (1.Kor.13,4ff.; Mt.5,44; Hos.8,6), um vordergründigem Schein durch echte ontologische Qualität beizukommen (Rö.12,20f.).

Im Umfeld der paulinischen Theologie zeigen die Pastoralbriefe wiederum das praktisch-tugendhafte Leben aus der Agape auf wie gleichzeitig auch die Universalität des Agapegeschehens. Auch der Hebräerbrief, wenngleich sein Autor von der Agape selten ausdrücklich spricht, gibt in seinem Grundton das Liebesthema beständig wieder. Ähnliches ist von den Petrusbriefen zu sagen, während Jakobus zurecht daran erinnert, dass die Liebe entsprechende Werke zeitigt (Jak.2,14-26).

Das Anliegen, die überragende, seinsumfassende Bedeutung der Agape ins Licht zu rücken, begegnet uns wie Paulus auch bei Johannes, wo die Liebe ebenfalls als Zentralbestandteil des Heilsgeschehens erscheint, dessen Horizontalität nun noch pointierter dargestellt wird. Die Liebe Gottes überwindet die Seinskluft zum Sein des Menschen (Joh.3,16f.; 1.Joh.4,9f.), konzentriert sich im Sohn, um schließlich auf den erreichten und zurechtgebrachten Sünder überzuströmen und sich seiner zu bemächtigen im Dienste einer vollkommenen Liebesrealität als „Prinzip der Christuswelt“ (Joh.3,35; 5,20; 14,21-24; 15,9-17; 16,27; 17,23-26). So ist es, nachdem bei Paulus die Liebe als Generalakt des im wiedergebrachten Gotteswort fundierten Seins erkannt ist, bei Johannes insbesondere die Bruderliebe, in welcher die christologisch gegründete Einheit der Glaubenden untereinander und mit ihrem Herrn sich manifestiert. Dabei wird wiederum offenkundig, dass die Liebe keine „dem Menschen natürlich zuhandene Möglichkeit, sondern Wesen und Wesensäußerung Gottes selbst“ ist, in deren Kompetenz und Fokus genau darum aber nichts weniger als die heilende Umwandlung all dessen steht, was dem Schöpfer von Beginn an am Herzen liegt. Das ist die gesamte Schöpfung. Das ist das von Gott geschaffene und zu ewigem Heil bestimmte „Sein“.

In den Anfangskapiteln des Johannesevangeliums dominieren Leitbegriffe wie *Licht*, *Herrlichkeit*, *Wahrheit*, *Leben*, *Gnade*, um sich ihrem inneren Wesen nach in der Folgezeit als Beschreibungen der Agape zu erschließen. Eindeutig zeigt diese sich als Sendungsmotiv für den Sohn Gottes (Joh.3,16), eindeutig auch in dessen Bezeugungskraft in der Einheit der ihm Nachfolgenden (Joh.17,20-26). Eindeutig ist sie darum Generalpraxis der Nachfolge (Joh.14,15-21; 15,12), wie sie schon Generalpraxis des Herrn selbst war (Joh.13,1-17). Die Kraft der Agape subsistiert in Jesu messianischem Handeln (Joh.4,43-54; 8; 9; 11), in seinem Umgang mit Entrechteten und Geächteten (Joh.4,1-42; 8,1-11), in seiner Sorge für das ewige Wohl der ihm Anvertrauten (Joh.10,1-18; 15,1-17), auch in den Vollmachtsbezeugungen gegenüber den Elementen (Joh.6,1-21) als eine Liebe die auch vor dem Äußersten nicht Halt macht (Joh.19,17-30). In engster Verbindung mit dem Gehorsamsgebot erscheint die Liebe somit auch als Stifterin organischer Verbindung mit dem Schöpfer (Joh.15,1-17), wodurch als Ursache vollkommener Seinseinheit ihr höchste universale Majestät, ja Glorie eignet (Joh.17).

Ähnlich dem Johannesevangelium spricht auch der erste Johannesbrief zunächst mehr vom göttlichen *Licht* oder *Leben*, bevor im Folgenden die Agape ausdrücklich thematisiert wird - so, dass erneut die die Liebe gewissermaßen vorbereitenden Prädikate mit ihr ihre definitive Interpretation und Konkretion finden. Dabei ist das alte auch das neue Gebot (1.Joh.2,7-11) und auch die Bruderliebe von lebensstiftender Bedeutung (1.Joh.3,14). Damit ist endgültig auch die Horizontale fundamentalontologisch qualifiziert; ihre Stimmigkeit ist es, die das Gottesverhältnis konstituiert, aufgrund dessen, dass Gottes- und Bruderliebe in engster Zuordnung gesehen werden (1.Joh.4,20). In solcher Liebe als neuem Seins- und auch Erkenntnisgrund (1.Joh.4,7-8) sind wir schließlich auch dem Wahrheitsparadigma der „Welt“ entrückt, dem göttlichen dafür umso näher gekommen, in welchem Gleiches durch Gleiches erkannt wird (1.Joh.3,1; vgl. Joh.8,43-44).

Die Johannesoffenbarung beschreibt den Ernst sowie das Endresultat, sprich den Lohn eines von der Agape dominierten Lebens (Off.2-3; 21-22), wobei nicht zuletzt die Sendschreiben die über das Individuum hinausreichende, das Sein seines Volkes prüfende Perspektive Gottes anzeigen. Zur Umkehr ist dieses gerufen, da wo es von seiner originalen Würde und Berufung abgewichen ist, eine Umkehr, die zu jeder Zeit der Liebe Gottes optimale Referenz erweist. Mit dem schlussendlich alle Widerstände überwindenden Zum-Ziel-Kommen seiner Liebe wird deren phänomenologisches Spektrum beschlossen, um aller sichtbaren und unsichtbaren Welt einen zutiefst „einheitlichen Sachverhalt“ zu veranschaulichen. Es ist der, dass nur in der uneingeschränkten Liebe Gott und dem Bruder gegenüber - aufgrund Gottes uneingeschränkt liebender Vorleistung - von Gott uneingeschränkt bejahtes, somit gelungenes Da-Sein möglich ist, ein bis in alle Ewigkeit hinein beständiges Sein, ein unbedingtes Herrlichkeits-Sein, das alle denkbaren Kategorien übersteigt.

2.7 Erwählung / Liebe / Recht

In einer Welt, die ihrer elementaren Interessenskonflikte wegen keine umfassende Gesamtharmonie zu ermöglichen imstande ist, gleiche Selbstentfaltungsoptionen für jedermann zu jederzeit, gleiches Recht nicht nur im juristischen, sondern im sozio-ökonomischen Sinn, in einer Welt, in der Löwe und Lamm nicht beieinander liegen, in der es über das Phänomen der Konkurrenz hinaus reale Feindschaft gibt, Verrat, Untreue, dann wieder grobe und subtile Formen der Rache, ist das Prinzip der Erwählung notwendiger Anfangsakt der Liebe. Wir sind genötigt, uns für diese oder jene Sache zu entscheiden, die andere liegen zu lassen, mit diesem oder jenem Menschen uns zu verbinden, einen anderen ziehen zu lassen und wissen nicht selten selber nicht, was wir überhaupt tun, was wir Menschen auch *antun*. Dabei ist das Prinzip der Erwählung mit Schmerzen verbunden für denjenigen, der nicht erwählt wird, aber auch für den, der nicht anders kann, als zu wählen. Gott selbst unterwirft sich dieser Tragik der Liebe, die um ihres Drangs nach vollendeter Einung mit dem Erwählten willen, gleichzeitig die Grenzen stecken muss zu dem oder denen, die nicht in gleicher Weise im Blickpunkt stehen können - ein Drama, das zuerst sich bei Kain und Abel vollzieht (Gen.4) und das angesichts der schon dort furchtbaren Konsequenzen gewiss Fragen in sich trägt, die jenseits theologischer Plausibilisierbarkeit liegen.

An dieser Stelle tritt - als gewissermaßen der kleine Bruder der Agape - das Recht auf den Seins-Plan. „Wer immer Kain totschießt, an dem wird es siebenfältig gerächt. Und der Herr versah Kain mit einem Zeichen, daß keiner ihn erschläge, der ihn anträfe“ (Gen.4,15). Trotzdem Kain als der Nicht-Erwählte den Erwählten erschlagen hat, gewährt Gott ihm ausdrücklich sein Lebensrecht. „Im Lande Nod“ darf selbst der Mörder seines Bruders sich seine Existenz aufbauen - in voller Freiheit, aber „abseits des Angesichts des Herrn“ (V.16).

Das Recht ist das dem Ideal der Liebe entgegengestrebende, sie aber nie erreichende Ideal säkularer Gesellschaften, das darum bestenfalls von der *Philia* aus interpretiert werden kann. Das Recht reglementiert den individuellen Ehrgeiz und vergilt dem, der das Reglement verletzt. Dabei aber ist jedoch das Talionsprinzip dasjenige Konstitutum, das mit der göttlichen Vergebungskraft

im Neuen Testament überboten ist zugunsten des Erweises der analogielosen Überlegenheit des Wesens Gottes über das Wesen der Welt.

Das Recht ist in unserem Zusammenhang zu sehen als soziales Regulativ des Eros und ist genauso wenig zu verwechseln mit der Agape wie die Philia als die, wenn man so will, emotionale Variante des Rechts. Beides sind gesellschaftliche Konventionen, die das Funktionieren der Gesellschaft gewährleisten, nicht aber der neuen Welt, desjenigen neuen Seins, von dem die christliche Thematik handelt. Was dem interessegebundenen Recht und seinen Ausgleichsmechanismen, dem *do ut des* abgeht, ist die Kraft echter Selbstlosigkeit, die die Liebe so adelt, dass sie in der Lage ist, auf das Ihrige im Zweifelsfall auch zu verzichten (Rö.12,19). Gerechtigkeit ist von daher nie mehr als ein schwacher Abglanz derjenigen liebenden Zuwendung Gottes, die gerade dort auch noch begnadigt, wo nach menschlichem Ermessen das Recht in voller Härte geltend gemacht werden muss (s. Joh.8,1-11).

Aufgrund der natürlichen Seins-Schieflagen bleibt das Prinzip fairer Interessensbalance, das Prinzip der Gerechtigkeit so sehr das moralische Höchstmaß dieser Welt, so sehr in der Gemeinde der Erwählten bereits ein fortschrittlicheres System - eben das der Agape - zur Geltung gebracht werden will. Die Rede ist hier allerdings nicht von einem schwarz-weißen Gegensatz, der vorzeitig an das Eschatologische rühren würde. So wenig eine natürliche Kulturgemeinde sich auf der Basis der Agape installieren und regieren lässt, ohne darum derer Impulse generell ermangeln zu müssen, so illusionär wäre es, Distributionsfragen innerhalb der Christengemeinschaft allein von der Liebe aus regeln zu wollen. In der Agape ist der Kampf um die begrenzten Güter wengleich nicht völlig beseitigt, so doch das Prinzip wiederhergestellt, wonach wir unter der existentiellen Fürsorge unseres himmlischen Vaters stehen (Mt.6,25ff.) und der eigene Erfolg unmittelbar dem Bruder und somit der Gesamtheit der göttlichen Seinskomplexität zugute kommt.

Die Liebe als Gnaden-Einheit ist das göttliche Paradigma der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit der Liebe Grundlage, insofern die Liebe realisiert, was in den Augen Gottes „rechts“ ist, nämlich seinem eigenen Wesen entspricht. Gott fordert die Nächstenliebe, weil sie „natürlich richtig“ ist, denn die von Gott geforderte Gerechtigkeit ist nichts anderes als in jeder Hinsicht ungetrübte Liebe, optimale Verhältnismäßigkeit in vertikaler sowie in horizontaler Hinsicht. Dabei ist wiederum die Kategorie der Vergebung die entscheidende Steigerung aller Formen des Rechts, des Mitleids und des Erbarmens, die in solcher Steigerung erst ihre spezifische christliche Qualität erreichen. Solche, über die eigenen Zwecke hinausreichende Vergebungsliebe, gespeist aus der erfahrenen überreichen Vergebungsleistung Gottes, ist nun aber gerade nicht gesetzlich zu fixieren. Sie sprengt alles gesetzlich Verfügbare, indem sie das individuelle Sosein auch im Angesicht seiner gravierendsten Verwerflichkeiten würdigt, fördert, ihm Auswege schafft. Die erbarmende Liebe ist es, die den Einzelnen, auch *das* Einzelne recht einschätzt und ihm - dennoch - hilft. Durch die erbarmende Liebe werden Menschen erschlossen, d.h. in ihrem Personkern erkannt und geöffnet. Die menschliche Gerechtigkeit schaut hingegen nicht auf die Person, geschweige denn auf den Personkern, sie schaut auf das Verhalten und überlässt das Andere den Gutachtern. Darum empfängt sie bestenfalls eine Gegenleistung, nicht aber deren Hingabe. Anders verhält es sich nur mit Gottes Gerechtigkeit, die gerade zur Liebe befreit.

2.8 Die Agape als innerer biblischer Zentralbegriff

Es hat sich bis hierher gezeigt, dass die Agape den unzweifelhaften Hauptinhalt darstellt, dessen worum es der Gottesherrschaft zu tun ist. Die Agape ist das Strukturgesetz des Reiches Gottes, durch welche die weltlichen Dinge ihre pneumatische Therapie erhalten und mit dieser ihre ontologische Neuausrichtung. So erfährt das Reich Gottes seine neutestamentliche Form des Regnum Christi, das die Herrschaft Gottes aufrichtet inmitten des Reiches des Feindes. Das neue Reich ist ein kleines, minoritäres, aber im Wachstum befindliches (Mt.13,31-33), ausgestattet mit der Vollmacht des definitiven Erlösungswerkes (Lk.9,1; 10,19; Joh.20,23). Es signalisiert die politische Dimension des Evangeliums in den Grenzen der christlichen Gemeinde. Es ist ein

geheiltes Auszug aus der noch unheilten Schöpfungskomplexität, als solcher freilich anfechtbar, korrumpierbar, unterdrückbar. Seine innere Dynamik aber befindet sich für Zeiten und Ewigkeiten unaustilgbar auf der Siegesstraße. Diese zu bewahren ist die ontologische Aufgabe der Gemeinde. Das Reich Gottes existiert als pneumatische Subversion der Gesellschaft durch die Gemeinschaft der Glaubenden. Es ist noch individuelle und globale Zukunft. Aber es ist schon ekklesiale Wirklichkeit, so wahr die sein Volk gewinnende und neugestaltende Liebe Gottes Wirklichkeit ist.

Die Agape als inneres Prinzip des Reiches Gottes, das Reich Gottes als die kommunale Darstellung des Gotteswesens müssen strikt auf einander bezogen bleiben. Der soziale Kontext der Gottesliebe ist der des Gottesreichs wie umgekehrt das Gottesreich Ausformung der Agape ist. So liefert das Reich Gottes die strukturellen Antworten auf die menschlichen Grundfragen nach der gesellschaftsverändernden Macht der Liebe. In der Weise ist biblisch der Privatisierung der Liebe ebenso gewehrt wie der Politisierung des Reiches Gottes. Die Gemeinde ist beider Schnittfläche. In ihr bilden Reich und Liebe die sachliche wie konzeptionelle Identität des Werkes Gottes aus. In ihrer pneumatisch-sozialen Antizipation ist die Gemeinde der unmittelbare Herrschaftsbereich Christi, der Herrschaftsbereich seiner Liebe und darf bei aller verbleibenden Nicht-Identität auch als begonnenes Reich Gottes betrachtet werden. Wohl umspannt das Reich Gottes auch die in Christus gehaltenen Himmel und Erde und hat darum nicht - wie bei Hegel - Entwicklung, aber - wie bei Pannenberg - Geschichte. Seine Geschichte aber drängt auf seine Konkretion in Gestalt des Volkes Gottes, dessen pneumatische Konstitution ihm Ausdruck verleihen soll. Ein identifizierbares Volk soll es sein, aber kein ethnologisch begründbares, sondern ein gottgeschaffenes. Von daher ist das Reich Gottes ein so ökumenischer wie missionarischer Sachverhalt. Unter beiden Gesichtspunkten hat es messianische Qualität in der Ermöglichung und Darstellung schöpfungsgemäßen Daseins.

Darum aber gilt: „Evangelium vom Reich Gottes und Schöpfung gehören aufs engste zusammen, ebenso: Reich Gottes und Weltgeschichte. Das Reich Gottes ist das die politischen Reiche und Kraftfelder durchkreuzende und herausfordernde neue Politikum“. Nicht den Leistungsstarken, sich aus eigener Kraft empor Schaffenden - denen, die ganz unten empor schauen, den kindlichen Empfängern, (Mt.18,3) den Schwachen, Ohnmächtigen, Ausgebooteten, Benachteiligten, Verzweifelten gilt in jenem Reich die Verheißung. Sie sind die Empfänger der Liebe Gottes und werden darum „die Ersten sein“ (Mt.19,30), während diejenigen, die ihre eigenen Erfolge feiern und feiern lassen, „ihren Lohn bereits haben“ (Mt.6,2).

3 Das Wesen der Gottesantwort / Das „Wie“ der Agape als fundamentalontologische Kategorie

3.1 Die Bedeutung des Kreuzes als Ausgangspunkt - / Vergebung als der spezifisch christliche Inhalt der Liebe

Bei allem Lob dessen, was die Bibel *Agape* nennt, haben wir dennoch ihr bezüglich keinerlei unrealistischem Schwärmertum zu fröhnen. Schon die Verschränkung mit dem Erosmotiv legt nahe, dass auch die Agape nicht ausnahmslos eine Qualität vollkommener geistlicher Reinheit darstellt, einen gewissermaßen göttlichen Funken. Ansonsten könnte beispielsweise nicht von $\epsilon\gamma\alpha\pi\epsilon\omega$ die Rede sein, wenn es heißt, dass „Demas die Welt liebgewonnen“ hat (2.Tim.4,10) oder die Septuaginta dieselbe Vokabel für das Begehren Ammons benutzen, das zur Vergewaltigung Tamars führt (2.Sam.13). Auch die positiven Attribute von 1.Kor.13 sind nicht solcher Art, dass gesagt werden könnte, sie seien allem natürlichen Vermögen überlegen oder unzugänglich. Wir müssen darum, wenn wir von Agape als transzendenter Seinsstabilisierungskraft sprechen, schauen, welches dasjenige Element ist, das zweifelsfrei von Gottes Art ist und stellen dann fest, dass dieses tatsächlich eine Art Steuerungselement ist zum konstruktiven Gebrauch natürlichen Lebens. Auf dem Weg, der als nächstes biblisch zu beschreiten ist, stoßen wir auf diejenige Tragweite der Vergebung, die spezifisch durch das Erlösungswerk Christi in diese Welt

hineingebracht ist.

Um die Liebe dezidiert christlich-neutestamentlich zu fassen, ist darum entscheidend, festzustellen, dass sie im Kreuz ihren exklusiven Konzentrationspunkt hat (Mt.27; Mk.15; Lk.23; Joh.19). Sie kommt vom Kreuz her, sie führt zum Kreuz, sie wendet das Kreuz an und setzt somit das Kreuzesgeschehen ontisch um. Die Agape leidet und vergibt und trägt in genau dieser freiwillig schwachen, ohnmächtigen Verfahrensweise, rein und konsequent praktiziert, die denkbar größten Siege davon.

Im stellvertretenden Selbstopfer des Sündlosen erst wird die Vergebung dessen realisiert, was das sündige Sein von seinem Seinsgrund und Schöpfer trennt. Erst so entfaltet die Liebe ihre fundamentalontologische Kraft, die gleichzeitig die Überwindung der Entfremdung des Geschöpflichen untereinander bewirkt. Das ist das seinsrettende und seinsbildende Werk der Agape, die verirrte Existenzen zurückholt unter das fürsorgliche Erbarmen Gottes einerseits, unter dasselbe fürsorgliche Erbarmen Gottes zwischen den Geschwistern andererseits. Die Vergebung ist es, die, wo keine Liebe mehr herrscht, die Wiederbelebung des ganzen Reichtums ihrer beglückenden Affekte erst ermöglicht, die darum die Schlüsselqualifikation in Sachen Liebe darstellt, obwohl wir üblicherweise nur die Affekte selbst assoziieren. Das stellvertretende Element besteht freilich nur in vertikaler Hinsicht, die ontologische Fülle dessen aber, „so gesinnt“ zu sein, „wie Christus gesinnt war“ (Phl.2,5) möchte in horizontaler Hinsicht erst ihr volles Potential entfalten. So trägt die Agape als die Kraft der Vergebung Gottes Gnade in die Welt hinaus und versetzt nicht nur Ihren Empfänger, sondern auch den dann in die Verantwortung des Werkes Gottes mit hinein genommenen Träger in seinen rechten Stand vor Gott. Wie die Liebe Vergebung erwirkt, so bewirkt und festigt Vergebung Liebe (Lk.7,36ff; Mt.18,21ff.). Sie fördert damit ebenso dasjenige Tun unseres neuen Seins, wie dieses von uns gefordert ist. Sie verursacht jene Nachfolge, in der wir gerettet sind im Zusammenwirken unseres Glauben und unseres Bekenntnisses (s. Rö.10,9). Die Liebe „treibt“ uns, das Sein unter die Kraft der Versöhnung Gottes zu nötigen (2.Kor.5,14ff.).

Mit solcher Vergebungsrealität als Gnadenrealität, die sowenig wie sich selbst den Anderen irgendeinem Seinsdruck aussetzt, sondern ihm freundlich und liebevoll sein Getrostseinkönnen bedeutet, ist die materiale Besonderheit der Agape markiert, die allein der Seinsmacht Gottes entspringt. Die christliche Vergebung ist der christliche Kern und die christliche Frucht der Liebe, aufgrund derer das christliche Sein sich fundamental von allem übrigen unterscheidet, so es denn tatsächlich christliches Sein ist. Der Unterschied besteht in der Herzensaneignung der Gotteslogik. Während innerhalb der gefallenen Wirklichkeit die verrechtlichte Liebe natürlicherweise das maximal Mögliche darstellt, gilt solches nicht im Paradigma der originalen Liebe Gottes, wo auch die menschliche Liebe den überfließend-beschenkenden Charakter der Liebe Gottes haben soll, welche imstande ist, alles ontologische Minus in ein Plus, alles Negativum in Positivum zu verwandeln (s. Lk.7,41-47). „Aus seiner Fülle haben wir genommen, Gnade um Gnade“ (Joh.1,16) und sollen sie entsprechend weiterreichen, um neues Sein zu ermöglichen, wie auch wir neues Sein empfangen haben. So geziemt es sich dem Christenmenschen. Unter diesem Blickwinkel schließt die Agape über ihren Kernaspekt der Vergebungszusage hinaus auch die tätige Nächstenliebe und all ihre geschöpflichen Optionen mit ein. Sie ist von daher treffend bezeichnet als die *erbarmende* Liebe.

3.2 Die Agape als die Kraft Gottes / - als Grund- und Totalakt des menschlichen Seins / Die Überwindung der Egozentrik

Die Liebe ist Grund- und Totalakt des menschlichen Seins, indem sie speziell als des Menschen neue Grundlage sein Denken und Handeln neu ausrichtet, indem sie seine gesamte Lebenspraxis im Sinne geschöpflicher Konstruktivität nicht nur in besagtem Sinne vollendet, sondern auch plausibilisiert. Die Liebe erklärt den Menschen sich selbst und befähigt ihn so zu verantwortlichem

Handeln.

Als in diesem Sinne seinstabilisierende Liebe kann die Agape auch als die *wohlwollende* Liebe bezeichnet werden, genauer wiederum: die Heil und Wohl stiftende, die sich ganz um des geliebten Gegenstandes willen ereignen, nicht wie der Eros mit primärem Blick auf den eigenen Nutzen bzw. auf den Nutzen des Gesamten zwar zielend, diesen aber letztendlich verfehlend. Aus der Fülle der Liebe Gottes allein ist die Überwindung derjenigen, unter den Bedingungen einer gefallenen Schöpfung unausweichlichen Egozentrismus ermöglicht, die in der Sorge um das eigene Wohl das des Nächsten zwangsläufig vernachlässigt. Die Liebe will das Gute für den anderen so sehr wie für sich selbst (Mt.19,19); Im Gegensatz zum Eros ist sie aber in der Lage, beides proportional zu vermehren. Darum ist die Liebe neben vulgären Formen auch nicht mit einem selbstaufopferischen Gebaren zu verwechseln, denn als die Weitergabe des grenzenlosen Potentials der Gottesliebe vergrößert sie kontinuierlich jedes ihr zugeordnete Terrain. Die Liebe allein durchbricht somit das irdische Gesetz vom Kampf um das Ubrig-Sein, denn sie ist das einzige Gut, das zunimmt, indem es sich verschwendet. Die Liebe gewinnt das Ihrige, indem sie sich selber verschenkt. Darum ist sie vielmehr die Überwindung desjenigen sozialen Aktivismus oder altruistischen Gutmenschentums, das in Ermangelung der Kenntnis von der eigentlichen Dynamis der originalen Gotteskraft und ihrer heilsgeschichtlichen Stringenz, mit den Erfahrungen der Beschränktheit der eigenen Möglichkeiten nicht selten irgendwann frustriert jeden Idealismus fahren lässt. Indem die Liebe Gottes hingegen die ultimative Befreiung darstellt aus den Zwängen der gemeinhin als Freiheit oder Autonomie missinterpretierten menschlichen Egozentrismus wie auch aus allen gutgemeinten Kurzsichtig- und Kurzatmigkeiten des Menschen, ist sie es, die dauerhaft gegläubte Zwischenmenschlichkeit gewährleisten nicht nur will, sondern auch kann, hat sie doch am Kreuz Christi auch die allerletzten Beschränkungen gesprengt. „In Jesus Christus öffnet sich über die Kluft des Todes hinweg die Zukunft als eine kommende neue Lebenswirklichkeit, vollzieht sich eine Entschränkung des begrenzten Menschseins durch Anteilgewährung am Ewigkeitsleben Gottes, und das ist gleichbedeutend mit der unbegrenzten Gemeinschaft der Liebe.“

3.3 Die Agape als vollständige, integrative Liebe / Die Reparaturfunktion des Eros / Konstruktives, sich ergänzendes Sein

Dass die spezifisch christliche Liebe somit weit mehr meint als das gewöhnlich mit diesem Wort Assoziierte, ist evident. Wichtig ist für uns dabei zu sehen, dass der spezifisch christliche Kern nun aber durchaus nicht die profanen, altruistischen und emotionalen Aspekte ausgrenzt, sondern so umschließt, dass er auch diesen Sinn und Ordnung verleiht. Die vielfältigen emotionalen und ethischen Elemente, die auf sich alleine gestellt so viele Nebenwirkungen und Zweideutigkeiten erzeugen, werden von der Agape als dem spezifisch christlichen Korrektiv in eindeutig konstruktive Bahnen gelenkt. Dem widerspricht auch nicht der Umstand, dass das Neue Testament den seinerzeit im Sinne der cupiditas entstellten Erosbegriff meidet und auch *fil anqrwp..a* nur selten gebraucht (Apg.28,2; Tit.3,4).

Die Agape widerstreitet somit nicht den ihr verwandten, ihr vorauslaufenden Formen der Zuneigung von Eros, der *Philia*, auch nicht dem *Sexus*, sie greift aber entscheidend über sie hinaus. Die Agape umschließt diese und indem sie sie um die Macht der Vergebung ergänzt, rettet sie Zuneigung, Solidarität, Treue u.ä. an genau denjenigen neuralgischen Punkten, wo die natürlichen Potenzen versagen. „Die Liebe hört nimmer auf“ (1.Kor.13,8) - genau dann nicht, wenn der Liebende auch Vergebung erfahren und aufgrund dieser Erfahrung selbst zu praktizieren gelernt hat. Das Prinzip konsequenter Vergebung ist darum das herausragende, spezifisch christliche Element, das nicht nur zu „Wesen und Formen der Sympathie“ (Scheler) dazu zu addieren ist, sondern das auch die „gewöhnlichen“ Qualitäten der Liebe spezifisch christlich ausformt im Dienste aufbauender, den Schöpfer verherrlichender Seinskomplexität. Solche Vollständigkeit der Güte Gottes der Welt leibhaftig zu demonstrieren, ist Aufgabe des Gottes Liebe

im Munde führenden Volkes Gottes.

Daneben muss an dieser Stelle auch die korrelative Verschränkung von Eros und Agape angesprochen werden, die das gegensätzliche Moment deutlich überragt, genauer: pneumatisch überwindet. Der Eros soll ursprünglich das Schöpfungswunderwerk Gottes staunend, ja begehrend registrieren, um in Anbetung des Schöpfers zu führen. In einer gefallenen Welt aber führt die Sehnsucht nach gutem, schönem Geschöpflichen zwangsläufig in die Irre. Die Geschöpfe, auch die allerschönsten und besten, sind nicht wirklich gut. „Gut ist nur einer“ (Mt.19,17). Ihr Schein täuscht und darum bewirkt das Begehren ihrer regelmäßig Enttäuschung, die umso härter ausfällt, je mehr an Erwartungen man in das Begehrte hinein projiziert hat. Der Mensch kann sich auf seine natürliche Liebe, auf sein Gefühl, seine Intuition nicht mehr verlassen, ohne irgendwann ein Verlassener zu sein. Das menschliche Urvertrauen findet im aktuellen Dasein keinen sicheren Anker mehr. Alles ist eitel, alles flieht, alles wandelt sich, entpuppt sich irgendwann als trügerisches statt zuverlässiges Sein. Seine spontane Sympathie war dem Menschen zutreffende Realitätswahrnehmung im Zustand der Unschuld. Nun aber ist sie zu seinem größten Risikogeschäft geworden.

Einfacher wäre es für ihn, wenn er in animalischer Weise nur seinen Überlebensinstinkten zu folgen hätte und darüber hinaus bedürfnislos wäre. Die erotische Erlösungssehnsucht als Ausdruck seiner formalen imago aber ist dem Menschen belassen worden, seine Ahnung von der Möglichkeit echter Geborgenheit soll wachgehalten, weil eben auch befriedigt werden. So bleibt der Eros im Grunde paradiessuchend, nicht zuletzt in Sachen der Partnerwahl, wo die Glückseligkeit sich immer wieder als eine besonders ephemere erweist, was uns nicht davon abhält, ihren Versprechungen immer wieder zu glauben.

In diesem Missverständnis ist auch die Philosophie der Liebe Wladimir Solowjews befangen. Solowjew erblickt „den grundlegenden Sinn der Liebe ... in der Anerkennung der unbedingten Bedeutung des anderen Wesens“ und formuliert klar das sachlich wie logisch Evidente: „Die wahre Vereinigung setzt wahre Getrenntheit der sich Vereinigenden voraus“. Solowjews Betrachtung zielt dabei nicht nur anthropologische Phänomene, sondern auf das „stoffliche“ Sein insgesamt, dem aufgrund seiner natürlichen, zeitlich-räumlich bedingten Verdrängungsprozesse attestiert wird: „Somit ist das, was die Grundlage unserer Welt bildet, ein Sein im Zustande des Verfalls, ein Sein, das durch die gegenseitig ausschließenden Teile und Momente zersplittert ist.“ Von seltener Exzellenz ist Solowjews Feststellung, dass im Gegensatz zu Gott, der „alles“ ist, der Mensch „alles“ ... „nur in Gemeinschaft mit den anderen“ sein kann. „Nur in Gemeinschaft mit den anderen kann er seine absolute Bestimmung erfüllen“. Mit diesem „Sinn der Liebe“ befrachtet und überfrachtet Solowjew aber die „Geschlechtsliebe“ einerseits sowie im weiteren Verlauf eine allgemeine Philanthropie. Wir stimmen dem Autor voll und ganz zu, wenn er aussagt, dass „Sinn und Würde der Liebe als eines Gefühls“ darin liegt, die Erinnerung an die dem Menschen zgedachte, schöpfungsgemäße All-Einheit wach zu halten und zu nähren, die zu suchen, sie uns antreibt. „Das Gefühl der Liebe ist nur ein Anreiz, der uns davon überzeugen soll, dass wir die Ganzheit des menschlichen Wesens wieder herzustellen imstande und verpflichtet sind.“ Geradezu biblisch-prophetisch klingt es, wenn Solowjew fortfährt: „Wenn im menschlichen Herzen dieser heilige Funke aufflammt, erwarten die klagenden und gequälten Geschöpfe die erste Offenbarung der Kinder Gottes“, um dann jedoch auf „die Tat des menschlichen Geistes“ abzustellen, der diesen Funken am Glimmen erhalten soll. Des Menschen Elend aber besteht, wie oben angezeigt, darin, dass jene Suche ihr Ziel nicht erreicht, welches nur in Christus als dem Grund wiederhergestellten Ganz-Seins zu uns kommt. Ergänzen können wir in dem Zusammenhang, dass auch der diakonische Liebesakt in ähnlicher Weise auf die Realisierung solchen Seins zielt, in Ansätzen sogar erreicht - die wir darum wie die Vorzüge der Geschlechtsliebe keinesfalls gering schätzen - ohne aber, genau wie diese, das Ganze zu erreichen, das nur in Christus besteht.

Etwas unvermittelt, aber gleichwohl imposant setzt Solowjews Sichtweise dessen ein, dass mit der Liebe im tiefsten Grunde unvereinbar ist, dass der andere sterben soll. „Die wahre geistige

Liebe ... ist der Triumph über den Tod.“ So wird tatsächlich der Zenit der christlichen Liebesvorstellung benannt. Es unterbleibt aber eine christlich-ontologische Anwendung, sondern erfolgt der arg enttäuschende Verweis auf vermeintlich „unvergängliche“ literarische Meisterwerke sowie auf die Leistungen bedeutender Wissenschaftler und Staatsmänner.

Im Verhältnis der Geschlechtsliebe zu der im Raum der Kirche verheißenen Gottesliebe besteht das Problem Solowjews in einer romantisierenden Prioritätenrevision. Wenn der Epheserbriefschreiber sagt, er deute das „Geheimnis“ der Gerechtigkeit „auf Christus und die Gemeinde“ (Eph.5,32), so erfährt diese Analogie bei Solowjew ihre genaue Umkehr, indem die Liebe der Gotteskinder als ein Vorbild für die Geschlechterliebe aufgefasst wird, die in mystischer Überhöhung sich so vom Zeichen zur Sache selbst gewandelt hat. Der von Solowjew gut erfasste „Sinn der Liebe“ wird hinsichtlich seiner Realisierung einmal mehr an der falschen Stelle gesucht.

Interessant und durchaus auch im Einklang mit dem aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand sind auch die kosmologischen Erwägungen des Autors, wenn festgestellt wird, dass im makro- wie im mikrokosmischen Bereich nicht Einheit, sondern entgegengesetzte Faktoren wirken, deren Anziehungs- und Ausdehnungskräfte einander widerstreiten. „Die Einheit der stofflichen Welt ist keine stoffliche Einheit“. Sie ist in der Tat genauso disparat wie die geistig-moralische Seite der Welt, wie auch das Verhältnis der Geschlechter, das, wie wir meinen, ebenfalls erst in Christus zu echter Harmonie findet, weiß doch ein jeder nur zu gut, wie wichtig schon und gerade hier die Befähigung zur Vergebung ist. Solowjew hingegen schwebt ein „szygischer“ Zusammenhang des sozialen Lebens vor, innerhalb dessen man sich „zur sozialen Umwelt und zur Welt überhaupt ... wie zu einem wirklichen lebenden Wesen verhalten“ solle. Wenn Solowjew meint, dass der historische Prozess in dieser Richtung sich auch bewege, offenbart er einen universalen Liebes-Idealismus, der nun allerdings als deutlich überholt gelten darf und der aus christlicher Sicht doch nur einen der vielen Versuche darstellt, auf dem Eroswege die Neue-Welt-Verheißung Gottes vorwegzunehmen, indem gleichzeitig ignoriert wird, was von dem jetzt schon Möglichen umzusetzen dem christlichen Sein aufgetragen ist.

Das Angebot Gottes auf das Urbedürfnis nach Seins-Harmonie heißt sein Sohn Jesus Christus und ist „kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem wir sollen selig werden“ (Apg.4,12). Christus ist die definitive Antwort Gottes auf alle individuelle wie kosmische menschliche Sehnsucht. In, mit und durch Christus aber sind wir befähigt über den Eros hinaus, der auch allen Ungläubigen gemein ist, der nichts „Besonderes“ ist (Mt.5,46f.) - auch zur Agape. Wir sind befähigt, aufgrund der überreichen, eigens erfahrenen Barmherzigkeit uns auch demjenigen Elend zuzuwenden, an dem wir natürlicherweise vorüberschreiten (vgl. Lk.10,30ff.). Verpflichtet sind wir zu solcher Zuwendung, denn nichts spottet der Gnade Gottes mehr, als dennoch in den alten Verhaltensmustern zu verharren (Mt.18,21-35).

Mit der Agape begehren wir recht unter den Bedingungen einer sündigen Wirklichkeit, für die der Eros nicht hinreicht. In der Bejahung des Unattraktiven, des Schuldigen, des Gott Widerspenstigen kann die Agape somit begriffen werden als die Entsprechung des Eros unter den Bedingungen einer gefallenen Welt. Die Agape ist gewissermaßen der neue, der wahre Eros geworden, denn sie liebt gerade all das, was dieser verachten gelernt hat - das Geringe, Unansehnliche, Nicht-Liebenswürdige. Das ist das „neue Gebot“ Christi, dass wir lieben, nicht nur wie es unserer natürlichen Neigung entspricht, sondern wie er uns geliebt hat. Und daran soll jedermann erkennen, dass wir seine Jünger sind (Joh.13,34f.). Die Agape besteht darin, dass Gott uns unansehnliche, feindselige Wesen (Rö.5,10) geliebt hat, so sehr, dass er sich vollständig in unsere Niederungen begeben und sich nicht gescheut hat, unsere wunden Punkte behutsam anzufassen und zu verbinden, so sehr, dass er all seine unvorstellbare Herrlichkeit verlassen und sogar den so schmach- und qualvollen Kreuzestod auf sich genommen hat, um uns unverbrüchlich seines Erbarmens zu versichern (Phil.2,6-8).

Damit realisiert die Agape das „Unmögliche“ - Veränderung selbst der menschlichen Psyche. Der Mensch kann sich nicht selbst so verändern, dass er der Eros-Liebe würdig wird. Mit dieser

Erwartungshaltung scheiterten und scheitern Millionen und Abermillionen menschliche Beziehungen. Die Du-sollst-Änderung funktioniert nicht, nur die Selbständerung, die in Güte und Barmherzigkeit die verwundete Seele des Anderen erschließt, die seine Herzenshärtheit einfühlsam löst. Die Vollmacht der Liebe zur Veränderung aller Dinge liegt somit im Geheimnis der Liebe als der Befähigung zum Herabstieg in die tiefsten Niederungen des menschlichen Seins, das zu lieben das Wesen Gottes sich entschlossen hat. Das ist Agape - die mit allem denkbaren Abstand höchste Form der Liebe, die durch die Vorleistung Christi ermöglicht und uns zur Nachahmung aufgetragen ist (Joh.13,15).

So hat Gott uns verändert, unser Herz neu geschaffen, indem er sich selbst verändert hat - grundlos, aus lauter Liebe und hat so auf dem Wege der Agape auch dem Eros wieder das Seinige zurückgegeben - ohne zu fordern, zu erwarten, zu erpressen, zu unterdrücken. Durch Gottes Liebestat wird der Mensch tatsächlich als Gerechtmachter wieder liebenswert ohne alles eigene Bemühen. Die Reparaturfunktion der Agape ist somit die Wiederermöglichung des ursprünglichen Eros, der nun wieder in wiederhergestellten guten Verhältnissen sein Ziel und seine Befriedigung findet. Das Begehren des Guten, Wahren und Schönen ist nichts unchristliches, im Gegenteil! Es soll nur wirklich das Gute, Wahre und Schöne sein, das am Kreuz geboren wird, egal wie „uncool“ es einem degenerierten Zeitgeist scheinen mag. Durch die Liebe Gottes wird es verwandelt zu einem - mit Bedacht gesprochen - Objekt höchster Sinnlichkeit. Darum wird im Hohenlied auch die körperliche Liebe gepriesen und darum wird auch von Christus und der Gemeinde gesprochen im erotischen Bild von „Bräutigam und Braut“ (Off.21,2). Wo die Agape ist, ist somit schließlich auch echte Eros-Erfüllung, ist einwandfreie Lust, wobei uns in der Hoffnung auf die ewige Vollendung ein gerüttelt Maß Eros-Erwartung noch verbleibt. - Wir schauen nach vorne: Solche Agape darf und muss nicht nur das Prinzip des persönlichen Wandels sein, sondern auch das der kirchlichen Nachfolge im Blick auf das konfessionelle Dilemma. Auch hier ist das demütige Mit-Herunter-Kommen dahin, wo der andere auch seine tiefsten Irrtümer haben mag, gefragt als Seinspraxis erbarmender Liebe. Eingedenk der eigenen Fehlbarkeit wird eine solche prinzipielle Barmherzigkeitshaltung die Wunden kirchlicher Entzweiung genauso heilen können wie die jeder individuellen.

3.4 Die ontologische Vollständigkeit der Agape / Die soziale Wirklichkeit des neuen Seins

So ist - zusammengefasst - die Agape Schlüsselement des neuen Seins, das „jenseits der Spannung von Essenz und Existenz“ besteht. Nur die Liebe verleiht Sein, neutestamentlich so, dass sie das Dasein dem Nichtsein, seiner Todesverfallenheit am Kreuz entreißt. Sie ist in diesem Sinne „die Negation der Negation des Seins“. Als Gottes Seins-Rettungstat ist sie wie als seine Seins-Schöpfungstat das ontologisch schlechthin qualifizierende Element, denn ohne die Liebe ist alles „Nichts“ (1.Kor.13,2). „Wo die göttliche Liebe aufhört, hört das Sein auf“ - dies ist das negative ontologische Axiom der Weltwirklichkeit, der ontologische Fluch, der auf aller menschlichen Autonomiebestrebung lastet. „Existenz ist ... eigenständig leben wollen und darum sterben müssen; Liebe hingegen ist Leben geben und sterben können.“ In der Weise sind Sein-Wollen und Sein-Können dauerhaft versöhnt und zu höchster ontologischer Intention gebracht. In der Liebe „verwurzelt und gegründet“, dadurch dass „Christus durch den Glauben in unseren Herzen wohnt“, sollen wir das Ausmaß der neuen Wirklichkeit Gottes erkennen und solcher Wirklichkeit teilhaftig werden (Eph.3,17-19).

Der Bibel ist daran gelegen, dass wir um die wahre Größe und Bedeutung unseres Heils wissen, damit wir so auch verstehen, in welcher Weise wir jetzt schon in Christus unsere neue Verankerung haben. Denn nur das ontische Fundament des Christus ist geeignet, solche Verheißung auch in Realität zu überführen. Mit dem Glauben beginnt diese Realität. Sie bedarf aber nicht nur einer Verankerung des Glaubens, sondern auch der Liebe und der Hoffnung. Die Hoffnung ist das Festhalten an der Möglichkeit der Reparatur des Zerbrochenen, des Entfremdeten, trotzdem womöglich nichts und gar nichts darauf hindeutet. Die Gewissheit dessen

heißt Glaube (Heb.11,1) und die Praxis solchen Glaubens ist Liebe. Solche Liebe aber hält lebendig und solches Leben ist dasjenige, das Gott selbst vorexerziert hat.

Zur ontologischen Bedeutung der Agape hat Paul Tillich Exzellentes formuliert, das hier nicht unbeachtet bleiben soll. Tillich begreift die Liebe als die „bewegende Macht im Leben“, das seinerseits als „verwirklichtes Sein“ beschrieben wird, was aussagen möchte, „daß das Sein nicht zur Verwirklichung kommt ohne die Liebe, die alles Seiende zu allem anderen Seienden hinzieht“. In Verkennung ihrer ontologischen Natur ist das Missverständnis der Liebe als bloßem Gefühl verantwortlich für „die meisten Fehlschlüsse in der Sozialethik, der politischen Theorie und der Pädagogik“. Eine Deutung der Liebe als „ontologische Macht“ ist nötig, ist doch die Liebe „das Wesen des Lebens selbst“, die „dynamische Wiedervereinigung dessen, was getrennt ist“. Die Liebe vereinigt zwar nicht „was seinem Wesen nach sich ausschließt, ... das einander absolut Fremde“, wohl aber „was seinem Wesen nach zusammengehört, ... was sich gegenseitig fremd geworden ist“. Aller Liebe eignet der „Drang zur Wiedervereinigung des Getrennten“, wobei gegenüber der Agape als Bewegung des Seins-Höherem zum Seins-Niedrigerem Eros als die umgekehrte Bewegungsrichtung gefasst wird, Philia, gewissermaßen dazwischenliegend, als „Bewegung von Gleichem zur Vereinigung mit Gleichem“. Die Agape ist insofern die „allumfassende“ Liebe, diejenige, die allein bedingungslos bejaht, unabhängig von „edleren oder niedrigeren, angenehmen oder unangenehmen Eigenschaften“. So ist die Agape, die „nur möglich in Einheit mit dem Glauben“ ist, es, die Gottes Schöpfungswerk auch in den Teilen gerecht wird, die im Spiel der natürlichen Liebe die schlechteren oder gar keine Karten besitzen. „Gott wirkt hin auf die Vollendung alles Geschaffenen und darauf, alles Getrennte und Zerrissene in der Einheit des Lebens zu vereinigen.“

Mit dieser Sichtweise gelingt Tillich bezüglich der Liebe die Verbindung höchster biblisch-theologischer Theorie und konkreter existentieller Problematik, so dass gesagt werden kann: „Die Liebe Gottes ist die endgültige Antwort auf alle Fragen der menschlichen Existenz, auch auf die Fragen, die sich aus der Endlichkeit, der drohenden Spaltung und der Entfremdung ergeben.“ Die integrative Beschreibung der Gottesliebe möchte dabei die Verachtung der Epithymia als Grundelement der natürlichen Liebe, gerade vermeiden. Sie wendet sich darum gegen die traditionelle Diastase von Agape auf der einen, von Eros, Philia und Libido auf der anderen Seite und macht deutlich, dass wenn Liebe im strikten Gegensatz zum Eros interpretiert wird, die Agape nur als bloßer Moralbegriff zu stehen kommt, während der Eros unnötiger Profanisierung anheim fällt. Die Erstrebung höchster Güter ist keine illegitime. „Wenn eros und agape reine Gegensätze sind, dann ist Liebe zu Gott unmöglich.“ Tillich vermerkt zurecht, dass „ohne den eros zur Wahrheit (auch) keine Theologie“ vorstellbar wäre. Die Besonderheit der Agape besteht in ihrer ontologisch umfassenden und dabei ordnenden Funktion. Sie wird treffend gedeutet als „ekstatische Manifestation des göttlichen Geistes“, die die „Zweideutigkeiten aller Arten von Liebe“ überwindet, indem sie diese ebenso transzendiert wie mit einbegreift. Die Agape als die „letzte und höchste Form der Liebe“ ist Kriterium aller sonstigen, die von ihr durchdrungen wird und so in Verantwortung erst ihre originale, befreiende und erfüllende Qualität erlangt, denn die „Agape sucht den Anderen in seinem eigentlichen Wesen.“ Die Agape ist somit „die Tiefendimension der Liebe oder Liebe in der Bezogenheit auf den Grund des Lebens“. In ihr besteht wohl jener Spannungsreichtum, den jeder dynamische Prozess, so auch der des Lebens mit sich bringt, aber sie zerbricht nicht hieran, sondern ist letztlich in der Lage, die im Zustand der Entfremdung einander widerstreitenden Aspekte auch dessen, was Liebe heißt, zu verbinden. Als „Element des göttlichen Lebens selbst“ erhebt sie auch ihre Gegenstände in die „transzendente Einheit unzweideutigen Lebens“.

Mit Blick auf diese werden auch die Grundmerkmale des neuen Seins bei Tillich erfreulich klar benannt, etwa wenn gesagt wird, dass Spannung in der Geistgemeinschaft „nicht zum Zerfall führt“, ist doch die Liebe die „Vorwegnahme der vollkommenen Einheit im ewigen Leben“. Dieser Prozess aber wird leider nicht nach seiner biblisch-pneumatischen Spezifik hin entfaltet, so dass

erkennbar würde, kraft welcher besonderen göttlichen Stiftung die reale Möglichkeit solcher Einheit besteht. Stattdessen zielt die Liebe auf „die Erfüllung der moralischen Forderung“ die sie aus ihrem kulturellen Kontext empfängt, um sich dort als „fragmentarisch“ zu erweisen. Mit dem Fragmentarischen ist die pneumatische Eindeutigkeit des neuen Seins nun zwar nicht außer Kraft gesetzt, besteht aber im Widerspruch zum Augenscheinlichen. Tillich bedient sich dafür des Erklärungsmodells des „Paradoxen“, welchem auch die christliche Einheit unterworfen sei, so dass „das Universale paradox im Partikularen gegenwärtig ist“. Mithilfe dieser, nicht weiter begründeten Prämisse besteht die vielgepriesene transzendente Einheit „von empirischen Wirklichkeiten und praktischen Möglichkeiten unabhängig“, was nichts Enttäuschenderes bedeutet als: „Die Einheit der Kirche ist in ihnen allen real, obgleich sie alle voneinander getrennt sind.“ Mit solchen Paradoxien operiert die Bibel nicht, sondern offeriert das Eindeutige tatsächlich eindeutig, logisch wie ontologisch. Indem das neue Sein von der Agape aus als Reich-Gottes-begründende „Manifestation des göttlichen Geistes in der geschichtlichen Menschheit“ begriffen wird, ist bei Tillich aber immerhin im Ansatz nicht nur ausgesprochen, sondern auch fundamentalontologisch durchdacht, dass „die Liebe Gottes die endgültige Antwort auf alle Fragen der menschlichen Existenz ist“.

Ausgehend von solcher transzendenten Fundierung darf und soll auch die immanente Liebespraxis die spezifische Qualität der Agape widerspiegeln, in deren Strahlen kein mystisches Sonnenbaden vorgesehen ist. Zur konkreten geschöpflichen Liebe gehören mindestens Zwei, deren Relation es ist, die durch die beschriebene Neuausrichtung des Einzelnen und seiner Bedürftigkeiten in seiner fundamentalen Bejahung durch Gott profitieren soll. Das Sein, das in der Liebe Gottes revitalisiert werden soll, ist ein gemeinschaftliches, in dem wiederum nicht eigene Anstrengung, guter Wille etc. die maßgeblichen Erfordernisse sein sollen, sondern die Größe und Beeindruckung der Vorleistung Gottes. Aufgrund dieser sind die Gläubigen zur Liebe Gott und dem Nächsten gegenüber verpflichtet, wie denn Seiendes nur irgend zu etwas verpflichtet sein kann (Lev.18,18; Dt.6,5; Jos.23,11; Judas21; Joh.13,34; 15,9,17; Rö.13,8; 1.Kor.14,1; 16,14; Gal.5,13; Eph.4,15; 5,2; Kol.3,14; 1.Tim.4,12; 6,11; 1.Pt.1,22; 4,8; 2.Pt.1,7; 1.Joh.3,11.18; 4,7; Heb.10,24; 13,1). Sie sollen *in* der Liebe Gottes als ihrer ontologischen Wohnstätte verbleiben. So ist dem ontologischen Segen der Liebe der göttliche Boden bereitet, sind Furcht, Verhängnis und jede Art von menschlicher Verbohrtheit abgetan (Ex.20,10; Ri.5,31; Ps.145,20; Joh.14,21; Rö.8,28; 1.Kor.2,9; Gal.6,24; 1.Joh.4,17f.). Den Lieblosen hingegen wird ihr eigenes Sein zum Gericht, indem sie die Früchte ihrer Gottesferne ernten (Hos.4,1; Mt.24,12; 1.Kor.16,22; 1.Joh.2,18).

In der Weise verkörpert die Agape die dynamische Welterneuerungsstrategie Gottes. Als die willentliche Durchsetzung seiner Weisheit zugunsten des Seins ist die Liebe nicht ethische, sondern logische Katabasis (1.Kor.1,18ff.), mit allerdings umfassenden ethischen Auswirkungen, die wir, gerade indem sie auf erneuerte Interpersonalität, auf die Relationalität des Seinsgefüges also zielen, auch als *ontische* bezeichnen können. Durch die Liebe geschieht von innen her die Erneuerung der sozialen Ordnungen, etwa der Ehe (Eph.5,22-33; Kol.3,18f.; 1.Pt.3,1-7), der Familie (Eph.6,1-4; Kol.3,20f.), des Berufs bzw. der Berufung (Eph.6,5-9; Kol.3,22-4,1; 1.Pt.2,18-21; Philemon). So entsteht durch die Liebe, als dem Höchsten alles Bleibenden (1.Kor.13,13), rechtes und damit echtes Christsein (1.Kor.8,3; 2.Kor.5,17; Rö.8,28; Gal.5,6) als „Lebensumwandlung aus der Liebe zur Liebe“.

Die Liebe hat somit im umfassenden Sinn „soziale“ Bedeutung und ist mit dieser das untrügliche Primär-Kennzeichen der Gemeinde. Wir konstatieren mit Wendland, „daß in Gestalt der Gemeinde Christi ein völlig neues Sozialgefüge und bisher unbekannte, religiöse Sozialstruktur in geschichtliche Erscheinung getreten ist“. Genau darum ist sie immer wieder Hauptgegenstand der Ermahnung (1.Joh.4,7; 1.Pt.1,22; 2,17; 4,8; Phil.2,2; Kol.3,14; 1.Thess.4,9ff.; Heb.10,24; 13,1). Sie soll unsere natürlichen Neigungen und Wertvorstellungen korrigieren (Mk.10,43f.), sie soll uns motivieren, die Interessen des Nächsten zu suchen (Rö.13,10; Gal.5,13), soll unsere zwischenmenschliche Praxis bestimmen (1.Kor.16,14; Eph.5,2; 1.Pt.4,8; Heb.13,1) und sie soll

weiter zunehmen (2.Thess.1,3; Phil.1,9), „völlig werden“ (1.Thess.3,12). Dabei ist die Liebe stets von dezidiert aktivem Gehalt und meint niemals die nachsichtige Duldung des Bösen (Joh.2,15; Mt.18,17; 1.Kor.5,11ff.). *Missachten* wir die Liebe - *dann* geraten wir unweigerlich auf Abwege (1.Kor.8,1; Gal.5,13).

In der zwischenmenschlichen Dimension als ihrer vielleicht anspruchsvollsten hat in diesem Äon die Liebe ihre ontologische Vollständigkeit erreicht. „In Liebe wahrhaftig sollen wir in allen Stücken heran-wachsen zu ihm, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib, zusammengefügt und verbunden durch alle Gelenke, sich unterstützend nach der jedem einzelnen Glied zugemessenen Wirksamkeit, das Wachstum des Leibes vollbringt zur Auferbauung seiner selbst in Liebe“ (Eph.4,15-16). Das ist das ontologische Konzept den Neuen Testaments, das die „Fülle Gottes“ (Eph.3,19) zum Ausdruck bringen möchte. Sein Anspruch könnte uns schwindeln machen und zweifeln, ob denn innerhalb unserer vertrauten, kleinen, trivialen Erfahrungshorizonte die angezeigten Grenzerweiterungen tatsächlich realistisch sind. Nachdem wir mit Blick auf das „Wie“ der Agape die Seinsebenen umrissen haben, die sie umgreifen möchte, werden wir darum die Frage ihrer Umsetzung in systematischer Hinsicht noch weiter zu präzisieren haben.

4 Die Agape als Heilsgut

4.1 Das soteriologische Element des Evangeliums

4.1.1 Die Rettung des Seins durch Glauben / Glaube als Eingang in die Liebe Gottes / - ins Pneuma des Reiches Gottes

Die Frage nach dem individuellen Heil des Adressaten der Güte Gottes ist unauflösbar mit dem Glauben an die historische Tat des historischen Jesus verknüpft (Rö.3,22; 1.Kor.1,1,21; Gal.2,16; Phil.3,9). Diese ist, womit Gott den Menschen in voller Schärfe konfrontieren will, eine Konfrontation, die auf das Herz des Menschen zielt (Rö.8,27; 1.Kor.4,5; 2.Thess.2,4) und von dort aus auf die Vernunft, um so Leib, Seele und Geist die Wirklichkeit Christi zu unterbreiten. Das ist, was dezidiert Paulus als Gottes Heilstat und ihre pneumatische Realisation beschreibt. Das Im-Geist-Sein ist identisch mit unserer Refundamentierung in der originalen, seinstragenden Liebe Gottes. Auch „im Geist gründet der Mensch als ein Ganzes“ und wird im Zusammenspiel mit dessen übrigen Gaben seiner neuen Seinsperspektiven konkret anteilig. Der Glaube ist deren Realisierung in Jesus als dem Christus, damit aber nichts anderes als der Eingang in den Heilsbereich desjenigen neuen Seins, das biblisch „Reich Gottes“ heißt.

Solche Evangeliumsrealität ist es, die Gott für einen jeden Menschen sich wünscht und parat hält. An deren Beginn aber steht die Evangeliumsverkündigung, das Heilswort, das kein anderes ist als der verbale Teil des ursprünglichen Konstruktionswortes, nimmt es doch den Menschen wieder in sich, in seine pneumatische Wirklichkeit auf, um ihm erneut Gottessphäre zu bieten, in der wir „leben und weben und sind“ (Apg.17,28). „In Christus“ sind wir durch das Wort vom Kreuz Christi (1.Kor.1,18; Gal.6,14f.; Kol.1,20). Darum ist Christus beides. Er ist das Heilswort und die uns von Anfang an zgedachte Heilswirklichkeit, weshalb Johannes ihn als die Wiederkehr des ursprünglichen *Logos* bezeichnet.

4.1.2 Die soteriologisch-ontologische Einheit des Evangeliums / Das ganze Evangelium / Heilswort und Heilswirklichkeit

Das Evangelium ist die Botschaft vom realen Heil gewirkt durch Christi Versöhnungswerk. Damit ist vor die Heilswirklichkeit ein explizit zur Annahme empfohlenes Heilswort getreten, vor die ontologische Komponente die soteriologische, an der vorbei es nach christlicher Lehre keine Heilswirklichkeit gibt. Die soteriologische Komponente ist die des Glaubens an das Versöhnungswerk des Gottessohns, die dem Menschen die Erkenntnis seiner Verderbt- und

Verlorenheit, die Erkenntnis seiner Sünde und deren gerechten Folgen nicht erspart, die ihn aber um des stellvertretenden Werkes Christi willen gerecht spricht, so dass in dessen Auferstehung wir quasi mit auferstehen.

Der Gotteslogos hat, so gesehen, neutestamentlich durch die Notwendigkeit des soteriologischen Elementes eine logisch/funktionale Zweiteilung erfahren, damit der Glaube das verlorene Heil aufs neue ergreifen kann. Der Heilswirklichkeit im Logos asarkos geht die Heilsbotschaft des Logos ensarkos als das soteriologische Element des Evangeliums voraus, um seinerseits in das ontologische zu münden, wodurch der Glaube erst komplett, das neue Sein konkret und praktisch erfahrbar wird. Beide zusammen - Heilswort und wiedergebrachte Heilswirklichkeit - gehören in unauflösbarer symbiotischer Beziehung zum Evangelium als der guten Botschaft von einem in und durch Christus geheilten Sein.

Wir haben es gegenüber dem Urzustand demnach nicht mehr mit dem Vorzug einer im Konstruktionswort Gottes unmittelbar gesetzten Heilswirklichkeit zu tun, sondern mit einer mittelbaren, über den „einen Mittler, Christus Jesus“ (1.Tim.2,5). Die ontologische Komponente aber ist die unmittelbare Konsequenz, auf die die soteriologische zielt und die nach der Aussage Jesu wie nach der Lehre der Apostel die soteriologische als authentisch ausweist. Der Glaube empfängt die Liebe Gottes und soll solche weitergeben, damit das Wesen Gottes sich „völlig“ darstellt (1.Joh.4,12ff.). Darum sprechen wir vom Glauben als dem Eingang ins Reich Gottes, von der Liebe aber als dessen Substanz. Sie das Essentielle, dieweil die Komponente der Heiligkeit als ihr Pendant (Eph.4,24; Phil.1,10; 1.Thess.3,13; 1.Pt.1,15f.) die adäquate Differenz zur gottfeindlichen Umgebung bedeutet und so das neue Sein auch in seiner Form vervollständigt.

Die Zeit des Neuen Testaments ist somit prinzipiell nichts anderes als die Zeit der Wiederherstellung der originalen Verhältnisse, jetzt freilich vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Satan der „Fürst dieser Welt“ (Joh.14,30) geworden und eine nur schrittweise Rekapitulation möglich ist, weil Gott die Freiheit des Menschen, der seine neuen Umstände durchaus lieb zu gewinnen imstande ist (2.Tim.4,10), nicht ausschaltet, sondern werbend mit dem Menschen verfährt, so dass zunächst nur ein Schöpfungsteil sich dafür entscheidet, sich aus seinem faktischen Unheil herausretten zu lassen (s. 1.Kor.15,23-28). Das Heil ist im Zeitalter der Gemeinde ein ausschnitthaftes angesichts des verbleibenden Unglaubens in diesem Äon (Mt.24,5ff; Lk.18,8). Gott aber zielt aller Verfinsternung zum Trotz auf die soteriologisch-ontologische Seinseinheit gemäß dem Anfangszustand (vgl. Heb.8,8-11). Das neutestamentliche Werk Gottes entspricht ganz seinem uranfänglichen mit eben jenem gravierenden Unterschied, dass während der Anfangszeit intaktes Sein unmittelbar im Wort Gottes besteht, im Neuen Testament das Sein nun erst mittels kontextualisierter Gottesrede aus seinem unheilen Zustand herausbefreit wird. Im Bund des Neuen Testaments wird ein Heilsruf einem in seinen Sünden ertrinkenden Sein noch einmal ultimativ zur Rettung offeriert. So sind Schöpfung und Neuschöpfung gleichermaßen das freilich zu differenzierende Werk der Agape Gottes. Die Liebe ist Anfang und - auf dem Wege der Vergebung Gottes - Neuanfang der Dinge.

Wir müssen insofern strikt die soteriologisch-ontologische Einheit des Evangeliums fixieren, indem wir daran festhalten, dass das Evangelium als sich erfüllendes Heilswort immer auch auf Heilsrealisierung drängt. Aus der Soteriologie folgt die neue - alte - Ontologie, das ontologische Neuschöpfungswerk Gottes als die soteriologische Übereinstimmung des Seins mit dem Konstruktionswort. Die Schöpfungsontologie ist somit Grundlage für die Soteriologie, die Soteriologie Grundlage für die Neu-Ontologie des Reiches Gottes. Als ontologische Heilswirklichkeit in seinem verbalen Heilswort wird die Gnade Gottes eine seinshaft fass-bare, die so dem entspricht, was als „Liebe“ konkrete Wirklichkeit werden will. In Christus bestehen darum Heilswort und Heilswirklichkeit als das originale Liebeswort Gottes - das soteriologische Vergebungswort des Evangeliums und seine originale Liebeswirklichkeit - die ontologische Vergebungswirklichkeit als Evangeliumskonsequenz. Beides sind die zwei Seiten des einen, universalen christlichen Wirklichkeitskonzepts.

So ist das Sein des Neuen Bundes durch das Heilswort von Christus in Gottes

Konstruktionswort - in Christus, seiner ontologischen Dimension nach - zurückgebrachtes Sein, das nun mithilfe von Gottes Instruktionswort, der Heiligen Schrift, seinen wiederhergestellten Status, seine Heilswirklichkeit als geschöpflicher, geistdominierter Organismus, bewahren und verteidigen soll - auch entgegen seinen den alten Denkgesetzen verhafteten *frommen* Entstellungen (1.Tim.4,1-3; 2.Tim.4,3-4). Das ist die Wirklichkeit der Gemeinde, mit der das christliche Sein als ein korporatives, in seiner Integrität der Ehre Gottes dienliches, verbindlich interpretiert ist. Den „Erstling“ den Schöpfer verherrlichender Seinskomplexität darzustellen (Jak.1,18) - das ist ihre Aufgabe, ist die wundersame Realität der Christuskorporation. „Die Wirklichkeit des Leibes Christi ist ... die Wirklichkeit der sich bereits realisierenden neuen Schöpfung.“ Das Wunder des christlich-gemeindlichen Seins besteht praktisch darin, dass, was natürlicherweise auseinanderstrebt, nun konstruktiv zusammenwirkt - zum Zeugnis für die genau nach der Möglichkeit solch konstruktiven Zusammenwirkens Ausschau haltenden Welt. Das Gemeindegewerk Gottes ist somit das Erfüllungsgewerk Gottes und wird so für Israel und die Nationen wiederum zum Konfrontations- und Verheißungsgewerk.

4.1.3 Glaube und Liebe

Durch Glauben geschieht die Wiederherstellung des Werkes Gottes in der ursprünglichen Heiligkeit und Liebe, - das Werk also als geistliche Einheit im Seinsgrundwort gegenüber weltlichem Egoismus und Konkurrenzkampf außerhalb desselben. Das pneumatisch-konkrete Zusammenwirken der Gläubigen - ekklesiale Leib-Ergänzung - ist die gelebte, ontische Zustimmung zum Verbalwort Gottes - des Evangeliums wie der Schrift. Ansonsten leben wir in Heuchelei, in unbewusstem oder gar bewusstem Widerspruch zum Agapewerk Gottes und ist unser Glaube nichtig (Jak.2,20.26). So ist die Einheit der Gläubigen konstitutiv für den Glauben, will doch der Glaube nichts anderes bewirken als Einheit unter Menschen aufgrund ihrer wiederhergestellten Einheit mit Gott. Die gemeindlich gelebte Einheit der Gläubigen identifiziert sie als Christen. Sie ist die Bestätigung der Wahrhaftigkeit ihres Gottesverhältnisses, denn sie ist dessen genuine Auswirkung. Sie realisiert das Sein seiner ursprünglichen, höchsten Anlage gemäß und darf darum nur verweigert werden, wo wir es mit Ungläubigen zu tun haben, wofür das Neue Testament eindeutige Vorgaben macht (1.Joh.4,2-3; 2,22f.).

Das christliche Sein in Einheit besteht in der Weise auch als Einheit von Glaube und Liebe. Es besteht in einer Glaubenshaltung, die zur Liebe tatsächlich befähigt ist. Glaube ist Erkenntnis, die sich in der Liebe auswirkt (Gal.5,6), denn zur Erkenntnis der Liebe sind wir gerechtfertigt (Eph.3,19). Der Glaube ist die Konzentration des Menschen als Individuum auf das Gotteswort. Die Liebe aber ist die Konzentration des Menschen in Bezug auf seine zwischenmenschlichen Verhältnisse auf das Gotteswort. In immanenter Anwendung und Ausprägung der Liebe ist der Glaube somit „gemeinschaftliche Existenz“, die ekklesia darum „die notwendige Lebensform des Glaubens selbst“. Ohne Glaube ist keine Liebe im christlichen Sinn möglich, denn die Liebe ist die Praxis des Kreuzes Christi, an das wir zu glauben aufgerufen sind. Ohne solche Liebe aber ist der Glaube nur *fides informis*. Biblische *fiducia* (p...Stij) ist der Schritt in die Heilswirklichkeit, die Liebe ist das In-ihr-Drinstehen. Beides zusammen erst ist die rechte, komplette Situation vom Pneuma ergriffener Geschöpfe. Beides zusammen ist das Sein im Konstruktionswort Gottes. Beides zusammen ist „Christentum“. In der Weise ist nun endgültig auch die Situation des Gesetzes als eine provisorische erkannt und endgültig abgetan. Das Gesetz war die formale Liebesforderung gegen Gott und den Nächsten. Das Evangelium ist die Erklärung der Wiederermöglichung des Liebesgebots, die durch den Glauben zur neuen Seins-Wirklichkeit des Menschen wird.

4.1.4 Exkurs: Die Bedeutung des Instruktionwortes Gottes / Die Heilige Schrift / Das Problem der Inspirationslehre / Die Notwendigkeit materialer Bibeltreue

Dass und wie Gott in der Vergangenheit geredet hat, dass und wie er dies zuletzt im Sohn getan hat, dass und wie Gottes Schöpfung in Bezug auf Gottes Reden Heil erfahren soll - das alles wissen wir aus den biblischen Schriften, die damit selbst ein Teil seines vielfachen Redens geworden sind. Die Bibel beschreibt die Geschichte des Werkes Gottes, - seiner Schöpfung im Blick auf ihren tragenden, bewahrenden und schließlich rettenden Seinsgrund. Sie beschreibt das Werk Gottes in seinem uranfänglichen, unversehrten Zustand, im Stadium seiner Abirrungen, seiner Wiederbringung, den Beginn der Neuschöpfung und ihrer Vollendung. Über all diese Stadien, Katastrophen und Wendungen der Reich-Gottes-Geschichte gibt die Bibel Auskunft. Indem sie das Reden Gottes und dessen jeweilige geschichtliche Funktionen und Wirkungen darstellt, ist sie sozusagen ein heilsgeschichtlich gegliedertes Kompendium der Gottesrede. Sie ist die Sammlung der Aussagen Gottes sein Werk betreffend. Darin, als *Ur-Kunde*, besteht die immense Bedeutung der Heiligen Schrift, aber auch die Gefahr ihres Missverständnisses.

Das Werk Gottes kulminiert im Heilswirken Christi als dem ultimativen Wort Gottes. Auf Christus ruht alle Verheißung und alle menschliche Hoffnung. Insofern vermittelt die Bibel das Heil und vermittelt doch selbst kein Heil. Wovon die Bibel handelt, was sie in heilsökonomischer Sukzession erschließt - ihr Inhalt - ist es, der nach genuin christlichem Glauben das Heil vollbringt. Die Bibel ist die von solchem Heil und dessen Wirkweise offenkundig inspirierte Erläuterung. Das Heil aber besteht in Christus selbst als dem Zentrum und beherrschenden Thema der Schrift und ist in seinem Wort-Charakter mit dieser nicht zu verwechseln. „Das“ Christliche ist nicht die Bibel, sondern die Sache, die die Bibel thematisiert. Es ist das Reich Gottes - die Wirklichkeit des Christus - über die wir in keiner Hinsicht im Unklaren belassen werden sollen. In diesem Sinn ist auch Gottes schriftliches Wort die selbstverständliche Dreingabe Gottes zu seinem Werk, Historie wie auch Handlungsanweisung seines Reiches, nicht aber dessen Eigenes. Jesus selbst ist es, der hier glasklar den Unterschied und die korrekten Prioritäten benennt (Joh.5,39-40). Weil es Gott um sein Werk geht, das sich über weit mehr erstreckt, als über die Bibelinspiration, er aber dieses Werk in einer für uns verbindlichen Weise in der Bibel reflektiert und plausibilisiert, gilt der Grundsatz, dass die Bibel nur vom Werk Gottes her recht verstanden und nur in Bezug auf Gottes Werk recht angewandt wird.

Damit haben wir bereits ein wesentliches Merkmal christlichen Schriftverständnisses erfasst. Die Bibel ist nicht wie die heiligen Schriften anderer Religionen ein Katalog unmittelbarer Handlungsweisen, die der Mensch quasi unabhängig vom Stand des Reiches Gottes zu befolgen hätte, um so seine Seligkeit sicherzustellen. Gerade der Teil der Bibel, der am ehesten so zu verstehen gewesen ist, gilt dem Christen ja als in wesentlichen *erfüllt*. Sie ist bezogen auf Gottes ontologisches Anliegen. Diejenigen alt- wie neutestamentlichen Passagen, die als direkte Handlungsanweisungen an den Menschen galten und gelten, die Sprüche beispielsweise, die Haustafeln u.ä., werden ebenfalls in ihrer Tiefe erst recht begreiflich und einsichtig, wenn wir wahrnehmen, um wes willen sie gegeben sind, was an Reich-Gottes-Realität bei ihrer Befolgung oder Missachtung auf dem Spiel steht. Gottes Direktiven dienen in jedem Fall der Authentizität und Integrität seines Reiches. Im Maße, wie auch wir uns dasselbige zur Herzensangelegenheit machen, handeln und theologisieren wir im Sinne der Schrift. Lösen wir aber die Bibel ab von ihrem sachlichen Anliegen oder erwecken den Eindruck, dieses sei ein Sekundäres, das sich auf dem Wege ihrer formellen Autorisierung von selbst ergebe, verkennen die prophetisch-instruktive Funktion der Bibel und führen die unter ihrem Wort versammelte Gemeinde in die Irre. Wird die Schrift selbst als Heilsgut begriffen, hat jene den Schritt zurück zu einer Spielart alttestamentarischer Gesetzesreligiosität getan. An das Heilsgut wird dann nicht mehr um seiner Selbstevidenz willen geglaubt, sondern weil die Schrift es verkündet. Es ist so im Grunde austauschbar geworden. Im Extremfall dieses Missverständnisses bewegen wir uns durch ihren bibliomantischen Missbrauch zurück ins Stadium einer Fetisch-Frömmigkeit und sind als Reiches-Gottes-Arbeiter unbrauchbar, ja diesem sogar hinderlich.

Eine Inspirationslehre in diesem Sinn, die das Heil an die göttliche Qualität eines Buches knüpft, ist eine Setzung der unkritischen Vernunft, die der Destruktion der Schrift seitens der

kritischen Vernunft begegnen möchte, die aber gerade wie jene Vernunftgründe über Offenbarungsgründe stellt. Sie übersieht neben der theologischen Unmöglichkeit ihrer Position auch den geistlichen Sinn dieser Aporie, dass nämlich die Schrift, gerade indem sie nicht weniger schutzlos sich dieser Welt aussetzt als ihr Herr, ihrer pneumatischen Konstitution gerecht wird. Die biblisch-neutestamentlich fixierten Schriften haben hingegen neben anderen (2.Tim.3,16-17) diejenige zentrale Funktion, nicht sich selbst, sondern das pneumatische *Geschehen* gegen die Einflüsterung des Feindes in Schutz zu nehmen (Mt.4,1-11). Das seinsbeschirmende Wort dient demjenigen, welches es selbst in verschiedenen, in Christus gipfelnden Varianten als das seinsbegründende vorstellt.

In der Abgrenzung von Gottes auf die Vollendung seiner Vorsätze zielenden dynamischen *Werk* können wir von der Bibel auch als einem in sich abgeschlossenen *Produkt* Gottes sprechen. *Werk* Gottes ist die Bibel in diesem Sinne nicht, da dieses mehr meint. Gottes *Werk* ist Gottes Schöpfung in Gottes Sinne existierend - existierend als ein lebendiger Lobpreis, nicht auf den Tod hin vegetierend. Die Bibel erläutert das *Werk* Gottes, offenbart es im noetischen Sinne. Sie erklärt dem Menschen seinen Stand innerhalb bzw. auch außerhalb des Werkes Gottes, informiert ihn über die Vorgehensweise Gottes, die künftige wie auch die vergangene und lädt ihn ein, am *Werk* Gottes maximal zu partizipieren. Sie appelliert an die Einsichtsfähigkeit des Menschen, sich dem jeweiligen Gotteswirken entsprechend positiv gegenüber zu verhalten. So ist die Bibel geistliche und dabei selbstverständlich menschliche Reflexion des Seins im Konstruktionswort. Sie reflektiert beide Teile des Konstruktionswortes, das Heilswort des Evangeliums und die Heilswirklichkeit der Gemeinde und weist den Menschen entsprechend an. Entscheidend ist auch hier wieder zu sehen, dass diese paränetischen biblischen Weisungen auf die biblische Sache, das biblische Subjekt bezogen sind, das die protestantische Kirche richtigerweise in der Christusthematik erblickt hat. Nur in der schriftgemäßen Anwendung von diesem Subjekt her und auf dieses Subjekt hin ist eine Schriftpraxis eine christliche. *Er* ist in Person das Konstruktionswort Gottes, der ganze Christus einschließlich seiner pneumatisch-ekklesialen Gestalt. Das instruktive Wort Gottes soll in ihm die soteriologisch-ontologische Begründung des Seins garantieren.

Von daher erweist sich Schrifttreue immer als Werktreue, die freilich auch Folge legitimer Liebe zum „Produkt“ der göttlichen Weisheit ist, nicht aber deren Automatismus. Einen genuin christlichen Schriftgebrauch einzuüben, ist angesichts unserer natürlichen Bequemheit eine beständige Herausforderung - materiale Schrifttreue zu praktizieren anstelle ontologisch harmloser formaler „Treue“ bzw. dem kaum aufregenderen Wagnis rationalistischer Untreue. Dass außerhalb des Glaubens der Mensch der Bibel ungläubig gegenüber steht, ist dabei ein begreifliches Faktum, dem nicht eine Inspirationslehre, sondern nur der Herr selbst abhelfen kann. Insofern ist die hermeneutische Diskussion eine vorchristliche, eine apologetische bestenfalls. Hermeneutische Bibeltreue ist die normale christliche Ausgangsposition, den Berufenen eine Selbstverständlichkeit wie für Jesus, wie Bibelkritik nicht-christliche Normalität ist.

Die Bibel ist ein Glaubensbuch - bezogen auf Gnade Gottes. Zum *Werk* Gottes gehört die Ergreifung und Neuschaffung des Menschen in Christus. Vom *Werk* Gottes her die Schrift studieren heißt darum, dieses als ein von Christus Ergriffener tun, um dann auch unter der Leitung des Geistes zu bemerken, dass, wie Jesus selbst dies gelehrt hat (Joh.5,39), die Schrift Christus nach seiner ganzen theologischen Fülle hin produziert, dass sie, wie Luther es gesagt hat, „Christum treibet“, den ganzen Christus allerdings, von dem aus der reformatorische noch wird angefragt werden müssen. Von dessen Erkenntnis wiederum auch den gegenwärtigen, über mich als Einzelperson hinausgehenden Umfang des Werkes Gottes erkennend, schlägt christliche Exegese sich in der selbstverständlichen Bemühung um die Förderung des Werkes Gottes nieder um die besondere Praxis derjenigen Aspekte, die im Spektrum des heilsgeschichtlichen Gesamtwerkes Gottes gerade jetzt aktuell sind. Ohne ihre konkrete Heilswirklichkeit wäre die Bibel nur ein religionsgeschichtliches Dokument. Gibt es diese Heilswirklichkeit aber, gibt es für

die Richtigkeit der Bibel als Offenbarungswort den stärksten Beweis, den es nur für irgendeine Sache geben kann. Die Glaubwürdigkeit der Schrift ist also schlicht und einfach abhängig von ihrem Wahrheitsgehalt, vom Wahrheitsgehalt ihrer Zentralthematik.

Als Folge deren ungenügender Erfahrung entwickelt der Bibelformalismus auch seine destruktive Variante. Die Bibel wird als das Reflexionswort hinsichtlich des Werkes Gottes in dem Moment, wo ihr Inhalt sich des Menschen bemächtigt, diesem zum verbindlichen Instruktionswort, er selbst damit zum „Mitarbeiter Gottes“ (1.Kor.3,9). Der Hinweisglaube gehört zur rechten Stellung Gott gegenüber wie der Hinweisungsglaube zur verkehrten Stellung. „Natürlicher“ Hinweisglaube ist gegeben im Maße der Betroffenheit vom Werk Gottes (Joh.8,47). Darin besteht die prinzipielle Unausweichlichkeit des hermeneutischen Zirkels, den freilich der Heilige Geist selbst jederzeit aufbrechen kann, um auch mit dem Schriftwort Ungläubige zu „überführen“ (2.Tim.3,16) - hinsichtlich ihres Unglaubens in der Regel, um ihnen dann auch die Weisheit aller übrigen Ratschlüsse Gottes zu offenbaren. Insofern wird die Bibel als, wenn man so will, unverkündigtes Evangelium selbst wirksam. Indem der Mensch aber auf die Verkündigung des Heilsworts mit Glauben antwortet, ist er in das Konstruktionswort hineinversetzt, hat Heilswirklichkeit erlangt. Ewiges Heil hat er und schon jetzt zeitliches Wohl im Verbund mit seinen Geschwistern, die ebenfalls auf das Evangelium mit Glauben geantwortet haben und im Gehorsam dem Heilswort wie dem Instruktionswort gegenüber die Integrität und Einheit ihres neuen Lebens bewahren.

So kommt zu Christus als dem Gekreuzigten der Christus pneumatikos, zur soteriologischen Komponente des Evangeliums die ontologische als die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, des, nachdem Christus zur Rechten des Vaters sitzt, nach eindeutiger biblischer Aussage, der Evangelien wie der Briefe, einzig legitimen Stellvertreters, des „Beistandes“. Der will, soll und kann uns „in alle Wahrheit leiten“ (Joh.14,15.26; 16,7.13). Auf diesem Weg wird den Gläubigen die Wirklichkeit des totus Christus als der vollständigen Aktion Gottes erfahrbar und dessen Zeugnis zum Wort Gottes für die Welt.

In diesem Sinne verstehen wir die Bibel als Gottes Offenbarung, als *Kundgabe* seines Werkes. Das Instruktionswort kann sogar, anders als das Konstruktionswort, als eigentliche „Offenbarung“ im Sinne von Enthüllung des geschehenen Heils begriffen werden, denn es bewahrt nicht nur die Heilswirklichkeit, es enthüllt sie uns auch. Es verweist uns vorwärts und rückwärts auf sie, steht also gewissermaßen am Anfang und am Ende der Heilswirklichkeit. Es umrahmt diese, wobei zwischen die biblische Information und dem Beginn der Heilswirklichkeit die Verkündigung des Evangeliums tritt, die in Übereinstimmung mit dem Instruktionswort den Glauben als dem Eingang in die Heilswirklichkeit evoziert. Auf die Wirklichkeit des Werkes selbst aber kommt alles an, auf die vertikale und horizontale Integrität des Seins, um dessentwillen Gott schon immer auf sich aufmerksam gemacht hat. Dem dient das biblische Wort und dem hat auch das theologische zu dienen.

Von hier aus sollte spätestens die Sinnhaltigkeit der Differenzierung zwischen den - in ihrer Begrifflichkeit vielleicht fremd anmutenden - Sachverhalten Instruktionswort und Konstruktionswort, zwischen im weitesten Sinne · *Áma* und dem „eigentlichen“ *l 0goj* Gottes einleuchten. Die Bibel ist „Wort“ im Sinne unseres üblichen Verständnisses, während im Seinsgrundwort die Dynamis Gottes zum Ausdruck kommt. Beides Wort dient der Sache, um die es Gott geht, dem Heil des Seins in seinem göttlichen Sinn, seiner göttlichen Struktur. Während das eine davon spricht, ist das andere diese Struktur selbst: Gottes Liebe als fundamentalontologische Grundstruktur.

Was wir folglich in Bezug auf die Schrift benötigen, ist der rechte Blickwinkel auf ihren überragenden ontologischen Inhalt, abseits ihrer formalen Divinisierung einerseits und ihrer formalen und dann auch inhaltlichen Destruktion andererseits, abseits heteronomer Bibliolaterie und autonomistischer Schriftkritik. Wir brauchen materiale Schrifttreue! Diese kann nur

bedeuten, die Kontinuität des Wesens Gottes - seine Heiligkeit und seine Liebe - biblisch korrekt festzustellen und konsequent umzusetzen, sein fleischgewordenes Wort geistlich zu transportieren. Ein solches Unterfangen kann, wie wir gesehen haben, unmöglich das Anliegen der Una Sancta peripher behandeln, sondern muss dieses auf der Agenda ganz oben belassen, um es mit der biblischen Vorgabe in Einklang mit allem Nachdruck zu verfolgen. In dezisionistischer Weise von der eigenen dogmatischen Tradition aus die eigene Kongregation mit den göttlichen Charakteristika zu identifizieren, ist dabei ebenso unangebracht wie ein prinzipieller Pessimismus hinsichtlich der Eindeutigkeit und Klarheit einer solchen Vorgabe. Materiale ekklesiologische Bibeltreue wird beim Blick auf das eigene Haus dessen Relativität einsehen und beim Blick in die Schrift die strukturelle Identität der biblischen Gemeinde mit der Seinswahrheit Christi. Sie wird anerkennen, dass die paulinischen Gemeinden im Sinne des biblischen Heiligkeitsbegriffs als gemeindliche Sozialität herausgelöst sind aus den säkularen Strukturen. Und sie wird anerkennen, dass die Gemeinde des Neuen Testaments trotz aller Streitigkeiten ein durchweg ungespaltenes Phänomen ist, eine leibliche Einheit, in der praktizierte Vergebung ein Auseinanderbrechen verhindert. Gerade das zweite wird von Paulus eingeschärft mit dem Hinweis darauf, dass hier die Wirklichkeit des Christus auf dem Spiel steht (1.Kor.1,10-13; Rö.15,5; Phil.2,1-2). Auf diese Weise wird die Gemeinde insgesamt, bei aller fleischlichen Unvollkommenheit des Einzelnen, nach außen ihrer Reich-Gottes-Bedeutung gerecht, der originalen Bezeugungsaufgabe ihres Herrn, während sie so nach innen die Grundlage geistlicher Komplexität erhält, geistlicher Vollgestaltigkeit, zu der die individuelle geistliche Begabung eines jeden Einzelnen, der Einzelne als ein geistlicher Baustein beiträgt und so seine persönliche Sinnstiftung erfährt.

4.2 Das ontologische Element des Evangeliums als unmittelbare Konsequenz des soteriologischen

4.2.1 Das Christliche als Vergebungsempfang und Vergebungweitergabe / Christ-Sein als intaktes Gottes- und Geschwisterverhältnis / Das christliche Sein als Sein in Einheit

Im Blick auf das Evangelium haben wir nun zu komplettieren, was von der Agape und ihrem Kernelement bereits gesagt wurde. Des Menschen Teil und hohe Berufung ist es, die Liebe Gottes zu ergreifen und mittels ihrer Weitergabe auch in ihr zu bleiben, so - dass wir von ihr dem Bilde Christi gemäß umgestaltet werden (Rö.8,29). Die Liebe drängt zum Zeugnis (2.Kor.5,14), vervollkommnet Glauben und gute Werke (1.Kor.13,1-3). Sie kennzeichnet geradezu die Nachfolge bis hin zur Lebenshingabe (Joh.21,18f.; Mt.20,23; Mk.10,39; Eph.5,2; 1.Joh.3,16).

So ist christologisch das Kernelement materialer Bibeltreue erfasst, das gewiss das allerschwierigste ist: Vergebung zu praktizieren, wie der Herr uns vergeben hat. Wie es durchaus nichts Selbstverständliches ist, dass der sündige Mensch im Glauben die Liebe Gottes wieder empfängt, so ist es auch keinesfalls selbstverständlich, dass er diese Liebe, namentlich die empfangene Vergebung an seinesgleichen weitergibt. Gerade die theologisch wie praktisch unlösbare Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe aber ist beileibe kein Manko, sondern Zeichen der pneumatischen Einzigartigkeit der neutestamentlichen Botschaft. Jesus selbst ist es, der in seiner Lehre wie in seiner ganzen Daseinspraxis die Gottesliebe als Liebe zu seinen hilflosen Geschöpfen ausgelegt und vorexerziert hat, damit auch zu uns. An dieser Liebe partizipieren heißt darum an sein Versöhnungswirken glauben und dementsprechend Gott und den Nächsten so zu lieben wie Gott uns geliebt hat. Das ist die unmittelbare ontologische Konsequenz der soteriologischen Evangeliumspartie, an welche die geistliche Integrität unseres Seins geknüpft ist (vgl. etwa 1.Joh.3,10f.; 1.Joh.4,7f.; 2.Pt.1,7; Off.2,4).

Die von der Liebe Gottes geprägte Neuschöpfung soll die empfangene Vergebung untereinander weiter praktizieren, soll sie ausleben, so dass sie zum neuen Grundtenor der spezifisch christlichen Sozialität wird. Wie im soteriologischen Bereich ist es damit auch im ontologischen real praktizierte Vergebung, die den Kern der Agape bildet und damit im Bereich des

Zwischenmenschlichen als ihrem ultimativen Zielpunkt das Sein auf eine Ebene hebt, auf die es nach menschlichem Ermessen und Vermögen nicht gelangen kann. Das Soteriologische erreicht sein ontologisches Ziel erst in der daraus resultierenden Einheit der Gläubigen unter dem Kreuz. In jener höchstmöglichen Form von Einheit soll die ekklesia existieren, einer Einheit, die in keinem Falle zerbricht. Solche Einheit der Gemeinde als Zeugnis funktionierender Schöpfungskomplexität ist die eigentliche Aufgabe der Liebe und, wo sie auf dem Weg der durch Christus ermöglichten Vergebung gesucht wird, auch deren Ergebnis. Das zählt zu den systematischen Hauptaussagen des Kolosser- (3,14) und insbesondere des Epheserbriefs (4,2), wo die Einheit der Glaubenden als Abbild der Liebe Christi zur ekklesia vorgestellt wird sowie als Konkretion der Nächstenliebe (5,28). Solche Einheit, die auch Lehrstreitigkeiten auszuhalten vermag, ist Ausweis der Wirkmächtigkeit der Gottesliebe. Dass solche Liebe möglich ist, ist die Wahrheit Gottes. Erst mit dieser hat das Evangelium seine Vollgestalt und damit seine missionarische Zeugniskraft für das Weltübrige angenommen. So sagt es uns nicht nur Paulus, so sagt es Johannes und so intendieren es die übrigen neutestamentlichen Autoren. „Das Wesen der Kirche ist Einheit und impliziert insofern das göttliche Heil. Dementsprechend muß auch die irdische Gestalt der Kirche durch Einheit und Versöhnung geprägt sein und eine Gemeinschaft darstellen, die alles Trennende überwindet. So allein wird dann auch der Kosmos einbezogen und vom göttlichen Heil durchdrungen werden.“

4.2.2 Die christliche Horizontale als Vervollständigung vertikaler Seinsintegrität / Das Wohl des Menschen / Die Agape als Heilssubstanz

Der vertikale Einschlag der Liebe Gottes zielt so auf seine unmittelbare Verbreitung, vorstellbar wie die konzentrische Wellenbewegung auf einer Wasserfläche, die von einem Stein getroffen wird. In der Liebe Gottes besteht die Ausgestaltung seines Willens in vertikaler und horizontale Einheit als die pneumatische Charakteristik des Ganz-Seins. Diese Liebe ist darum, wenngleich respondierend auf das Streben des Eros bezogen, doch von weit über diesen hinausgreifender Wirkkraft, indem sie gerade realisiert, was die Kompetenzen des Eros übersteigt. Der Eros ist die „Sehnsucht nach dem ganz Andern“ (Horkheimer). Die Agape ist dieses ganz Andere.

Die Liebe ist es, die das Heil Gottes veranlasst hat und in der ungetrübten Fortwirkung dieser Liebe wird dieses Heil auch zum schon jetzt erfahrbaren „Wohl“ nicht nur des Menschen, sondern der gesamten Schöpfung. Das Christliche ist vertikales Heil und horizontales Wohl. Dieses Wohl bedeutet nichts anderes, als dass mit der Wiederherstellung harmonischer Interaktion das Sein zu sich selbst kommt - die Einheit des Geschöpflichen in der Gemeinschaft der Glaubenden, vermittelt der Liebe. Damit soll in, mit und als deren neuem Sein das Wunder vollständiger Kooperation verwirklicht werden ohne jeden Zwang, ohne jede Nötigung zum Verzicht auf die Freiheit persönlicher Entfaltung. Liebe ist die „Einheit freier Personen, bei der keine Trennung mehr übrig bleibt“. Die Liebe ist in gewissem Sinne, wie Hegel meint, die Überwindung des Unterschieds. *Des* Unterschieds nämlich, der die Geschöpfe natürlicherweise auf das Niveau des gewaltsamen Austragens ihrer Differenzen herunterzieht mit dem regelmäßigen - in Gottes Sicht unrechtmäßigen - Ergebnis der Herrschaft des Stärkeren (s. 1.Kor.12,22-25). Die Unterschiede bewahren und sie trotzdem in einer höheren, allgenügenden Einheit aufheben, das ist die Kunst des Heiligen Geistes und seiner Hauptfrucht, der Agape. Sie ist darum das „Eigentliche“ des christlichen Heils, dessen Substanz - nicht ein hohes, optionales Gut der christlichen Seinsweise, sie ist die - unverzichtbare - Sache selbst. Sie ist das Gesuchte, das geeignet ist, tatsächlich innersten Seins-Zusammenhalt zu gewährleisten, insbesondere in Anwendung ihrer göttlichen Kernqualität, der Vergebung des Sohnes Gottes.

4.2.3 Vergebung als nota ecclesiae / Einheit als praktizierte Vergebung / Der Weg zur Einheit

Selbst die gravierendsten Seinsdifferenzen aufzuheben steht in der Macht und ist Sinn und Zweck

der göttlichen Vergebung. Wie im Zentrum des Reiches Gottes die Liebe steht, so wiederum in deren Zentrum die Vergebung als das eigentlich Wundersame, das Gott dem alten, in Verfremdungen allerlei Art sich windenden Sein hat zukommen lassen. „Die erste Gabe der Liebe Gottes ist die Vergebung. ... Das Kommen des Reiches Gottes ist das Eintreffen des universalen Gnadenerlasses der Vergebung. Es wird ein ganz neuer, unvergleichlicher Anfang gesetzt. ... Eine neue Einstellung und Richtung ist aufgerufen; sie steht der herrschenden Auffassung von der Position und Intention menschlichen Lebens diametral entgegen.“

Auf dem Weg der christlichen Vergebungspraxis wird als Hauptausdruck der christlichen Agape die Kernstruktur pneumatisch-ekklesialer Christuswirklichkeit gewahrt und mit dieser die biblische Würde und Bedeutung der Gemeinde. Darum ist das Prinzip der Vergebung das ekklesiale Prinzip schlechthin, das eigentliche *nota ecclesiae*. Das Christliche ist Vergebungsempfang plus Vergebungsweitergabe. Das eine existiert nicht wirklich ohne das andere, wobei letztendlich unerheblich ist, ob im Falle verweigerter Vergebungsweitergabe der Vergebungsempfang dem Hohn preisgegeben wird oder gar nicht in echter, tiefgreifender Weise geschehen ist. Ohne die Praxis der Vergebung als Konsequenz der Vergebungs-erfahrung ist diese sozusagen ungültig. Freilich gilt auch das Umgekehrte, dass Vergebungsweitergabe ohne vorherigen Vergebungsempfang mehr oberflächliche Nachsicht denn Vergebung darstellt, die den Ernst der Sünde und die Intensität der Befreiung von solcher selbst nicht oder nur unzureichend kennengelernt hat. Wer vergibt, ohne vergeben bekommen zu haben, weiß nicht wirklich, wovon er spricht und mit zunehmendem Maß der Schuld, mit zunehmendem Maß der Verletzung wird solches Vorgehen auch zunehmend eine psychologische Unmöglichkeit. Beides zusammen aber - Vergebungsempfang und Vergebungsweitergabe - ist diejenige Realität der Liebe Gottes, die aufbrechen, heilen und Neues bauen kann, wo kein menschliches Vermögen mehr weiterhilft, wo solches vielleicht nicht einmal imstande ist, den Trümmern des eigenen Tuns ins Auge zu blicken.

Wie aber die Vergebung Jesu uns am Beginn und freilich auch während unseres Glaubenslebens zu echter Existenz befähigt hat und stets aufs neue befähigt, so vollbringt sie am Ende auch neue pneumatische Sozialstrukturen, das Wunder einer beginnenden, neuen, geistdominierten Welt inmitten der alten mit ihren so schwerfälligen, allzumenschlichen Mechanismen. In der Weise vollzieht sich die eigentliche „Entmystifizierung“ des Christlichen, die erst auf der Ebene erneuerter Gemeinschaft den Beweis liefert für die tatsächliche Durchschlagkraft des Evangeliums, das nun nicht mehr nur in frommen Einzelgemütern bewegt wird, sondern offenbart, dass das Wort „lebendig und wirksam ist, schärfer als jedes zweischneidige Schwert und hindurchdringt bis zur Scheidung von Gedanken und Mark“ (Heb.4,12).

4.2.4 Der Geist

So ist das Christuswort die zentrale Manifestation der Liebe Gottes in personam aber auch über seine eigene irdische Gestalt hinaus, nämlich in der des von ihm gesandten Heiligen Geistes. Dass dessen Präsenz eine nicht-personale im engeren Sinn des Wortes ist, ist unmittelbar evident und wird gestützt durch das Geistverständnis des Alten Testaments. Das Pneuma manifestiert sich dem neutestamentlichen Zeugnis gemäß in seinen *Charismen*, seinen „Gaben“ (1.Kor.12-14; Eph.4,1-16). Mit diesen, als den unter den Gläubigen zum Aufbau des Leibes verteilten, ist aber die ekklesiologische Dimension der Gotteslehre angezeigt. Die Gemeinde ist bestimmt zur Teilhabe am Wesen Gottes selbst. Darum heißen wir „Söhne Gottes“ (2.Kor.6,18; Joh.1,12). Geworden aber sind wir solche nicht anders, als durch die Kraft des Evangeliums, das uns „hineinversetzt hat ins Reich seines lieben Sohnes“ (Kol.1,13).

Solchermaßen geschieht der definitive, pneumatische Reich-Gottes-Anbruch in Gestalt agapeisch-ekklesialer Christuspräsenz. Die Welt, in der die Liebe Gottes zurückgebracht ist, ist die Welt der Glaubenden. Ihr Sein ist in gemeinschaftlicher Hinsicht aber gerade nicht „Welt“ in deren charakteristischem Sinn. Sie ist geoffenbarte Neuwelt für die alte, in ihren selbstzerstörerischen

Denkweisen befangene, darum vergehende. In seiner strukturellen Andersartigkeit ist das neue Sein mit den gängigen weltlichen Bestrebungen inkompatibel. Es ist „Gegenwelt“, nicht um *gegen* die Welt zu sein, sondern um ihr ihren Lösungsweg aufzuzeigen, den Ausgang aus selbstverschuldeter Sinnleere und Orientierungslosigkeit. Die geistlich-seinsordnende Funktion der neuen, kleinen, äußerlich so einflussarmen Welt ist umso dringender erforderlich, als die geistlose Realität der herrschenden mit ihren Verkündern von Vitalität und Faltenlosigkeit in Wahrheit ihre innere Ohnmacht offenbart.

4.2.5 Christliche Totalität

Damit kann ein erstes systematisches Zwischenfazit gezogen werden. Die neutestamentliche Dimension der Liebe ermöglicht eine christologische Extension in den Bereich des Ontologischen, und zwar nicht, indem die soteriologische Komponente geschwächt wird, sondern gerade als deren konsequente schriftgemäße Anwendung. Eine soteriologische Christologie muss demzufolge alle dogmatischen Traktate befruchten, so dass Theologie sich begreifen kann als christologische Ontologie, die Kirche aber als christo-pneumatische Existenz. Das ungeschmälerte Gotteswort, damit auch der ungeschmälerte Gottessohn, ist der Garant für den Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, für die Überwindung nicht nur der essentiellen Probleme des Menschen im Angesicht Gottes, sondern auch für seine existentiellen im Angesicht von Verfall, von Einsamkeit und Überforderung. In diesem Sinne muss darum auch die messianische Dimension des Heils bei Jesus ausreichend bedacht und Mut gefasst werden, solche im Raum der Kirche zu suchen, sie vom Sein der Kirche zu verlangen, statt in erster Linie deren qualitativen Unterschied zum Gottesreich zu betonen. Das Risiko der anthropologischen Auflösung des Evangeliums oder seiner ekklesiozentrischen Beherrschung ist unwirklichen, nur formalen Bekenntnissen zur Einheit Christi mit seiner Kirche vorzuziehen, die aufgrund der Lehre nicht wirklich einleuchten. Gleiches gilt für die Gefahr eines konfessionalistischen Purismus, der weit weniger Schaden anrichten kann als die pluralistische Vergleichgültigung der christlichen Nachfolge, die gegenwärtig in Mode steht.

Die christliche Sache verträgt keine Beliebigkeit und keine Verbilligung. Das Christentum braucht, solange es als wanderndes Gottesvolk zu seinem Ziel unterwegs ist, den steten, entschlossenen Willen zur Umkehr zu Christus. Es lebt von seiner regelmäßigen Rückkehr auf den schmalsten aller Wege. Dann aber bedeutet der Neue Bund Gottes mit dem Menschen nicht nur dessen individuelle Rechtfertigung und Heiligung, sondern die eigentliche Weltrevolution. Er bedeutet leibhaftige geschichtliche Umwälzung und dabei diejenige Demonstration im Sinne des Evangeliums sozialer Gerechtigkeit, nach der eine neoliberal geplagte Welt heute wieder ruft. Er bedeutet Erwählung Gottes mit allen solcher Erwählung adäquaten horizontalen Konsequenzen, - *die* ekklesiale Alternative des Gottesvolkes zu privater Innerlichkeit und politischer Utopie. Auf diese Weise erweist sich das christliche Heil als ein umfassendes, von ebenso anthropologischer wie kosmologischer Bedeutung - als *ontologisch* in jedem Sinne. Es erweist sich als eine „multidimensionale Wirklichkeit, die Entfaltung wahrer Menschlichkeit in der Fülle der Gottheit“.

4.2.6 Die christliche Wirklichkeit als die Wirklichkeit des totus Christus / Die Einheit von christlicher Soteriologie und christlicher Ontologie im Reich Gottes

Wir haben von der soteriologisch-ontologischen Einheit des Evangeliums gesprochen, die in der christlichen Seins-Ganzheit nun nichts anderes als deren ganzes Subjekt zum Ausdruck bringt. Das soteriologische, biblisch kombiniert mit dem ontologischen Element, stellt dar, was wir den *totus Christus* genannt haben: Christus als die „Fülle der kreativen und soteriologischen Wirkungskräfte Gottes“. Nur dieser Christus als Anrede und Umsetzung des Evangeliums bringt wirkliches Heil. Die gesamte Christusrealität, die allein geeignet ist, unserer gesamten Misere abzuhelpen, ist diejenige des seinsumgreifenden Logos, der schon von Ewigkeit an war, der

analog zur Ursituation auch das neue Sein umgreifen will und des fleischgewordenen Logos, der uns mit unserer Schuld konfrontiert und uns von dieser befreit. Dieser neutestamentlich hauptsächlich verhandelte inkarnierte Logos steht quasi in der Mitte der Zeiten, in jedem Fall im Zentrum der christlichen Botschaft, ohne dass damit aber seine a-sarkische, seine pneumatische Dimension weniger gravierende Bedeutung erhalte.

Die Offenbarung des Fleischgewordenen ist die Offenbarung dessen, durch den alle Dinge in ihr Dasein gerufen sind und durch den sie zurechtgebracht und einstmals vollendet werden. Indem das heilsstiftende Verbalwort die Schöpfung im Seinsgrundwort gerade rückt, ermöglicht eine vollständige christliche Ontologie die Heilswirklichkeit Christi als wiederum dem eigentlichen Inhalt seines Reiches. Um dessentwillen, dem Seins-Komplettanliegen Gottes, sind christliche Soteriologie und christliche Ontologie begrifflich unterscheidbar, nicht aber sachlich separierbar. Sie bilden eine homogene, komplementäre Sinneinheit, nicht um des spekulativen Bedürfnisses nach einer christlichen Metaphysik, sondern um der Stoßrichtung des Evangeliums willen hin zu einer ihm gemäßen ontischen Praxis.

Darum ist das traditionelle Ressentiment gegenüber der Terminologie des Ontologischen ein kirchen- und theologiegeschichtlicher Anachronismus. Die Ontologie bringt nicht „Gott zum Schweigen“. Sie veranschaulicht die Rede Gottes in dem Maße, wie das Erlösungswort an das Schöpfungswort gebunden ist. Bei Paulus wie bei Johannes haben wir es in beispielhafter Weise zu tun mit der interaktiven Einheit von soteriologischer und ontologischer Christologie. Gerade die klassischen soteriologischen Bibelpassagen erhalten zumeist ihre unmittelbare kosmologische Ausweitung, wobei gerade auch die paulinische Gedankenwelt allen Heilsindividualismus nachhaltig sprengt. Das Evangelium beantwortet nicht nur die Gegenwartsnot des Menschen, sondern auch die Fragen nach seinem *Woher* und *Wohin*. Die Ewigkeitsbestimmung des Menschen wird in Christus wiederhergestellt. Der uns erlösende Logos bringt uns zurück in unseren ewigen Seinsgrund, aus der Finsternis zurück ins Licht, in dessen hellem Schein die geglaubte Erlösung erfahren wird. Der geoffenbarte Herr ist Ursprung und Ziel des Menschen, A und O aller Wege und in der Weise der rechte Erlöser.

Hier erscheint denn auch der reale Sinn vermeintlicher biblischer Mythologie, die wir theologisch dahingehend zu qualifizieren haben, dass die Seinsvorstellungen Gottes offenbar werden möchten. Im Sinne deren Vollständigkeit, deren Tiefe und Breite benötigen wir ein neues Verständnis für die Morphologie der Offenbarung, dergestalt, dass ihre Pluriformität nicht mit der Christuskonzentration konkurriert, sondern diese vorbereitet und trinitätstheologisch einbindet, indem sie die Brücke schlägt vom ewigen Ratschluss des Vatergottes hin zum vermeintlich profanen, in Wahrheit am Herzen Gottes ruhenden Sein. Von der theologiegeschichtlichen Schwierigkeit damit wird noch zu reden sein.

4.2.7 Die Überwindung von christlichem Doketismus und Verbalismus mithilfe der ekklesialen Dimension des Evangeliums / Christliche Ontologie als christliche Ekklesiologie / Das wiederhergestellte Ganz-Sein als Seins-Ergänzung des Partikularen

Die Gefahr der theologischen Entwirklichung des Offenbarungsthemas hat besonders eindringlich Paul Schütz beschrieben - insbesondere durch die dialektische Theologie im Gefolge Kierkegaards, deren dialektisch/existentialistisches Paradox Denken und Sein tendentiell auseinander führt, das Glaubensleben ins „Als-ob der Reflexion“ versetzt und so „verhindert, dass das Geistliche natürlich werde“. Um dem Christentum aus dem Ghetto heilig-weltloser Abstraktion herauszuhelfen, plädiert Schütz dafür, die reformatorischen „sola“ als Verkürzungen der christlichen Sache zu überwinden, wodurch er sich in eine Außenseiterposition gewagt hat, deren Zeit während der theologischen Vormachtstellung Karl Barths freilich so wenig gekommen sein konnte wie die Position Tillichs, dem es ebenso um die Komplexität des neuen Seins zu tun war, freilich mehr von der traditionellen metaphysischen Perspektive aus. Unter den gegenwärtigen Theologen ist es insbesondere Wolfhart Pannenberg, der ebenfalls wirksam an der

Beseitigung der dialektischen Vereinseitigungen arbeitet, der jedoch der Vernunftbezogenheit der christlichen Botschaft den eindeutigen Primat vor dem Liebsthema einräumt. Auf dieses müsste auch der Ansatz von Schütz, um seine volle Fruchtbarkeit zu erreichen, noch stärker konzentriert werden.

Die christliche Lehre von der Agape ist es, die die klassischen Gegensätze von Wort-Gottes- und ontologischer Theologie problemlos verbinden und das Christliche in eine Praxis dessen überführen kann, wovon die hohe Theorie gar zu oft nur geredet hat, ohne sie auch mit allen Fasern des Seins zu bezeugen. Allein die Liebe ist derjenige Begriff, der die gesamthafte leibliche Wirklichkeit der christlichen Sache ermöglicht und gewährleistet, der die Sache des Christentums ihrer Scheinleiblichkeit enthebt zugunsten des tatsächlichen „Leibes Christi“. Darum aber muss sie aus ihren ethischen wie emotionalen Engführungen, ohne diese Komponenten abzuwerten, befreit werden hin zu ihrer fundamentalontologischen Bedeutung, die sie nach der biblischen Lehre besitzt. Um ihretwillen als der realen Gotteskraft muss darum aber auch die biblische Christologie erweitert werden um ihre seinsumgreifende Dimension, die Wirklichkeit des totus Christus gefasst werden als Strukturprinzip der Herrschaft Gottes auf Erden.

Die fehlende lehrmäßige Verknüpfung von Rechtfertigungsgeschehen und biblischer Ontologie bzw. die Vernachlässigung, wenn nicht gar Leugnung Letzterer ist eine Hauptursache für die mangelnde Eindeutigkeit des christlichen Seins, eliminiert sie doch gerade das theologische Bindeglied zwischen Versöhnungslehre und Heiligung, zwischen der Satisfaktion des Einzelnen und der *vita christiana*, die als ein von Selbstbespiegelung jeder Couleur befreites, multipersonales Unterfangen sich an dieselbige anschließen soll. Die Bibel spricht darum soviel von Gemeinschaft, weil sie in gelungener Form genau ist, was die persönliche Heilszueignung ermöglichen soll, um so die Wirklichkeit der schlussendlichen Absicht Gottes zu bezeugen, diejenige seines Reiches. Um des willen müssen wir, ohne auch nur ein Tütel der Wichtigkeit derselben in Frage zu stellen, nicht die Rechtfertigungslehre an sich, aber ihre Übergewichtung in Frage stellen, sofern darunter leidet, was das wirkliche Leben täglich konkret einfordert, gerade in kommunitärer Hinsicht.

Wenn die Rechtfertigungslehre nur ein - sei es noch so ein gravierender - Teil der christlichen Botschaft darstellt, dann ist deren Verabsolutierung unstatthaft, weil eine Verkürzung des Ganzen. Dann ist Ergänzung, Vervollständigung vonnöten. Ist jedoch mit der Rechtfertigungsbotschaft die „umfassende Selbstausslegung des christlichen Glaubens“ gegeben, dann ist Ergänzung, Vervollständigung unmöglich. Dann aber müssen wir uns mit Ernst fragen, ob wir die individualistische Verkürzung des christlichen Projekts nicht verabsolutiert haben und wir uns gegen die Fülle der christlichen Wahrheit dogmatisch selbst immunisiert haben. Wir schließen uns Paul Schütz an, der sagt: „Über der Rechtfertigung des Sünders ist der für den Menschen als erschaffenem Geist grundlegende Umstand außer Sicht gekommen, dass es zu seinem Heil gehört, wieder in die Gottesordnung zurückgeborgt zu werden. Diese Ordnung ist ein wesentlicher Teil des Heils und kann vom Glaubenden nicht angeeignet werden, ohne erkannt worden zu sein. ... In der Begrenzung des Heils auf das *sola fide* wird der Mensch nicht als ganzes Wesen in das Heil hereingerufen, wird er in seiner Geschöpflichkeit als Geist verkannt, wird die hohe Not seiner Verlorenheit nicht begriffen als Sturz aus der göttlichen Ordnung.“

In der Begnadung Gottes bestehen Sohnschaft (Gal.4,4-7) und gleichermaßen Bruderschaft (Gal.3,28). Beide zusammen bilden die Substanz der biblisch-neutestamentlichen, forensisch-effektiven Realgerechtigkeit, die in existentiell relevanter Nachfolge (Mt.4,19; 10,38; 19,21 u.a.), im Glauben und in der gemeinschaftsstiftenden Agape sich vollzieht. Rechtfertigung - ekklesia - *vita christiana*. Das ist die biblisch-logisch-ontologische Abfolge. Ohne ihre ontologische Ausformung fehlt der christlichen Wahrheit gerade ihre ausgezeichnete personale Inhaltshaftigkeit, die sie zu entscheidend mehr macht als einer christlichen *Lehre*. Ohne ihre leibliche Dimension sitzen wir einem - nicht wirklich - christlichen Doketismus auf.

Das ontologische Thema will um der Glaubwürdigkeit und um des Wirklichkeitsbezugs der christlichen Sache willen in biblischer, von Vorurteilen und Negativerfahrungen unbefangener

Weise neu beleuchtet werden. Die christliche Soteriologie will eine christliche Ontologie bewirken als die Lehre von der ganzheitlichen Replatzierung des Seins ins Milieu der Liebe Gottes. Und sie will die ontische Umsetzung solcher „Logie“ bewerkstelligen. Wie soll sie dieses aber tun, solange wir die christliche Ontologie - aus welchen Gründen auch immer - gering achten? Wie soll die Heilsbotschaft auch Heilswirklichkeit hervorbringen, solange wir deren Verifizierbarkeit lieber dialektisch relativieren, lieber eschatologisch transzendieren oder sonst wie aus dem Bereich unserer konkreten Hoffnung verbannen, als dass wir sie vom Herrn aller immanenten und aller transzendenten Geschichte gläubig erwarten?

Weil das Heilswort es ist, das die christliche Heilswirklichkeit erzeugt, die Heilswirklichkeit aber mehr betrifft als fromme Geisteshaltung - das Ganze einer ins Heil gestellten Daseinsrealität nämlich, darum dürfen wir mit Blick auf die Agape uns auch frei machen von einer verbalistisch beschränkten Interpretation des Gotteswortes, das in - der Predigt etwa - uns regelmäßig an unser neues Sein erinnern kann, ohne aber dass wir durch das Hören der Botschaft schon seinhaft verändert würden und in die Lage versetzt, das Gehörte auch nachhaltig zu tun. Die guten Vorsätze oder der emotionale Schub reichen oft nur bis zur nächsten roten Ampel, wenn wir, aus unserer wöchentlichen Erbauungsveranstaltung kommend, uns wieder auf dem Weg zurück zum Sonntagsbraten befinden. Wir benötigen das Heil Gottes darum weniger in feierlichen Spezialsituationen, in offiziellen Verlautbarungen, in Büchern, Traktaten und Seminaren, sondern in der inoffiziellen, aber umso mehr öffentlichen Glaubens- und Lebenspraxis der Gläubigen, wie sie der Vorgabe von Apg.2,44-47 entspricht. Hierin muss das sprachliche Zeugnis eingebettet sein, aus diesem entspringen, auch um sich selbst recht reflektieren zu können, ansonsten zieht es sich unweigerlich den Geruch der Unglaubhaftigkeit zu. Das Heil Gottes ist Heil von ganzheitlich-menschlicher Inhaltlichkeit. Die Objektivität des Heils besteht weder in der korrekten Rezeption der Heilsfakten, noch in deren individualmystischer Erfahrung, sondern in der Reich-Gottes-gestaltenden Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Diese Dimension geschöpflicher Ganzheit und Integrität gilt es heute wiederzugewinnen, soll mit dem Missverständnis des Christlichen als bloßer Gesinnungshaltung und einem Heilsverständnis als bloßer Jenseitshoffnung nicht dessen Attraktionslosigkeit weiter Vorschub geleistet werden.

Wir haben es heute fraglos zu tun mit einem korrelativen Heilsverlangen, mit der Suche nach Sinnerfüllung, die wie einst die persönliche Gewissensfrage einem gerechten Gott ebenfalls im Fokus der biblischen Botschaft liegt. Auch die für die gegenwärtigen Nöte vorgesehenen Aspekte der christlichen Soteriologie sind zu erschließen gefragt - unter sachgerechter Einbeziehung der christlichen Anthropologie und Ekklesiologie. Die Pneumatologie dient dabei als Schlüsselthema, dessen biblische Explikation deutlich macht, dass gerade die Frage nach heilsamer Gemeinschaft keine andere als die des Neuen Testaments ist, die von der Frage der geheilten Gottesbeziehung aus auch die Frage nach den zwischenmenschlichen Schuld- und Vergebungsproblemen löst, die psycho-soziale Unheilsproblematik.

In und mit der Gemeinde sind Christus- und Menschengemeinschaft bruchlos und harmonisch verschmolzen. Das Problem ihrer Trennung ist grundlegend für die vielfachen Vereinseitigungen des Christentums in mystischer wie in politischer Hinsicht. Es ist die ekklesiale Lücke, die zwangsläufig in das eine oder andere Extrem treibt. Genauer: die Extreme sind das Unvermeidbare, solange verbindende Mitte fehlt. Dies gilt gerade wie für die säkularen Schief lagen so auch für die konfessionellen. Das Christentum muss auf der Ebene von Mensch zu Mensch, von Sünder zu Sünder, von Irrendem zu Irrendem das göttliche Angenommen-Sein neu vermitteln lernen mit derjenigen Intensität und Durchschlagskraft, die der Rechtfertigungsbotschaft zu ihrer Zeit eigen war. Nur so ist der weiteren Orientierungs- und Wertelosigkeit der Gesellschaft wirksam gewehrt.

Genau darum brauchen wir die im Sinne der Schrift vollzogene ontologische Ausdehnung der christlichen Heilsbotschaft. Das Wesen des seinssalvierenden Gotteswortes ist nicht Grammatik, sondern „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Rö.14,17). Solche vollständige Heilswirklichkeit besteht im vollständigen Christuswort. Dieses als das „Wort des Lebens“ muss

es darum sein, dessen „Herrlichkeit mit den Augen gesehen und mit den Händen betastet“ werden kann (Joh.1,14; 1.Joh.1,1), ein Gotteswort, das als die Gotteswirklichkeit in der Lage ist, uns als christliche Person wie auch als christliche Gemeinde zu umfassen, zu berühren und neu auszurichten. Dabei müssen wir sehen und theologisch ernst damit machen, dass die Gemeinde schon vor uns als Einzelnem ergriffen ist und unsere geistliche Entwicklung als Einzelne durchaus von der geistlichen Qualität der Gemeinde als unserem neuen Lebensumfeld abhängig ist. Die Gemeinde fungiert für uns Einzelne als ontologisches Paradigma, gerade wie das Wort Gottes für die Gemeinde, ist es doch in beiden Fällen die gleiche göttliche Substanz der Agape, die alles zum Heil bestimmte geschöpfliche Sein durchdringen soll.

Das Geheimnis des christlichen Seins ist das Geheimnis des Christus selbst - wie mit dessen Offenbarung die Wirklichkeit des christlichen Seins die Wirklichkeit des Christus geworden ist. Christliches Sein verlangt die Partizipation am Sein des Christus als Sein *in* Christus. Genau an dieser Fundamentalbotschaft des Neuen Testaments hängt das theoretische wie das praktische Seinsproblem; - nicht ein Problem der Erkenntnis zuerst, des guten Willens, der Bereitschaft, auch nicht der Konsequenz, sondern zuerst ein Problem des christlichen Fundaments und von da aus ein Problem der christlichen Praxis. Das In-Christus-Sein ist das In-der-Liebe-Sein. Das In-Christus-Sein ist aber genauso das In-der-Kirche-Sein - darum, weil die Kirche zur Gestaltwerdung der rettenden Liebe Gottes bestimmt ist. Deshalb darf sowenig wie aus irgendeinem real existierenden Kirchenwesen zwangsläufig auf unser Christusverhältnis geschlossen werden darf, auch aus irgendeiner kirchlichen Doktrin des In-Christus-Seins rechtes Kirche-Sein abgeleitet werden. Vielmehr müssen beide Teile in voller sachlicher Konsistenz und dann auch Korrespondenz entwickelt werden. Weil die kirchliche Angelegenheit es aber ist, die in besonderer Weise Mühe, Anstrengung und die harte horizontale Konsequenz der Vergebungsbotschaft erfordert, sind wir gehalten an dieser Seite des Evangeliums mit derjenigen theologischen Entschlossenheit anzusetzen wie 1.Joh., um dann gewahr zu werden, wie mit unserem In-der-Kirche-sein auch unser In-Christus-sein zurechtgebracht ist.

Das Ontologische ist demnach keine semi- bis unchristliche Thematik oder gar seine Absenz ein notwendiges Kennzeichen der christlichen Glaubensrealität, auch steht es in gar keinem Gegensatz zur christlichen Soteriologie, vielmehr ist die ontologische Wirklichkeit genuin christlicher Verhältnisse der Ausweis des real vollzogenen soteriologischen Geschehens. Das Ontologische, ausgeübt in der realen geschwisterlichen Einheit und Ungespaltenheit, ist der Beweis für die Wirklichkeit der Vergebung. In der Weise ist bei aller bleibenden Versuchlichkeit des „Fleisches“ die prinzipielle Neuausrichtung der Gläubigen ermöglicht, die nach der Widerfahrnis ihres persönlichen Heils nun für die Integrität der Ganzheit des Leibes Christi im Sinne biblisch-ekklesialer Reich-Gottes-Kontinuität und -Identität Sorge tragen lernen. Im Sein der ekklesia sind entgegen aller natürlichen Tendenz einstmals widerstrebende Einzelinteressen harmonisch dem Aufbau des Leibes dienend (Eph.4,16) kombiniert - nicht nur bei voller Wahrung, sondern auch Entwicklung der jeweiligen individuellen Eigenarten (Rö.14,1-33). In dieser völligen Heilszueignung besteht das analogielose Wunder des neuen, christlichen Seins - nicht als metaphysisches Mirakel, sondern als die praktische Wirksamkeit des Erlösungswerkes des Herrn. „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben“ (Mt.6,14-15). Dies ist die simple Logik des Evangeliums von der Liebe Gottes. Sie verlangt keinerlei Zusatzleistung des Menschen, keinerlei Zusatzerkennnis und keinerlei Zusatzverfahren. Sie will nur so konsequent praktiziert sein, wie Jesus sie praktiziert hat. Dann aber ist mit der kleinen, feinen Liebespraxis zwischen „Dir und mir“ auch angezeigt, wie Gott sich die Koexistenz seines Gesamtwerkes vorstellt.

4.3 Das neue Sein als eindeutiger Lebensvollzug

4.3.1 Die Ekklesia als opus proprium des Heiligen Geistes / - als ontologisches Paradigma / Die

Liebeswirklichkeit

Mit dem Sein in der Liebe Gottes ist somit die schöpfungsgemäße Einheit des Seins neu eingeführt. Bereits bei Jesus hat die Einheit der an ihn Glaubenden höchste Priorität (Joh.17), genauso bei Paulus (1.Kor.1,10; Phil.2,2; Eph.4,3-6; Kol.3,11). Dabei ist das Wunder der Einheit in gleicher Weise die besondere Krafterweisung Gottes, wie sie das Problem des Menschen ist. Die Vielfalt muss bleiben, „um der Tyrannis zu wehren“ (Pascal), und doch soll die Vielfalt sich durch Einmütigkeit auszeichnen. Solches Unterfangen ist angesichts divergierendster Interessen, Prägungen, Lebensentwürfe ein menschlich schier aussichtsloses. Dafür bedarf es der kreativen Dynamik der Liebe Gottes, die möglich macht, was üblicherweise menschenunmöglich ist, was aber die neue, von Gottes Wesen ungehemmt dominierte Welt auszeichnen möchte. Darum ist das Werk der Agape als die pneumatische Hauptcharakteristik das „Angeld des Heiligen Geistes“ (2.Kor.1,22; 5,5), in welchem die Gläubigen sich jetzt schon frei von der alten egozentrischen Notwendigkeit bewegen sollen. Die Ekklesia ist „wesentlich Liebesgemeinschaft“.

Im Geist Gottes als fundamentalontologischer Grundlage ist Seinsvollkommenheit kein mystisches Ideal. Sie besteht in und mit der vollständigen Integration seiner einzelnen Seins-Attribute, in der Nicht-ermangelung irgendeines kategorialen Bestandteils - omne ens in quantum est ens unum. Auf die Weise bedeutet Einheit „Übereinstimmen mit sich und seinem Wesen. Damit ist das Seiende immer auch in sich selbst *wahr* (ontologisch wahr) und bildet dadurch wiederum das Fundament für alles Erkennen, dessen Ziel in der Wahrheitsfindung es selbst ist: ens et verum convertuntur“. Solches Seiende, immer wieder verzweifelt gesucht und immer wieder als Schimäre erfahren, ist, wozu die Heilige Schrift uns anleiten will. Auf die Frage, ob und gegebenenfalls wie denn die Schöpfungsurvorgabe der Einheit vor ihrer endzeitlichen Verwirklichung zu antizipieren sei, gibt das Neue Testament die klare Antwort, dass solches in und mit der Christusgemeinde gegeben ist. In ihr allein ist das christliche Spezifikum kein uneinholbares Phantasma, sondern, ganz im Gegenteil, christliche Normalität. Es besteht in und mit der Normalität der christlichen Gemeinschaft, der ekklesia. Dass solche Normalität das ganz und gar „Unnormale“ ist, bestätigt die Kontinuität des Ontologischen mit dem Soteriologischen. Die ekklesia ist die außerordentlich brisante Ausdrucksform eines außerordentlich brisanten Evangeliums.

4.3.2 Ekklesiale Heilsausprägung / Das Sein der Gemeinde als korporatives Sein / Die Neuordnung der Wirklichkeit / Die Lösung der Seinsfrage als die Realherrschaft des Kreuzes

Mit der Wiederbringung der transzendenten, der theologischen Liebe als dem verbindlichen Vorbild der immanenten, anthropologischen ist nun noch keinesfalls alles wieder ins Lot gebracht, aber der entscheidende Anfang gemacht, gerade in der Ermöglichung beständiger Gemeinschaft, wodurch das einzelne Sein des Menschen, wie auch das des Gesamtkosmos, mit neuem Vorzeichen versehen sind. Die Gemeinschaft des Christus ist in beide Richtungen der neue, verbindliche Parameter. Er zeigt an, zu welchem Zweck das Individuum geschaffen und begabt ist. Er erfüllt also eine, wenn man so will, eminent pädagogische Funktion, indem es das Sein zu seiner unter den aktuellen Bedingungen maximalen Selbstidentität anleitet und vermittelt gleichzeitig eine Ahnung des künftigen, eschatologischen Gotteslobs der Gesamtschöpfung. Darum ist die christliche Gemeinschaft sehr viel weniger Subsidiarität der individuellen Frömmigkeit (Calvin), als vielmehr das eigentliche Projekt des Liebeswerkes Gottes. „Es geht in Gottes Lieben um ein Suchen und Schaffen von Gemeinschaft um ihrer selbst willen.“

Darum ist wichtig, die Agape als Strukturelement der vollständigen Heilsachse Christologie - Pneumatologie - Ekklesiologie als Lebensform der Vergebung zu würdigen. Die neutestamentliche Heilswirklichkeit findet statt in der pneumatischen Realität des Logos post carnem, der kein anderer ist als der Logos prä carnem. Ihr Strukturprinzip ist die Agape Gottes, die in realer Einheit sich erweist. Deren Funktionsprinzip wiederum ist diejenige konsequente

Vergebungspraxis, die durch das Kreuz Christi ermöglicht und die unabdingbar ist, soll dieses Kreuz nicht für kraft- und sinnlos erklärt werden. Die Wirklichkeit des Kreuzes ist der Kern des Christlichen und ist dabei eine *conditio sine qua non*. Aufgrund der Vergebung sind die alten Todesmechanismen aufgebrochen. Darum ist die geschwisterliche Einheit im Evangelium mitgesetzt und darum müssen wir uns fragen, ob das Evangelium bei uns wirklich angekommen ist, solange wir Strukturen der Unversöhnlichkeit aufrechterhalten oder ob unser Werk nicht die faktische Leugnung des Evangeliums darstellt, wonach wir nichts weiter als Heuchler wären. Heuchelei ist: die Agape als fundamentalontologische Grundlage besitzen, ohne für ihre ontische Ausformung zu sorgen. Ihre ontische Ausformung fordern, ohne in der Agape als fundamentalontologischer Grundlage zu ruhen, ist hingegen Gesetz. Die Heuchelei ist schlimmer, weil hier die Grundlage schon vorhanden ist, aber ungenutzt bleibt, sie also gleichsam missachtet wird, während im anderen Fall noch mit der Möglichkeit der Grundlagengewinnung auch die der ontischen Ausgestaltung besteht. Beidem ist geholfen durch die authentisch-seinsbildende Kraft des Kreuzes, dessen Realherrschaft Produkt das neue christliche Sein ist. Am Kreuz geheiltes Sein ist glaubwürdiges christliches Sein, in welchem das göttliche Erbarmen begreifbar und dann auch ergreifbar wird. Am Kreuz Christi erst wird es möglich, Eros, Amor, Caritas und Agape zu unterscheiden, die unbedingte Liebe, die alleine Gottes ist, von den stets bedingten Formen menschlicher Zuneigung und Zuwendung. In und mit der maßgeblichen ist die unbedingte Wahrheit Gottes erschienen als sein unbedingter Wille zu unbeschränkter Gemeinschaft mit seiner Kreatur. „Dieser unbedingte Gemeinschaftswille Gottes ist es, der am Kreuz des Christus als der letzte eigentliche Sinn alles Lebens offenbar geworden; und diese Offenbarung ist als die Art wie, und der Ort wo Gott den Menschen begegnet, die Möglichkeit ihres ‘Wiederliebens’“.

4.3.3 Seinsvollkommenheit als Einheit / Die „Fülle Gottes“ / Der Sinn des Seins als Lobpreis

Gerade weil der Lauf der Welt ein sündiger ist und von eben solcher Konstitution das menschliche Herz, ist die ekklesia als von der Agape dominierte Vergebungsgemeinschaft, als Gemeinschaft angewandten Evangeliums - und ausschließlich als solche - der Ort der Vollkommenheit. Sie ist es trotz der Möglichkeit - und gerade in mancher biblischen Gemeinde realisierter - jeddenkbarer Entgleisung, weil das Kreuz Christi dennoch die vollkommene Verbindung zu Gott und auch untereinander gewährleistet. Darum redet Gott die Gemeinden an als $\tau\omicron\upsilon\varsigma \ \iota\ \gamma\omicron\iota\upsilon \ \omicron\acute{\alpha}\sigma\iota\upsilon \ \mu\eta\upsilon\omicron\iota\varsigma$... Die Gemeinde darf sich begreifen als die geschöpfliche Verwirklichung der Liebe wie auch der Heiligkeit Gottes. Beides ist nur strikt zu interpretieren als durch das Evangelium ermöglichte vertikale und horizontale Integrität, als pneumatische Kommunität in Anwendung der pneumatischen Grundlage und dann auch Entfaltung der pneumatischen Gaben. In der Weise ist in der Gemeinde „die Fülle Gottes“ (Eph.3,19) leibhaftig präsent.

Darum ist wie das Evangelium und die Liebe auch Evangelium und die Gemeinde zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Das Evangelium ist sozusagen der Inhalt der Liebe, die Gemeinde kann als deren Form, deren Ausprägung begriffen werden. Die christliche Gemeinde ist somit diejenige Gestalt gewordene Seinswahrheit, die alle ihren Namen verdienende Philosophie als umfassende Lebensweisheit stets gesucht hat. Sie ist gleichzeitig das „Zeichen“ des Gottesreiches, das die Juden zur Eifersucht auf das Werk Christi im Sinne ihrer „Nacheiferung“ reizen sollte (Rö.11,11).

Damit ist nicht irgendeiner anthropologischen Makellosigkeit das Wort geredet, einer darauf begründeten ekklesiologischen Utopie, sondern der göttlichen, das Menschlich-Fehlbare konstruktiv ordnenden Struktur. Das ontologische Problem der Kirche besteht niemals in etwa dem Versuch eines rigiden, schwärmerischen Perfektionismus, gerade so wenig wie Entgleisungen ihrer Glieder ihr Sein wirklich zu schädigen imstande wären. Das Problem und die beständige Aufgabe der Kirche liegt in der Wahrung ihrer geistlichen Normalität - als Kirche - und mit dieser ihrer Identität. Gerade weil der Leib sich aus sündigen Menschen zusammensetzt, ist es das Charakteristische des christogenen Leibes, was seine Exklusivität begründet, nämlich das

„Band der Vollkommenheit“ (Kol.3,14) - die Agape. Wir dürfen folglich nicht menschliche Unvollkommenheit und die der Kirche gleichsetzen. Menschliches Versagen - das sind die typischen egozentrischen Neigungen des Fleisches. Kirchliches Versagen aber ist - jenseits solcher - ihre gottwidrige Spaltung aufgrund solcher. Hier aber haben wir es mit dem viel dramatischeren Problem als dem kirchlicher Unvollkommenheit zu tun, nämlich mit dem Ende des kirchlichen Normal-Seins, mit dem Ende authentischen Christentums.

Der Sinn „normalen“ ekklesialen Seins ist der komplexe, einmütige Lobpreis des Seins-Schöpfers von seiten des Seienden. Solcher Lobpreis ist zunächst und in der Hauptsache Seins-Lobpreis, bestehend in der ontologischen Integrität geschöpflicher Komplexität, und beinhaltet dann auch die explizite Artikulation des Lobes Gottes, die Lautwerdung seiner Gnade. Dann schließlich hat das Evangelium sein Ziel definitiv erreicht: Indem es als Anwendung der Vergebung den Seinslobpreis der christlichen Einheit erzeugt, der dann - als Ausdruck der Vergebung - auch rechten Verballobpreis erlaubt. Der Sinn des Seins ist Lob-Sein als der Schöpfung intaktes Ganz-Sein. Christliche Ontologie und christliche Doxologie bilden so rechte, umfassende christliche Theologie.

4.3.5 Exkurs: Das Problem des Agonalen

Das geistliche Leben ist in sozialer Hinsicht die Überwindung des Konkurrenzprinzips, - desjenigen weltlichen Grundprinzips, wonach im Kampf um das Sein letztendlich der Stärkere gewinnt, der Schwächere unterliegt. Christentum ist das praktische Ende des Grundsatzes vom Fressen und Gefressenwerden, des Dualismus also von freiem Erfolgsstreben und der entsprechenden Notwendigkeit sozialer Ausgleichsfunktionen. Im Leib Christi ist demgegenüber das Schwache besonders geadelt, das „umso größere Ehre bei Gott hat“ (1.Kor.12,24), je mehr das Starke versucht ist, seine natürlichen Vorteile zu Lasten des Gesamtorganismus auszuspielen. Damit ist realiter die fundamentale „Umwertung aller Werte“ vollzogen, das Hohe auf den Boden geholt, das Niedrige aufgerichtet.

Das Problem des Starken und Schwachen und ihrer jeweiligen Interessenswahrnehmung - auch desselben Interesses - das Problem des im weitesten Sinne *Agonalen*, ist nun in der Tat vor dem Hintergrund der hier beschriebenen christlichen Grundsätze ein ernsthaftes, vielschichtiges Problem, angefangen mit der psychologischen Frage nach der Naturhaftigkeit des menschlichen Lebens - im Kontext auch der übrigen, dem Konkurrenzprinzip genetisch verhafteten Kreatur, des Weiteren in der Frage nach der Unterscheidung von christlichem Prinzip und natürlicher Schwächlichkeit bzw. Feigheit und schließlich auch in der Frage nach der Durchsetzungsweise der christlichen Wahrheit. Ist denn der passiv veranlagte, der womöglich feige Mensch im Blick auf das christliche Prinzip im Vorteil? Verklärt nicht also das Christentum tatsächlich das moralisch Defizitäre, weshalb Nietzsche es geißelte? Ist das an „großen Heiligen“ Bewunderte nicht in Wahrheit durch radikale Frömmigkeit kompensiertes Versagen im „richtigen Leben“, positiv gewendete Unfähigkeit, sich im realen Dschungel des Seins zu behaupten, - ihr kontemplatives Charisma womöglich bloß idealisierter Vitalitätsmangel?

Das Thema natürlicher, zum Überleben unverzichtbarer Aggressivität ist ein eigenes, das hier nicht erschöpfend zu behandeln ist. Festzustellen aber ist: Das Sich-Wehren, das Zurückschlagen, das aktive, kämpferische Durchsetzen - auch des Guten - ist zweifellos, so sehr es in der Natur des Menschen tiefst verwurzelt ist, so sehr auch die Verfahrensweise gewesen zur Durchsetzung echter Christlichkeit von dessen Beginn an. Ein Martin Luther hätte keine Reformation bewerkstelligt, wäre er nicht zuletzt auch ein Mann von außerordentlicher Standhaftigkeit, ja Härte und Kampfesmut gewesen. Jesus selbst hat in dramatischen Konfrontationen mit bewundernswerter Kraft und Klugheit obsiegt, hat die Händler aktiv mit der Rute und gar nicht friedfertig aus dem Tempel verjagt (Joh.2,15), von den vielfältigen Auseinandersetzungen des Paulus einmal ganz zu schweigen. Und doch ist Jesus es, der die Devise ausgibt, „auch die andere Backe hinzuhalten“ (Mt.5,39). Und doch schärft ein Paulus ein,

dass wir „das Böse mit Gutem überwinden sollen“ (Rö.12,21). Die Frage ist also zumindest im Groben zu beantworten, wie solche Theorie und die agonale anthropologische Disposition zusammengehen, das Erleiden und das Gewinnenwollen.

Die Antwort ist in der Aussage des Apostels und bei Jesus, etwa bei Pilatus, spätestens im Kreuzes-geschehen in schließlich eindeutiger Weise vorgestellt. Spätestens hier macht Gott selbst deutlich, dass letztlich die Kraft des der Boshaftigkeit passiven Widerstehens diejenige Aktion ist, die den ultimativen Sieg davonträgt. Wiederum könnte eingewandt werden: Kann nicht Gott sich dies auch leisten, weil er ohnehin derart der Stärkere ist, dass kein Mensch seinem Sein wirklich etwas anhaben könnte? Was aber ist mit den Vielen, die restlos aufgegeben werden von der sie attackierenden Bosheit, gerade indem sie analoges Verhalten an den Tag legen? - Was mit denen, die etwa durch ihre eigenen geistlichen Geschwister aufs Schlimmste verletzt, ins Abseits gestellt, unterdrückt und verleugnet werden - womöglich die gesamte Zeit ihres kurzen Lebens? Müssen sie nicht auf dem Wege der Bergpredigt in der Seele krank, neurotisch und eigentümlich werden? Ist es ihnen im Verzicht auf Gegenschläge nicht psychologisch erschwert, eine ausgeglichene, selbstbewusste Existenz zu führen?

Die Antwort muss lauten: „Ja“ - und zwar im Blick auf die Seligpreisungen des Herrn. „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn ihrer ist das Reich der Himmel. Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Arge wider euch reden um meinetwillen und damit lügen. Freut euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß in den Himmeln. Denn ebenso haben sie die Propheten verfolgt, die vor euch gewesen sind“ (Mt.5,10-12). Die Antwort muss „Ja“ lauten um des Wortes und der Erfahrung des Apostels willen: „Wir erweisen uns als Gottes Diener durch viel Standhaftigkeit in Trübsalen in Nöten, in Ängsten, in Schlägen, in Gefangenschaft, in Tumulten, in Mühsalen, in durchwachten Nächten, in Fasten; in Reinheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Gütigkeit in heiligem Geist, in ungeheuchelter Liebe; im Reden der Wahrheit, in Gotteskraft, durch die Waffen der Gerechtigkeit in der Rechten und Linken; unter Ehre und Schmach, unter böser Nachrede und guter Nachrede; als Irrlehrer und doch wahrhaftig, als Unbekannte und doch erkannt, als Sterbende, und siehe, wir leben, als Gezüchtigte und doch nicht getötet, als Betrübte, aber allezeit fröhlich, als Arme, die aber viele reich machen, als solche, die nichts haben und doch alles besitzen“ (2.Kor.6,4-10). Die Antwort muss auch lauten „Ja“ um des Zeugnisses der christlichen Märtyrer willen. Die Antwort muss aber am entschiedensten „Ja“ lauten um des größten Triumphes der Geschichte willen, um des „Es ist vollbracht“ willen des Herrn am Kreuz. Der christliche Heroismus ist in der Tat ein passiver aufgrund der aktiven Bezeugung des Standpunktes Gottes und er ist ein Heroismus mit allen, auch den denkbar furchtbarsten Konsequenzen. Er bedeutet tatsächlich die radikale Verleugnung des eigenen Selbst, aber er bedeutet so auch sub specie contraria dessen radikale Verherrlichung - für jetzt nur - vor der unsichtbaren Welt.

5 Die Agape als pneumatologisch/ekklesiologischer Schlüsselbegriff

5.1 Christologie und Pneumatologie

Das Schlüsselthema zur Vermittlung der Christuswirklichkeit unter den Gläubigen ist das der Pneumatologie. Das Pneuma ist, wie schon gesehen, der Mittler zwischen Gott und Gemeinde, zwischen dem Wesen Gottes und der Wirklichkeit des Menschen. Der Heilige Geist hat fundamentalontologische Vermittlungsfunktion und leistet diese in Vollendung. Sein Werkzeug aber ist das Evangelium von der Agape Gottes. Die Liebe ist „die inhaltlich konkrete Gestalt des Geistes“. So ist das Leben im Geist Leben in der Agape. Die Agape ist die „entscheidende Auswirkung des neuen Lebens im Geist“.

Auf die grundlegende pneumatologische Kontinuität des Christusgeschehens hat wiederum besonders eindringlich Paul Tillich hingewiesen, nach welchem es ohne Geistchristologie Christsein nur als heteronome Unterwerfung gibt, als Form der Gesetzlichkeit. Als dem Christus

will in Jesus Vergangenheit und Zukünftigkeit verknüpft sein, um weder auf der Seite von Liberalismus noch Pietismus zu hinken. So hingegen ist recht verstanden das Christusgeschehen Zentrum eines geistlichen Gesamtprozesses, der in der Gesamtgeschichte von Offenbarung und Erlösung nachhaltig wirksam ist.

Die Christologie ist, wie Christian Schütz sagt, das „Vor-Wort“, die Pneumatologie das für die Praxis entscheidende „Nach-Wort“. Die pneumatologische Kontinuität des Christusgeschehens ist eines der unterbelichteten dogmatischen und praktischen Kapitel überhaupt - fatalerweise, denn innerhalb einer in biblischer Weise verfassten pneumatologischen Christologie lösen sich nicht zuletzt auch die lang verhandelten christologischen Probleme und Spannungen. Die Christologie muss pneumatologisch verfasst sein. Dann ist sie in der Lage, die allermeisten der divergierenden christologischen Ansätze fruchtbar zu vereinen.

Das Problem einer fehlenden apersonalen Dimension der Christologie finden wir gleichermaßen im Bereich des Pneumatologischen. Der Geist ist echte Gottes-Hypostase im besten Sinne des Begriffs. Bei aller gebotenen Wahrung der personalen Wirklichkeit des Geistes wird dessen im wahrsten Sinne umfassende Bedeutung doch nur richtig erfasst, wenn wir auch seine transpersonale Dimension zur Kenntnis nehmen. Dabei ist hier die entsprechende Evidenz noch deutlich größer, weshalb etwa Pannenberg nicht zu Unrecht vom Heiligen Geist als „dynamischem Feld“ spricht, das sich von Vater und Sohn charakteristisch unterscheidet. So sehr es geboten scheint, die Personalität des Geistes zu betonen, so sehr müssen wir an der Unabdingbarkeit seiner sphärischen Existenz festhalten, die dort gegeben ist, wo dem Willen Gottes gemäß agiert wird. Sie ist von entscheidender Bedeutung, um die Ergreifung des Existenten von der göttlichen Macht sinnvoll aussagen und plausibilisieren zu können. Das In-Christus-Sein ist identisch mit dem „Erfüllt-Sein“ vom Heiligen Geist. Beides zeigt die ontische Wirkmächtigkeit des einen Gottes an (s. Eph.5,18; Kol.3,16). In beidem manifestiert sich die Kraft seiner bewegenden, seiner umgestaltenden, seiner neuschaffenden Liebe, die darum mit allem biblischen und systematisch-theologischen Recht als die Kernqualität des Geistes gelten kann (vgl. 1.Kor.13,13; Gal.5,22; Kol.1,8; Rö.15,30).

5.2 Pneumatologie und Ekklesiologie / Die Notwendigkeit biblisch-ekklesiologischer Besinnung

So betreten wir vom Gebiet der „eigentlichen“ Theologie aus dasjenige der Ekklesiologie, deren pneumatologische Verfasstheit es ist, die die Christusgemäßheit des neuen Seins garantiert. Die christologisch-pneumatologische Substanz der Kirche ist biblisch eindeutig und denn auch evangelischerseits theoretisch im wesentlichen unbestritten. Die Gemeinde als Vorhut des Gottesreiches ist der Gestaltungsraum des Heiligen Geistes und damit auch des Christus. Sie soll der geschöpfliche Ausdruck des Wesens Gottes sein, seiner Heiligkeit und seiner Liebe - der allerdings über seine formale Beteuerung hinaus ontologisch fassbar werden will.

Die Dynamis des Geistes manifestiert und konkretisiert sich im Ekklesialen, das praktisch in der Hauptsache die Weitergabe der vergebenden Liebe Gottes ist. „Der Geist ist das Schon“, die Kirche „das große göttliche Geschenk auf Erden: der Leib selber“. Die Kirche ist das Lebens-Werk des Geistes im doppelten Sinne. Sie ist sein Hauptwerk und dieses die Realisierung gottgemäßen Lebens, gottgemäßen Seins. Der Geist ist „Existenzgrundlage, Lebensprinzip und Gestaltungsmacht der Kirche“. Die Kirche ist, wie die katholische Lehre dies zurecht zu sagen, wenngleich fälschlich auf sich selbst zu beziehen wagt, das „Sakrament des Geistes“. Sie ist Schöpfungsordnung, insofern das Volk Gottes Schöpfungsordnung ist. Im Pneuma nimmt Gott die Menschheit in das Geschehen seiner Liebe mit hinein. Im Pneuma ereignet sich die „Ek-stase“ jener Liebe, die das Geschöpfliche fundamentieren und durchdringen will. In und mit der geistbestimmten ekklesia aber dringt Gott selbst vermittels des Geistes in das Geschöpfliche ein. Die Christusbotschaft inklusive ihrer verbindlichen Tradierung durch die Augenzeugen plus ihre ekklesiale Ausdehnung - das ist das Pneuma, in welchem zwischen Gott und Mensch vermittelt wird.

Die Gemeinde ist das Kraftfeld der Liebe Gottes, die dem Menschen passende Behausung, die „Erstlingsgabe“ (Rö.8,23), zu der sich die Hoffnung auf eine vollständig heile - noch bessere - Zukunft gesellt. Diese Liebe manifestiert sich essentiell in der realen Einheit der Gemeinde, einer Einheit als dem exklusiven Produkt des Geisteswirkens. Dabei realisiert der Geist insbesondere das Wunder der Vielheit in Einheit auf gänzlich unorganisatorischem Wege, vielmehr auf dem schlichten Weg der Anwendung des Kreuzes. Der Geist macht aus dem Einheitsgewissen der Kirche bruderschaftliche Wirklichkeit. Weil diese Einheit trotz sektiererischer Tendenzen in der neutestamentlichen Gemeinde Bestand hat, müht der Apostel sich so sehr, dass diese auch fürderhin gewahrt bleiben möge (Phil.2,2; Eph.4,3-6; Kol.3,11), trotzdem er zu erahnen scheint, dass dies nach seiner Zeit nicht so bleiben wird (Apg.20,29f.).

So legt die Bibel pneumatologisch vermittelt speziell im ekklesiologischen Bereich dar, wie es möglich ist, das Gesamtverständnis des Christus zu erhalten und seine Anwesenheit vor Zertrennung zu bewahren, wobei sie geradezu erschreckend deutlich macht, dass die Zerschneidung der uns zugedachten Christusrealität nicht nur eine menschliche Möglichkeit ist, sondern geradezu eine unserer natürlichen sozialen Neigungen, geschieht sie doch auf dem Wege von Streit und Spaltung (1.Kor.1,10-13), deren die Kirchengeschichte und als deren Ergebnis unsere heutige konfessionelle Landschaft ein - wiederum unzweideutiges - Zeugnis ist. Theologisch im höchsten Maße problematisch dabei ist, dass mit der konfessionalistischen Angleichung des christlichen Seins an die kommunitären Seins-Kompromissformen der „Welt“ nicht allein diese, sondern ebenso die Kirche der ontischen Wirksamkeit des versöhnenden Leidens und Sterbens des Herrn beraubt wird, - wenn man so will, auch Gott der ontologischen Früchte seiner Heilstat. Ein insofern für die Gläubigen besonders tragisches Geschehen, weil sie hinsichtlich ihrer bereits geschehenen Erlösung in einem Zustand des freiwilligen Als-ob existieren, in welchem sie außerstande ist, ihre volle missionarische Wirksamkeit zu entfalten. Paul Schütz bringt es auf den Punkt: „Das Ärgernis des Kreuzes Christi ist uns noch gar nicht recht zu Gesicht gekommen, die christliche Schuld am zerstückelten Christus verdeckt es vor den Augen der Welt noch vorerst.“

Die katholische Sichtweise ist an diesem Punkt biblisch konsequenter, wenn man so will „reiner“, allerdings auch blinder für die Diskrepanz ihres eigenen voluminösen und mächtigen Seins zur biblischen Wirklichkeit einer kleinen, allein auf die Macht ihres Herrn abstellenden Herde. „Die Kirche ist aufgrund ihrer Verwandtschaft mit dem Geist auf dieses in der Geschichte sich vollziehende Außer-sich und Sich-selbst-Überschreiten hin angelegt. Es muss ihr mehr und mehr darum gehen, mit der gesamten Menschheit und ihrer Geschichte identisch zu werden. So betrachtet ist Kirche als Sakrament des Geistes auf die umfassende Versöhnung und Einheit aller Menschen und der Geschichte in einer geheilten Schöpfung hin unterwegs.“ Aus dieser Äußerung wird gut die typisch-katholische, richtige Erkenntnis des Wesens der Kirche deutlich angewandt auf einen dem Evangelium nicht unterzogenen Gemeinschaftskontext, woraus zwangsläufig folgt, dass die Offenbarungs- und Heilsrelevanz des Christusleibes fälschlich mit der kirchlichen Institution identifiziert und gerade deren geschichtliche Verfestigung als ein pneumatisches Siegel gedeutet wird. Umgekehrt einseitig verfahren gewöhnlich evangelische Ekklesiologen dann, wenn sie dem Evangelium nicht seine ganz-kirchliche Ausgestaltung zuordnen, so dass im Calvinischen Sinne der Einzelne nach eigenem Gutdünken darüber befinden darf, wo er sein geistliches Leben verwirklichen möchte. Auf diese Weise bleibt das Evangelium in der Konsequenz leiblos/gemeinschaftslos auf der einen Seite, der vermeintliche Leib Christi aber auf der anderen eine nicht vom Evangelium geprägte, letztendlich ebenso gemeinschaftslose Masse. Evangelium und kirchliche Vollständigkeit bedürfen darum einander für ihre je eigene Identität und demzufolge auch zur Abwehr enstelter Formen des je Fehlenden.

Mit einer schriftgemäßen, pneumatologisch verfassten Ekklesiologie mag denn auch das Problemfeld angegangen sein, das dem pietistischen Anliegen - wie auch heute dem evangelikalen - als Basis gefehlt hat, weil es von den Reformatoren theologisch vernachlässigt, wenn nicht gar um ihrer volkskirchlichen Vorentscheidung willen verdrängt worden war. Die biblische Sicht der

Gemeinde ist ungleich bedeutsamer als was Calvin im letzten Buch seiner Dogmatik unter dem Thema „Von den äußeren Mitteln oder Beihilfen, mit denen uns Gott zu der Gemeinschaft mit Christus einlädt und in ihr erhält“ abhandelt. Sie sollte vor dem Hintergrund des Gesagten geradezu im Gegenteil einmal als die Grundlage der christlichen Erfahrung betrachtet werden wie auch als Paradigma einer vollständigen Theologie. Für die Letztere ist die Ekklesiologie genauso vorentscheidend, wie eben diese als eine kirchliche Disziplin begriffen wird. Wir befinden uns genau bei der Ekklesiologie unter der Prämisse ihrer christologisch-pneumatologischen Betrachtungsweise bei der Frage nach der christlichen Substanz, bei der Frage nach der tatsächlichen Verifizierbarkeit des Christlichen für den Einzelnen wie auch für die Welt. Die ekklesiologische Frage ist demnach als eine christologisch-pneumatologische nicht nur eine soteriologische, sondern auch eine praktisch-theologische wie schließlich auch eine missionarische. Sie ist die Frage nach der ontologischen Gegenwart des Reiches Gottes.

Teil 6: Das neuerliche Problem mit der Agape (als fundamentalontologischer Kategorie) / Die Deformierung des christlichen Seins

1 Der Agapeverlust der frühen Kirche in Theorie und Praxis / Die Entontologisierung des Christentums als seine Entsozialisierung

1.1 Die nachapostolische Entwicklung als Verlust neutestamentlicher Lehre und Praxis / Die erneute Problematisierung des Wortes Gottes / Die Deformation des Leibes Christi / Die Ausbildung von Ersatzstrukturen / Die erneute ontologische Defizienz (Die Apostolischen Väter und die Folgen)

Die Einheit und Integrität der göttlichen Redeweisen hat in nachapostolischer Zeit leider nur gar zu bald beträchtlichen Schaden gelitten. Entsprechend Schaden gelitten hat darum erneut das Werk Gottes, dessen Schadhafteigkeit heute problemlos mit Händen zugreifen ist. Es soll darum an dieser Stelle nicht das vielstrophige Klagelied vom Zustand der christlichen Kirche angestimmt werden. Beschrieben soll dieser Zustand nur insoweit werden, als seine grundlegenden Charakteristika mit der Thematik der Gottesrede in deren hier behandelten Weise zusammenhängen.

Die junge Gemeinde ist eine, die sich von Anfang an - ihrer Natur gemäß - in diversen Abwehrkämpfen befindet. Die unterschiedlichsten theologischen Attacken drohen die Gläubigen zu verwirren in Form der Gnosis, der marcionitischen Schriftkritik und des montanistischen Enthusiasmus. Dagegen wappnet sich die Kirche mit den Bollwerken des Schriftobjektivismus, der Übergewichtung damit der skriptologischen Formal- über ihre Materialkriterien, des Dogmatismus in seiner Frühform der Glaubensregel und schließlich der Amtsautorität in Gestalt des monarchischen Episkopats. Diese als *Frühkatholizismus* hinlänglich beschriebenen und darum hier nicht im Einzelnen aufzuweisenden Reaktionen sind so verständlich wie am Ende verhängnisvoll, denn sie ersetzen ungewollt die biblische Gesamttheologie durch eine apologetisch-partielle, die gerade ihrer genuinen Kerngehalte entbehrt. Indem die christliche Lehre nicht primär vor dem hohen Niveau der eigenen Verheißung, sondern in Abgrenzungsreaktionen entwickelt wird, begründet sie so eine tiefgreifende Modifikation des originalen christlich-ekklesialen Seins. Nicht mehr das Selbstbewusstsein der Gemeinde als dem Weltlauf entzogene, ihrem Herrn entgegenstrebende Neuschöpfung bestimmt ihre unter dem Eindruck der Größe der Heilstat wie selbstverständlich begriffene christologische Identität, sondern der Blick auf die vielfältigen diskursiven und organisatorischen Herausforderungen verführen zu allerlei Arrangements mit dem einstmaligen Verlassenen.

Die neuen Errungenschaften der frühen Kirche korrespondieren der stillschweigenden

Verflüchtigung des zentralen christlichen Guts, der Agape, zunächst in der Lehre, dann später auch in der Praxis. Am biblischsten durchreflektiert erscheint die Liebe in der theologischen Frühzeit noch bei Irenäus. Dennoch sehen wir schon am Ende der ersten Generation deutlichste Verschiebungen der biblisch-theologischen Prioritäten. Bereits in den Betonungen der Ignatiusbriefe - auf Amtsautorität und kirchlichen Sakralcharakter - erkennen wir die Preisgabe der biblischen Sichtweise des Leibes Christi und seiner christlichen Spezifika. Dessen Vorstellung tritt insgesamt zurück und wo sie vorkommt, wird sie wie im 1. Clemensbrief institutionell oder wie bei Ignatius kosmologisch fehlinterpretiert. Den in etwa gleichen Schaden nimmt auch die Perspektive des Reiches Gottes. Womöglich noch zu Lebzeiten des letzten Apostels ist somit leicht ersichtlich, dass bei den „apostolischen Vätern“ das Christliche von gravierenden Zäsuren heimgesucht wird, die Paulus für die Zeit nach seinem Tod auch vorausgesagt hat, (Apg.20,29f.) und deren allererste Anfänge Johannes in den Sendschreiben schildert (Off.2+3). Die neutestamentliche Theologie, insbesondere eines Paulus und eines Johannes, büßt rasch diejenige Prävalenz ein, die sie für die Lehre und das Sein der christlichen Gemeinde bleibend haben sollte, so dass erneut das Seinsgrundwort leidet und in diesem das Heilsgeschehen. Das Werk Gottes erfährt in seinen kirchlichen Ausprägungen Entstellungen analog der theologischen Eingriffe, die man an der konstruktiven Gottesrede vornimmt aufgrund der Missachtung der instruktiven Gottesrede. Dies ist das eigentlich „frühkatholische“ Verhängnis.

Die Beschädigung der *communio sanctorum* als eschatologischer Liebesgemeinschaft fördert die notwendige Verdinglichung des Heilsguts sowie die Verrechtlichung des kirchlichen Ablaufs, die ab dem 1. Clemensbrief unverhüllt ans Tageslicht treten. Das Kirchenvolk benötigt das Sakrament, das Sakrament aber den Priester. Die *ekklesia* wandelt sich in dieser Spirale von Klerikalismus und Sakramentalismus von einer pneumatischen - dabei nicht organisationslosen, sondern wohlgeordneten - Bruderschaft zur durch-reglementierten Heilsinstitution, die Macht gewinnt, indem sie Pneuma fahren lässt. Amt und Heilsgut fördern sich gegenseitig zur Ausbildung des katholischen Apparates, statt dass in Liebe die Vielfalt des Pneumas die Auferbauung des Leibes gemäß Eph.4 vollbringt. Für ihre schlussendliche Ausbildung zur Staatskirche ist ohne Frage die Parusieverzögerung ein treibendes Moment gewesen zugunsten einer bereits vulgarisierten Sakralpraxis. Organisation und Lehre lösen die ekstatische *ekklesia* endgültig ab, die neutestamentliche Gemeindeordnung wird profan und pragmatisch, fällt in ihrem Objektivismus zurück in die Zeit der rabbinischen Tradition. Die Heiligen sind solche nicht mehr kraft des Kreuzes als Personengemeinschaft veränderter Herzen, sondern kraft ihres ritualisierten Verhältnisses zur heiligen Sache, die ebenso wie die personale Nachfolgekonsequenz die Evangeliums-Horizontale zum Beiprodukt gerinnen lässt. Nicht mehr die erste Liebe zu Gott und zum Nächsten motivieren zu einem umfassend neuen Wandel, sondern der alte wird durch allerlei kirchliches Zeremoniell umfassend begleitet. Radikale subjektivistische Gegenreaktionen dokumentieren nur den Verlust der ursprünglichen Heiligkeit, können diese aber keinesfalls kompensieren, geschweige denn wiederherstellen.

In seiner Summe haben wir es zu tun mit einer Fülle einander beschleunigender praktischer wie theologischer Depravationsfaktoren. Die Liebe der Gemeinde geht dabei zuerst theologisch verloren, ihre Heiligkeit zuerst praktisch, beider Kompensationsfaktoren machen den Verfall des christlichen Seins schließlich komplett. Dass bei den Bestrebungen einer sich in der Welt einrichtenden Kirche die christliche Liebe frühzeitig ihre theologische Zentralstellung trotz Aufrechterhaltung einer die Umwelt nachhaltig beeindruckenden diakonischen Tätigkeit verliert, ist für uns von besonderem Belang. Im gleichen Maße wie die biblisch-heilsgeschichtlich-ontologische Komponente erfährt sie - lebendige Blüte wie auch Wurzel des Christentums - ihre nachhaltige Deformierung, sprich: Vergleichgültigung. Sie erkaltet. Das biblisch-theologische Zentralthema verliert somit in nachapostolischer Zeit an Bedeutung, wobei es zum einen generell in den Hintergrund tritt und zum anderen, wo noch thematisiert, es der sich verändernden christlichen Wirklichkeit angepasst wird, statt wie vormals die Anpassung der Wirklichkeit an die Gottesbotschaft zu veranlassen.

So ist alles in allem die nach-neutestamentliche Geschichte des Liebesbegriffs die Geschichte seiner Missbildung in Form und Inhalt. Die christliche Kirche gewinnt in diesem Prozess an gesellschaftlicher Bedeutung, die spezifisch christliche Vergebung aber wird zum Randthema. Das Recht nimmt zu, ebenso die Plausibilität der eigenen moralischen Überzeugungen, die eschatologische Gesinnung aber schwindet ebenso wie das „neue Gebot“ so zu lieben, wie der Herr geliebt hat (Joh.13,34). Das Christentum wird so zwar formal, dem biblischen Anspruch gemäß, als neue Weltordnung begriffen, indem deren paulinisch/ johanneische Fundierung fehlt, wird letztlich aber nur das alte sokratische Ideal christianisiert sowie der Boden geebnet für die Assimilierung innerhalb des religiösen Spektrums. Das Christentum erfährt so noch in seiner Frühzeit geradezu katastrophische Veränderungen, die durch entsprechende Ersatzlehren gerechtfertigt und Ersatzstrukturen übertüncht werden sollen, dadurch aber nur ihre zusätzliche Beschleunigung erfahren. Grund hierfür war ein schriftfremdes Sicherungsdemokratie, eine theologische Panikreaktion gegenüber der „Gewahrwordung der Welt und ihres Unheils“. Von Anfang an gefährden weniger äußere Angriffe als vielmehr innere Sicherungsmaßnahmen das originale, korporative, das ekklesiale Christsein zu Lasten der Realität des eigentlichen, die Welt ergreifen wollenden göttlichen Geheimnisses: der Kraft seiner Liebe. Das christliche Sein wird zunehmend ausgeblendet, der hierarchische Apparat und das heilige Sakrament ersetzen die Agape und sie tun das gerade so ungenügend, wie Menschliches Göttliches ersetzen kann. Der Kirche Äußeres kann dabei ihre innere Substanzlosigkeit nicht lange verbergen. Aus einem subtilen geistlichen Gebilde, gewahrt vom Gehorsam gegen Gottes Anweisung und durchprägt von Gottes Liebe, wird schließlich so ziemlich das genaue Gegenteil. Die Kirche verliert ihre genuine geistliche Identität zugunsten allerlei theologisch/kirchlicher Verkürzungen, Vereinseitigungen, Verfremdungen. Zunehmend problematisch wird bis zur Reformationszeit vor allem die Sache des Seinsgrundwortes und entsprechend das christliche Sein selbst. Indem das Evangelium, das Heilswort, und auch dessen Umsetzung im Leib Christi, die Heilswirklichkeit nicht in ihrer biblischen Authentizität beibehalten werden, sondern die Kirche sich zu einer sakramentalistischen Anstalt für quasi jedermann - freilich unter der Leitung einer exklusiven Klerikerkaste - wandelt, begibt sich das Christentum auf einen langen Marsch in seine Resäkularisierung auf praktischem wie auf theologischem Gebiet.

In der Weise vollzieht sich die eklatante Verfremdung des christlichen Seins. Von Campenhausen erklärt diesen Vorgang so: „Das im engeren, soziologischen Sinne ‘kirchliche’ Denken neigt zu allen Zeiten mehr in die Richtung der amtlichen Einseitigkeit, und so ist auch der Weg der alten Kirche vorzüglich in diesem Sinne gefährdet und gezeichnet. Er führt vom Urchristentum zum Katholizismus.“ Auf diesem Wege nimmt die Herde den vorhergesehenen Schaden, ihr lebendiges Bewusstsein als Leib-Christi ist dahin. Schweizer konstatiert: „Die Aussage von der Gemeinde als dem Leib Christi wirkt zwar nach, wird aber theologisch kaum fruchtbar.“ Statt von der Agape Gottes wird von der überlegenen Intelligibilität der christlichen Sache gehandelt. So sind in nachapostolischer Zeit schlicht Theorie und Praxis des neutestamentlichen Zentralartikels von der - exklusiven, darum wahrhaft inklusiven - Liebe Gottes als Botschaft und Lebenselixier der Kirche verlorengegangen, das Spezifikum Christianum als der neuen ontologischen Grundstruktur, woraufhin man das Unterfangen einer christologischen Ontologie bald gänzlich eingestellt hat. Die einstmals alles überstrahlende Agape führte in der Folgezeit nur ein kümmerliches ethisches und daneben freilich noch emotionales, mitunter spekulativ-metaphysisches Dasein, während man im Zentrum der Christlichkeit allerlei magische, mystische, asketische Praktiken ansiedelte und die Frage Gotteswirklichkeit zum Objekt hochintellektueller Betrachtungen wurde.

Demgegenüber erschließt die neutestamentliche Theologie die Gnade Gottes in einem eschatologischen Lebensvollzug des neuen Gottesvolks, der als solcher ebensowenig Raum für Separatismus duldet wie für kluge dialektische Apologien vorgeblicher christlicher Paradoxien, und den als Lehr- und Lebensseinheit des christlichen Seins wie bei den biblischen Autoren trotz aller sich schon abzeichnenden Bedrohungen problemlos als noch im wesentlichen ungebrochen

intakt ansehen können. Die neutestamentliche Gemeinde existiert tatsächlich in einer Art naiver Unmittelbarkeit der Heiligkeit und Liebe Gottes ähnlich dem Uranfang. Theoretische Abhandlungen werden hier als „Geschwätz“ abgetan (1.Tim.1,6; 6,20; 2.Tim.6,12), „heilige“ Praktiken für obsolet erklärt (Gal.4,10-11; Heb.). Der theologische Dissens zwischen dem Neuen Testament und der „Alten Kirche“ könnte darum größer kaum sein. Das Problem der Kirche war und ist, dass sie die Tiefe dieses Dissenses und seine schwerwiegenden Konsequenzen nie ganz einsehen konnte oder wollte. Bei den neutestamentlichen Aposteln steht im Zentrum die Christusbotschaft, die ekklesiologisch ausgedehnt wird. Bei den „Apostolischen Vätern“ steht im Zentrum die Kirche, die aber gerade nicht mehr biblisch-christologisch begründet wird. Stattdessen erleben wir die massive Betonung ihrer formalen Autorität in einem neuen Verständnis von Gottesdienst, Priester und Sakrament. Bei Cyprian bereits - der auf Augustin einwirkte - ist die Kirche vollausgeprägte Heilsanstalt. Von nun an gilt dogmatisch: „Salus extra ecclesiam non est“, dies aber nicht im paulinisch-pneumatologischen Leib-Ergänzungssinne, sondern im objektivistisch-sakramentalistischen.

2 Chance und Scheitern der altkirchlichen Logoslehre

2.1 Die (stoische) Missbildung der biblischen Logoslehre / Vernunft statt Liebe / Die erneute Preisgabe des Seinsgrundwortes (Die Apologeten)

Die seinsbegründende Tragweite des Liebeswesens Gottes hat ihre originale christliche Ausformung gefunden in Gestalt der biblischen Logoslehre. An der platonischen Logoslehre als Welterschöpfungsprinzip anknüpfend wird diese - da kein Heil präsentierend - soteriologisch und damit entscheidend christlich ergänzt, so dass der Logos zum Neuschöpfungs- und Neuerhaltungsprinzip wird. Die Rede vom Logos ist die geeignete, um die universale Sinn dimension des Seins anzuzeigen, seine Verankerung in der kreativen Gottesplanung, in seinem „Vorsatz“ (Eph.1,11; 3,11; 2.Tim.1,9). Dieser konkurriert nicht mit der Liebe, sondern akzentuiert deren kosmologische Relevanz und Rationalität, wohingegen die Kategorie der Liebe Gottes zum überragenden speziellen Gehalt des allgemeinen Offenbarseins der schöpfungstragenden Gottesvernunft wird (vgl. Rö.1). Beide Aussagen sind verschiedene Färbungen des zum Sein entschlossenen Gotteswillens. Die in diesem begründete Einheit von Gottesvernunft und Gottesliebe ist konstitutiv für die biblische Seinsanschauung, eine thematische Einheit, mit der der Menscheng Geist sich in nachapostolischer Zeit jedoch ausgesprochen schwer tun sollte.

In diesem Sinne ist der biblische Logosbegriff ganz gefüllt mit der hebräischen Gotteswirklichkeit, mit der allein er seine universale, dabei theozentrische Tragkraft erfährt, indem er gerade nicht - wie schließlich von den frühen Apologeten (Justin, Tatian, Athenagoras) - als hyperrationales Ordnungsprinzip verstanden wird, sondern gerade die Liebe Gottes als das wahrhaft konstruktive Lebensprinzip. „Der Logos ist Gott in seiner Offenbarung“, das Gotteswort also im eigentlichsten, tiefsten: Gott selbst (Joh.1,1). Die frühchristlichen Schriftsteller haben zunächst das ontologische Anliegen aufrecht erhalten, indem sie die Lehre vom Logos aufgriffen und ausgiebig pflegten. Die Logoslehre war in ihrer griechischen Anfangszeit wohl fundamentalontologischen Charakters, insofern der Logos bei Heraklit und den Stoikern als weltbegründendes und weltumspannendes Prinzip gedacht war - freilich in spekulativ/pantheistischer Fassung mit teils naturphilosophischem, teils rationalistisch-ethischem Einschlag. Das Problem der stoischen Logoslehre besteht aus christlicher Sicht in ihrer ontologischen Überdehnung. Als die sinnvolle Grundstruktur der Gesamtwirklichkeit wie auch des menschlichen Geistes projiziert sie die seinsfundamentierende göttliche Ratio bruchlos in den Bereich der Seins-Immanenz, wodurch deren Erlösungsbedürftigkeit verneint, der Mensch aber gefordert ist, seiner eigenen Vernunft gehorchend, sich dem vermeintlich Unvermeidlichen, der, mit Leibniz gesprochen: bestmöglichen aller Welten, anzupassen. An die stoische Grundrichtung

knüpft Philo an, der unter Zuhilfenahme platonischer, alttestamentlicher und mythologischer Vorstellungen den Logos als eine Art Mittelwesen und Mittler zwischen Gott und Welt versteht und so sich immer noch zumindest auf der Linie neutestamentlicher Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi befindlich wissen kann. Sein gräzischer Gehalt allerdings schlägt bei den Apologeten weiter durch, so dass der Logos seine zunehmende Rationalisierung und Ethisierung erfährt anstelle seiner biblisch-agapeologischen Füllung. Konsequenterweise erscheint folglich der Logos als allgemeine Weltvernunft bei Clemens und Origenes, Christus als göttlicher Vernunftexperte. Agape und Eros sind hier bereits vollständig austauschbar geworden. Dabei reagiert die Logoslehre der Apologeten auf die Anfragen des gnostischen Polytheismus und seines Weltendramas mit der Ausbreitung schöpfung relevanter Pluralität Gottes und nähert sich so der biblischen Gotteslehre und ihrer geschichtlichen Dynamik zunächst beispielhaft an. Hieran kann auch die heilsökonomische Theologie des Irenäus anknüpfen, der jedoch Gottes Wesenseinheit betont. Demgegenüber finden wir wieder einen pluralistischen Monotheismus bei Tertullian mit der Akzentuierung von Wesensdifferenz und Subordination. Das Trinitätsproblem gewinnt erste Gestalt. Die Logoslehre beantwortet dasselbe, liefert dabei eine formale christliche Ontologie, jedoch ohne das christlich-soteriologische Kernelement. Stattdessen wird in Anpassung an die naturalistisch ausgerichtete Lehre der Stoa die Agape ersetzt durch den Intellekt als ontologisches Steuerungszentrum.

Das Problem der frühkirchlichen Logoslehre besteht in der Einführung der stoischen Vernunftinterpretation durch die Apologeten, deren Logoslehre, wenn man so will, nur zur Hälfte richtig war - als transzendente Welterschöpfungserklärung. Diese wäre gemäß Heb. 1,3 zu interpretieren gewesen - als fundamental-ontologische Kategorie spezifisch christlichen Inhaltes, nämlich der Liebe Gottes. In Ermangelung der genuin christlichen Füllung aber degeneriert nach Ausscheidung der gnostischen Spekulationen der Logos zum innerweltlichen Vernunftprinzip, anstatt eine biblisch-christliche Seinsbegründung mit deren typischen Elementen zu liefern. Das Biblisch-Ontologische ist im Kern die Begründung des Seins in seinem Seinsgrund, dem Logos Gottes, der schließlich als Jesus Christus, dem Sohn Gottes identifiziert wird. Es ist somit die Botschaft von dessen Schöpfungsmittlerschaft. Diese ist kein theologisches Randthema, sondern ein christlich-kirchliches Basisintegral, denn in und mit der biblischen Logoschristologie geschieht die praktische Ausgestaltung der soteriologischen Komponente, genau wie sie deren Fundament ist. Die Bibel lehrt den Logos Gottes primär als Heilsprinzip, dann aber auch um der praktischen Plausibilität des Heilsprinzips willen als Weltprinzip, in welchem die Liebe Gottes die zentrale Rolle spielt zur Neugestaltung allen Seins. Der nachapostolischen Theologie aber fehlt von Anfang an das Thema der Schöpfungsmittlerschaft sowie das christlich-ontologische Spezifikum der Agape, wodurch spätestens zur Zeit der Apologeten die materiale Füllung der biblischen Logoslehre passé ist, der Weg aber frei für die vollendete Angleichung der spezifisch christlichen Logoslehre an die stoische, in der die Weltvernunft als das zentrale seinssteuernde Element fungiert. Während bei den apostolischen Vätern noch schöpfungstheologische Überlegungen angestellt werden, somit versucht wird, der heilsgeschichtlichen Dynamik Rechnung zu tragen und auch noch bei Irenäus die Zusammenschau der christlichen Lehre in biblischer Ausgewogenheit erkennbar ist, wird diese bei den Apologeten weitgehend aufgegeben zugunsten der beabsichtigten Vereinbarkeit der christlichen Lehre mit der hellenistisch-überzeitlichen Seinsmetaphysik. Der heilsökonomische Zug, der aus der biblisch-ontologischen Relief unwiderstehlich und evozierend in den Vordergrund drängt, tritt derart zurück, dass übrig nur eine harmlose Welterklärungslehre rationalistisch-erbaulichen Anstrichs bleibt. Das Christentum erscheint schließlich nicht als Ende, sondern als Gipfel der allgemein verbreiteten hellenistischen Vernunftreligiosität.

Die Apologeten pflegten so noch eine formale christliche Ontologie - fraglos begegnen uns auch hier noch vielerlei biblische Anklänge -, die wesentlichen Eckpfeiler neutestamentlicher Theologie aber erscheinen in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie bald erheblich verrückt. Indem sie die Agape durch den Intellekt beiseite schoben, ermöglichten die frühkirchlichen Denker die theologische Repaganisierung des Christentums, d.h. die sozusagen

dogmatische Verfestigung der schon im Gang befindlichen Auflösung des Selbstverständnisses des Leibes Christi. Das Christentum wurde so wohl zunehmend „logisch“, nicht aber im Sinne der biblischen Autoren, nicht im Sinne der - auch die Vernunft - befreienden Botschaft Gottes. Die Verfestigung der christlichen Religion als höhere Philosophie nimmt so ihren Lauf, individualistischer Rationalismus und Moralismus verdrängen das korporative Sein im Liebeslogos. Statisch-abstraktes Denken ersetzt dynamisch-heilsgeschichtliches, das schließlich keine Agape mehr kennt und nicht mehr die ontologische Relevanz der Vergebung. Dabei wäre die Verbindung der christlichen Botschaft mit dem hellenistischen Erkenntnisstand durchaus möglich, ja wünschenswert gewesen ohne die Assimilierung des wertvolleren Teils. Die Bibel knüpft wohlweislich im Sinne der *revelatio generalis* an die griechische Logoslehre an, um diese dann agapeologisch zu transzendieren, um sie speziell im Sinne der christlichen Soteriologie zu explizieren. In dieser Verbindung liegt das spezifisch christlich-theologische „Skandalon“. Anstelle einer vollständig christlichen Logoslehre etablierte sich so aber deren stoisch-intellektualistisch/moralistische Variante, um fortan in direkter und indirekter Weise das Wesen der christlichen Theologie zu determinieren. Die Missachtung von Gottes Instruktionswort verfälscht somit erneut das Konstruktionswort. Der noetisch gefüllte Logos wird direkt auf den Kosmos bezogen statt in Anwendung des Heilswerks auf die Gemeinde. Eine solche Logoschristologie aber bedeutete tatsächlich die „Gräzisierung des Christentums“ (Harnack).

3 Das altkirchliche Dogma als Ausdruck des fundamentalontologischen/agapeologischen Defizits

3.1 Die Verfremdung der biblischen Gotteslehre / Die (erneute) Scheidung von Gott und Welt / Die Problematisierung des Soteriologischen als Dogma

Ohne ihre spezifisch christliche Füllung konnte sich die Logoslehre nicht halten. Indem sie ihres christlichen Spezifikums verlustig ging und es nicht gelang, das christliche Heil ihr einzuordnen, erschien sie per se fragwürdig und wurde als bloße Kosmologie von der Kirche fallengelassen. Mit ihrer Kompletteliminierung aber war freilich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, und das mit weitreichenden theologischen Konsequenzen. Mit der Preisgabe der christlichen Ontologie ist stillschweigend die Trennung von Gott und dem geschaffenen Sein, von Gott und Welt vollzogen, wodurch das Soteriologische in gewissermaßen seinsfremde Sphären verbannt wird. Von dort soll es nun an den Menschen herankommen in Form heiliger Dinge, heiliger „Sakramente“, die ein heiliger Priester dem unheiligen Volk spendet. So förderte der Umstand, dass das Heil nicht mehr als Heilsgrund zur Verfügung stand, dessen Reverdinglichung nach heidnischem Vorbild. Der Verlust des Ontologischen führte zur konsequenten Resäkularisierung des Soteriologischen. Die Frage nach dem christlichen Heilsgut wird zunehmend zum Verlangen nach frommem Fetisch, dieweil die Liebe aber der Vulgarisierung preisgegeben wird. Leidtragender ist damit nicht nur das theologisch entmündigte Gottesvolk, sondern auch die Welt drum herum, der das Zeugnis funktionierender Schöpfungskomplexität, das Zeugnis heilsamer Sozialität genommen ist.

Dazu kommt, dass eine Soteriologie ohne ontologische Anhaltspunkte erst recht geradezu einlädt zur Rationalisierung und Moralisierung des Christlichen. Nach seiner operationalen Vereinfachung durch die schon eingeläutete Klerikalisierung und Sakramentalisierung wurde in der Weise die Popularisierung des Glaubensguts vollendet. Objektiv handhabbar gemacht und subjektiv in vernunftgemäße Denk- und Verhaltensmuster überführt, konnte es breiteste Bevölkerungsschichten gewinnen und zum herausragenden Trend nicht nur des gebildeten Zeitgeistes werden. In Vergessenheit gerät auf diesem Weg aber endgültig, dass man einst in eschatologisch motivierter Weltverabschiedung begonnen hatte mit all den existentiellen Konsequenzen, die von außen her die Notwendigkeit der Agape zusätzlich befördert hatten. Die Kirche erfährt nun ihre fortschreitende Verbürgerlichung. Ihre Vertreter führen den gepflegten apologetischen Diskurs anstelle der früheren Kämpfe gegen „Mächte und Gewalten“ (Eph.6,12).

Auf der theologischen Seite war, nachdem eine christologische Seinsbegründung uninteressant geworden war, der Weg frei für eine Lehre der göttlichen Infrastruktur, innerhalb derer das akute pluralistisch-monotheistische sowie das Problem der heilsökonomischen Gottesoffenbarung zu lösen versucht wurde. Während die Kirche in ein theologisch/christologisches Vakuum abdriftet und auch ihre christologische Substanz verfällt, vollzieht sich folgerichtig der formidable Ausbau des christologischen Dogmas. Anstelle der Konzentration der Gottesvernunft in der Gemeinde, anstelle unmittelbarer, ekklesialer Christusrepräsentanz in Gestalt herzlicher, grenzüberwindender und gleichzeitig weltabgewandter Bruderschaft, greift die extragemeindliche Christusreflexion um sich, wobei die intrapersonale Reflexion der Gestalt Jesus zum Vater die chalcedonensische Spekulation über die göttlich-menschliche Natur Jesu prädisponiert. Das fundamentalontologische Anliegen der Logos-Christologie verflüchtigt sich in dem Maße, wie zum einen ihre soteriologische Zusammenschau nicht gelingen will und zum anderen - und damit zusammenhängend - die Einheit Gottes in Gefahr scheint. Dagegen erhebt sich der „monarchianische Protest“ und in dessen Gefolge die Theologie des Origenes in zähem Ringen gegenüber den Logostheologen. Der Kompromiss wird schließlich gefunden in Nizäa, wo das Problem der monotheistischen Pluralität des Gottesbegriffs „gelöst“ wird durch ein personalistisches Paradox, indem diese intrapersonal statt transpersonal gefasst wird. Nizäa interpretiert den Logos bereits ganz und gar personalistisch, im Sinne also des östlichen Geistes der Trinitätslehre, woraus die psychologische Fassung der Hypostasen bei Augustin hervorgehen kann und schließlich der „christozentrische Unitarismus“ (Tillich) des Protestantismus. Mit der Betonung der innertrinitarischen Pluralität statt der biblisch-heilsökonomischen aber geschieht die Preisgabe der fundamentalontologischen Grundlage der biblischen Soteriologie. Ein anthropomorphistischer Personalismus ersetzt die biblische Theo-Morphologie. Da eine rationalistisch verfremdete Logostheologie das christliche Sein nicht ausreichend begründen kann, scheidet sie schließlich aus. Eine christliche Seinsbegründung - auch Kosmologie - ist seitdem kein ernsthaftes Thema der herrschenden Theologie mehr.

So spielt der Verlust der biblischen Logoslehre für die Betrachtung des trinitarischen Immanenzverhältnis auf Kosten des trinitarischen Weltverhältnisses eine maßgebliche Rolle. Wir erleben die chalcedonensische Intrachristologie als den zwangsläufigen Versuch der Wiedergewinnung der Heilseinheit von Gott und Mensch, dabei aber die Ausblendung der eigentlichen christologischen Menschheit des „Leibes“ Christi - somit die theologische Zementierung des christologischen Substanzverlusts der Kirche und damit die theologische Vorbereitung des um die „wahre Christlichkeit“ streitenden Konfessionalismus, dieweil sich die christo-logische Vollgestalt doch gerade im pneumatischen Geheimnis der Einheit des Leibes manifestieren will. Wir haben es somit zu tun mit einer konsequenten Linie christologischer Engführung gerade in dem Maße, wie die Gemeinde ihres christologisch-pneumatologischen Seins beraubt wird. So ist am Ende in die Person des Hauptes Christus hineinprojiziert, was als sein Leib den fundamentalontologischen Gestaltungsraum bilden soll, in dem auch das wahrhaft Menschliche - das Unrige - *in ihm* aufgehoben sein soll. Wir wagen von daher zu behaupten, dass das altkirchliche Dogma mit der Preisgabe der christlichen Fundamentalontologie der christlichen Soteriologie den Boden entzogen und stattdessen allerlei frommer Erosbemühung den Boden bereitet hat. Das altkirchliche Dogma fußt auf der Preisgabe des Anwendungsbereichs der christlichen Heilslehre, seine innerchristologische Reflektion ist eine theoretische Operation ohne Wirklichkeitsbezug. Ein theologischer Personalismus, der keinen göttlichen Seinsgrund mehr kennt, entfernt das Sein aus der christlichen Betrachtung der Dinge und verkürzt so Theologie und Ontologie gleichermaßen. Er beraubt damit einhergehend die Liebe ihrer spezifisch christlichen fundamentalontologischen Kompetenz, so dass sie theologisch wie praktisch verkümmert. Ausgerechnet das Vaterbild Gottes musste nun dafür herhalten - in welcher Spielart auch immer - den christlich-apersonalen Seinsgrund zu ersetzen.

Theologischer Personalismus und Ontologie sind sowenig Gegensätze wie Logos asarkos und

Logos ensarkos, sondern bedingen und ergänzen einander. Infolge ihrer theologiegeschichtlichen Diastatik kennen wir den Christus Gottes heute aber nur intrapersonal innerhalb des Trinitätsparadoxons, innerhalb dessen auch der Menschheitskontakt Gottes reflektiert wird, das Soteriologische also als ein innergöttliches Geschehen. Die christliche Menschheit selbst muss sich nach wie vor mit Heils*gaben* begnügen, die ihr in der Messe oder von der Kanzel her gereicht werden. Der dafür vorgesehene Geist ist so, seiner personalen Willensrichtung beraubt, nur noch eine nebulöse Kraft zur Frömmigkeitspflege des Einzelnen bzw. in seiner mystischen Variante als Garant ekstatischer Erlebnisse. Der Verlust des neutrischen Aspektes von pneuma, als der - freilich keinesfalls unpersönlich wirkenden - Macht Gottes ist der folgerichtige Beieffekt des Verzichtes auf die Logoslehre. Speziell dieses Manko wird fortan eminent subjektiv gefüllt werden. Als „der Unbekannte jenseits des Wortes“ verbleibt ein numinoser Gottesgeist, der als das eigentliche Bindeglied zwischen Gott und Mensch erkannt und biblisch-neutestamentlich konkretisiert hätte werden wollen mit der Agape als seiner zur Praxis drängenden Kernstruktur.

Das Problem der Einheit von Gottheit und Menschheit wird auf diesem Weg christlich weitertransportiert, anstatt in dem ganzen Christus gelöst zu werden. Die Zwei-Naturenlehre schließlich kittet diesen Riss nicht, sondern vertieft ihn, indem sie das menschlich Menschliche endgültig ausblendet. Es bleibt fortan die Dualität der „zwei Reiche“ und mit dieser beider Authentizitäts- und Identitätsdefizit. Das praktische Leben des Einzelnen, besser: des so Vereinzelteten wird so zu einem ständigen Konflikt zwischen Selbst- und Desintegration, der erneut auf dem Vorschriftenwege reguliert wird, anstatt von der Liebe so gelöst, dass das menschliche Leben von Grund auf - von seinem spezifisch christlichen Seinsgrund auf - durchprägt wird. Am vorläufigen Ende dieser Linie steht im Liberalismus das Christentum konsequenterweise als Instrument sittlicher Erziehung da, das als solches sich der Bejahung durch die bürgerliche Gesellschaft erfreuen kann, nicht wie zu biblischer Zeit derer Verfehlung.

Die klassische Christologie ist zu kurz gebaut, um den Ansprüchen wissenschaftlicher Erkenntnis und erst recht um den Ansprüchen menschlicher Befreiungsbedürftigkeit zu genügen, denen Christus nach biblischer Auffassung gerade in Fülle genügen möchte (Joh.10,11). Jesu Stellung zum Vater indes erschöpft sich nicht in der Innewohnung seiner göttlichen Natur, sondern ist biblisch gesehen die Stellung des ewigen Gotteslogos, durch den und in dem alle Dinge geschaffen sind (Joh.1,14; Kol.1,16). Daraus ergibt sich auch seine Stellung zum Menschen, nämlich als den ihn fundierenden realen Seinsgrund, in welchem ihm seine intakten Seinsrelationen wiedergegeben sind. In Verkennung dieser Zusammenhänge fußt das altkirchliche Dogma, das trinitarische wie das christologische, nicht nur auf der Preisgabe des Wirklichkeitsbezuges der christlichen Heilslehre, sondern die christliche Gotteslehre selbst nimmt Schaden. Dieser wird am Ende der Patristik von der politischen Seite der Kirche her noch verstärkt dadurch, dass die Immanenz Gottes nicht mehr aus demjenigen ökonomischen Offenbarungsgeschehen erschlossen wird, das zugunsten der Darstellung seiner Liebe und Heiligkeit auf den Bruch mit der alten Philosophie und Weltbetrachtung zielt, sondern helfen soll, sich mit diesen zu arrangieren, mit der „Welt“ Freundschaft zu schließen. Die Seinsdynamik der christlichen Glaubensgemeinschaft verkümmert nicht nur auf innerkirchlich/theologischem Wege, sondern auch auf dem ihrer gesellschaftlichen Assimilierung unter dem römischen Weltreich.

So hat bereits die Alte Kirche durch die erneute Missachtung der zentralen neutestamentlichen Instruktionen die erneute Deformation nicht nur der Heilswirklichkeit, sondern auch des Heilswortes verursacht. Indem eine intellektualistische Logoslehre, unterstützt durch eine Soteriologie als innergöttliches Geschehen, geradewegs in allerlei selbsterlöserische Praktik mündet, ist die theoretische wie praktische Totalumbildung des Christlichen besorgt, die Selbstpervertierung des Leibes Christi, ohne dass freilich das neue Gebilde darauf verzichten würde, dessen formale Autorität zu beanspruchen. Des hohen Anspruchs des Christusleibes ist sich die Kirche weiterhin bewusst und verteidigt ihn mit aller hart errungenen Macht, wenngleich sie faktisch das genaue Gegenteil darstellt. Die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Christentums öffnet sich immer weiter bis schließlich zur Unerträglichkeit. Ein in

bruderschaftlicher Liebe und Weltabgewandtheit gelebtes Evangelium ist am Beginn des Mittelalters unvorstellbar geworden. Im 5. Jh. herrscht über das neue Sein eine vollendete Rechts- und Philosophenkirche mit gesetzlich-abergläubischem Einschlag. Der einstmalige „vernünftige Gottesdienst“, der einhergehen sollte damit, sich nicht „dem Weltlauf anzupassen, sondern durch Erneuerung der Sinne prüfen zu können, was der gute, wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes“ sei (Rö.12,1-2), ist einer gerade auf die alte Sinnlichkeit abgestellten Amalgamierung von jüdischem Synagogengottesdienst und heidnischer Mysterienfeier gewichen.

Das altkirchliche Dogma reflektiert das Drama des zerrissenen christlichen Seins bereits in voller Blüte, nicht anders als der gegenwärtige theologische Diskurs. Es erhebt sich eine personalistische Soteriologie, die die als Gefahr erkannten Extreme erfolgreich ausscheidet, die aber den hohen Preis zahlt, auf Kosten einer schöpfungsumgreifenden Komponente zu agieren, so dass das christliche Sein theologisch bald schon erneut in der Luft hängt. Nachdem die die Soteriologie fundierende ontologische Komponente verschwunden war, fiel es umso leichter, auch die soteriologische selbst bald in Vergessenheit zu bringen, wobei diese freilich zu Reformationszeiten schließlich ihr eindrucksvolles Comeback feiern konnte, während jene bis heute im Geruch philosophischer Evangeliumsüberfremdung steht. Die Heilslehre sollte in ihrem soteriologischen Anteil mehr als tausend Jahre später wiederentdeckt werden, die christliche Ontologie hat wie auf der anderen Seite die Gotteslehre bis heute zu kämpfen mit ihrer biblischen Vorgabe.

Im Blick auf die Fundierung des menschlichen Seins in Gott können wir an dieser Stelle schon sagen, dass dies Verhältnis im wörtlichen Sinne sehr viel *grundlegender* ist als die Begegnung mit Christus allein in der Rechtfertigungszusage, die vielmehr den Schlüssel, die Eingangstür ins „Reich des Sohnes seiner Liebe“ darstellt. In diesem Reich gilt es, die Fülle der christlichen Botschaft zu ihrer seinshaften Entfaltung zu bringen und so das Evangelium zu seinem ganzen Recht, - „nichts zurückzuhalten von dem ganzen Ratschluß Gottes“ (Apg.20,27), um den es Paulus, dem großen Protagonisten der Rechtfertigung, zu tun war. Mit der Rechtfertigung ist das Christliche nicht an seinem Ziel, sondern an seinem Anfang. In den Leib Christi eingefügt, erfolgt nun das seinsreformierende Werk des Heiligen Geistes als Ergänzung der präzise verteilten Gabenpotentiale, auf dass so aller Einseitigkeit, aller Verkürzung und allem fleischlichen Herrschaftsgebaren gewehrt sei, alle Demut, alle Dienstbarkeit, alle Erkenntnis, alle Brüderlichkeit aber gewährleistet, dadurch dass „Gott den Leib so zusammengefügt hat ... daß es keine Spaltung im Leibe gebe, sondern alle einträchtig füreinander sorgen“ (1.Kor.12,24-25). In der Weise ist uns nach der Rechtfertigung die Gegenwart Christi selbst verheißen und in ihm „jeder geistliche Segen“ (Eph.1,3). Darum gilt es, „acht zu haben auf die ganze Herde ... die er sich erworben hat durch sein eigenes Blut“ (Apg.20,28).

4 Der fortschreitende christliche Identitätsverlust und die Versuche seiner Kompensation

4.1 Die Geschichte der Alten Kirche als sukzessive christologische Reduktion / Die christliche Rückkehr zur „Welt“ (Das „neue“ Sein als das alte)

Die frühe Kirche ist bei aller erfolgreichen Abwehr ihrer häretischen Gefährdungen doch nicht unbeschadet aus diesen Konflikten hervorgegangen. Tragisch ist dabei, dass gerade in und mit der Installation fester Abwehrmechanismen bleibende Schäden, bleibende Selbstverfremdungen ausgelöst wurden, indem mit der Konzentration auf die Gefährdungen diejenige Preisgabe der christlichen Subjektivität erfolgte, die unweigerlich zur Verobjektivierung des Glaubensguts führen musste. Der Versuch, dessen habhaft zu werden, was allein Präsent der freien Gnade Gottes ist, führt zur dauerhaften Identitätskrise des Christentums. Die regula fidei wurde befördert durch die Gnosis, das objektivistische Schriftverständnis durch Marcion, das Amt durch Montanus. Die Irrlehrer sind gestorben, die Institutionen der Kirche aber sind geblieben und zu Substituten ihrer geistlichen Aktualität geworden.

Insbesondere die Adaptation der stoischen Logoslehre hat das depositum fidei nachhaltig verfälscht. Ausgehend davon hat die frühe Dogmenbildung als kirchlich-theologische Reaktion auf inner- und außerkirchliche Irrlehren überaus problematische Langfrist-Auswirkungen gezeitigt. Die Liebe wird substituiert, wo nicht durch das Kirchenrecht, da durch mystisch-spiritualistische, fundamentalistische, soziopolitische oder andere weltimmanente Frömmigkeitsstile, die am Ende nur die scheinbare Ohnmacht des eigentlich Christlichen signalisieren und entsprechend der Glaubhaftigkeit ermangeln. Dass es der Kirche gelungen ist, die fragenden Gemüter Jahrhunderte lang mit schlichtem Ritual ruhig zu stellen, anstatt das Evangelium zu leben und zu predigen, sollte uns eine bleibende Mahnung sein. Der Mensch irrt - auch solange er sich christlich müht. Darum war das Wort Luthers von der lebenslangen Buße vielleicht eines seiner allerwichtigsten. Denn „glaubhaft ist nur Liebe“ (H. U. v. Balthasar).

Der erneute Fall des Gottesvolkes ähnelt seinem allerersten nur allzusehr, wenngleich dieses Mal das Sein nicht vollständig aus dem Wort Gottes fällt, sondern sozusagen „nur“ zurück auf alttestamentliches Niveau, auf dem die Gelehrten dem frommen Fußvolk den Kompass stellen und die Administratoren der Kirche jenes Tafelsilber polieren, das „inwendig mit Raub und Unmäßigkeit gefüllt“ ist (Mt.23,25). So hat interessanterweise die Integration griechischer Philosophie die Judaisierung der christlichen Frömmigkeit bewirkt, die Fixierung auf die Verpackung dessen, was in ihr verborgen ist. Wieder wurde Gottes Instruktionwort in der Sache nicht peinlich genau eingehalten, wieder hängt das fromme Sein in der Luft und hat dort Mühe, den Geschehnissen um es herum wie auch Gott und seinem Wort gerecht zu werden. Wieder haben wir es in der Konsequenz zu tun mit dem gesetzlichen Missverständnis des Wortes Gottes - dann freilich mit den aufklärerischen Gegenreaktionen -, wieder einmal mit einer klerikalen Mittlerschaft, wieder einmal mit einer - diesmal von der Kirche selbst eingerichteten - Notausgabe der Organisation des Gottesvolkes, dessen Selbstwidersprüche nach der Wiederherstellung der Originalidee schreien. Während die Kirchengeschichte in der Weise als ein Prozess sukzessiver christologischer Regression angesehen werden kann, die schließlich selbst vor der Demontage des historischen Jesus nicht Halt machte, wird eine solche Wiederherstellung nur als die Realisierung derjenigen christologischen Extension vor sich gehen können, die das Instruktionwort Gottes intendiert.

Der Kanon der neutestamentlichen Schriften als göttliche Instruktion wäre gerade die entscheidende Hilfestellung gewesen zur Bewahrung geistlicher Seinskomplexität im Konstruktionswort. Die biblischen Schriften sind völlig hinreichend, um jeglicher Selbstentfremdung des Christlichen entgegenzuwirken, um dafür dessen geistliche Ausrichtung in voller Komplexität zu bewahren. So aber bedarf es, indem das Sein der Kirche sich schriftfremd wandelt, der zwangsläufigen Einführung neuer Kriterien und Instanzen zur Legitimation und weiteren Vermittlung der Veränderungen, die man als legitim betrachten will. Diese behaupten auch heute, wenngleich in vielfach modifizierter Weise, ihre Autorität und Wertschätzung im Maße, wie das Christliche als pneumatische Sozialität brach liegt und seiner praktischen wie theologischen Wiederaufrichtung harrt.

Im Gegenzug hat auch die Tradition der Verachtung der biblischen Ontologie sich bis heute im wesentlichen unkorrigiert gehalten. Die Logoslehre gilt als ein spekulatives Unterfangen, das man meint, zugunsten der Praxis und deren christologischer Substanz einstmals zurecht überwunden zu haben und mit deren eventuellen Regungen heute aus demselben Beweggrund genauso zu verfahren sei. Wahr ist das Umgekehrte, dass eine ontologisch auf ein Zwei-Naturen-Gerippe minimierte Christologie, deren soteriologische Ingredienzien sich auf die verbale Heilszusage beschränken, einer nachhaltigen christlichen Praxis niemals besonders dienlich waren, sondern deren Durchbruch bis heute erschwert. Wahr ist, dass eine ontologisch ausgehöhlte Gottesliebe die Logik des Christ-Seins zwingend problematisieren muss, ist in der Agape doch nichts anderes als die Vernunft Gottes am Werk. Wahr ist darum, dass nie etwas weniger angefochten ist als die Wirklichkeit eben jener Agape und als ihr Kern die konsequent gelebte Vergebungspraxis der Gläubigen. Wahr ist aber auch, dass im Maße wie solche Anfechtung mächtig geworden ist, die

Gnade Gottes noch mächtiger werden will, dass wir darum nicht in der Niederlage und in der Entfremdung von unserem Seinsgrund verharren sollen (Rö.5,20; 6,1). Das originale christliche Konzept korporativen Seins im Gotteslogos steht uns auf dem Weg der Umkehr zu jederzeit offen - wiederum kraft der Agape - ob wir es einst durch parteiliche Verkürzungen und die Beharrung auf diesen aufgeweicht haben oder mittlerweile durch deren pluralistische Egalisierung.

4.2 Die Liebe in Patristik und Mittelalter

Die Kirchenväter sind sich zum Teil des Eros-Agape-Gegensatzes sehr wohl bewusst, fördern aber die Individualisierung und Ethisierung der Agape und betreiben eine Entwicklung auf Kosten ihres ontologischen Charakters, die bei Augustin ihren vorläufigen Höhepunkt erfährt. Hat noch Origenes ihre christlich-platonische Synthesis angestrebt, ist bei jenem die Liebe als Zentralmotiv des *liberum arbitrium*, als Entscheidungsfähigkeit verstanden, die, auf Gottes zuvorkommende Liebe antwortend, Grundlage und Bewegungsprinzip alles Guten ist - ein Modell, das als *Caritassynthese* (Nygren) in die Theologiegeschichte eingegangen ist.

Ausgehend von der trinitarischen Liebeseinheit soll die Liebe als anabatische Grundkraft (*pondus*) nach dem höchsten Gut strebend, sich direkt auf ihren Urheber konzentrieren, auf die zweckfreie Erfreue an Gott um seiner selbst willen, womit schon klar ist, dass hier weder das christologische noch das pneumatologische Element von spezieller Bedeutung ist, wenngleich die Liebe in besonderer Weise dem Heiligen Geist zugeordnet wird. Um der Bonität Gottes willen, dessen Liebe zum Menschen sich in der Inkarnation manifestiert, ist die Liebe des Seienden gefordert und dabei als die Erfüllung wahrer Selbstliebe verstanden, die analog der trinitarischen begründet und bejaht wird. Von der Unterscheidung aus zwischen *cupiditas* als der *amor sui* und der *caritas* als der *amor dei* wird Letztere als heiler Lebensakt des Menschen interpretiert, der von den Verirrungen der *superbia* sich abwendend, seinen Lohn, die Glückseligkeit, mit sich führt. Der Unruhe seines Herzens folgend, bei Gott schließlich angekommen, erfährt der Mensch so nicht nur dessen Genuss (*fruitio*), sondern auch die Liebe zu seinen Mitmenschen, Gottes Ebenbildern, deren Liebe bei Augustin, wie Nygren zutreffend sagt, „ein Spezialfall der Liebe zu Gott“ ist, nicht aber im eigentlichen Sinne Evangeliumskonsequenz.

So finden wir beim Kirchenvater ein diffiziles Ineinanderwirken von Nächsten-, Selbst- und Gottesliebe, deren anthropozentrische Intention zugunsten ins Quietistische neigender, kontemplativer Selbsterfüllung ihre fundamentalontologische Bedeutung zugunsten einer fundamentalanthropologischen verloren hat. Seinsvollendung hat hier keine Bedeutung für die Schöpfungskomplexität als solche, sondern meint das Gottförmigerwerden des geliebten und wiederliebenden Gegenstandes. Kreuz und Vergebung bilden von daher keine zentralen Themen in der augustinischen Liebeslehre, die vielmehr als kultivierte Erosbewegung ganz auf die Beseeligung der privaten Innerlichkeit abzielt. Gegenüber den Erfordernissen einer agapeologischen Ontologie - die eine entsprechende Ekklesiologie hätte begründen können -, steht der immanent-emotionale Aspekt der Liebe im Vordergrund, die so von der Reformation übernommen wurde, um schließlich in besonderem Maße die neuzeitlich-sentimentalistische Verflachung der christlichen Liebesanschauung zu begünstigen. Nicht zuletzt auf den theologischen Defiziten Augustins beruht so der immense Langzeiterfolg Augustins. Die individualistische Tiefgründigkeit seiner Theologie - gerade im Grenzbereich von Eros und Agape -, ihre subtile Verbindung von Gnade und Eigenleistung sowie die Prävalenz der Liebe gegenüber der Erkenntnis war geeignet, dem großen Sucher nach Gott und Seelenfrieden bleibende Popularität zu sichern.

Als Gegenreaktion hierzu begegnet uns ein eher emotional-ekstatisches Verständnis der Liebe bei den Mystikern wie Dionysios Areopagita, in dessen Gefolge bei Bernhard von Clairvaux, Richard St. Victor, Franz von Assisi, Duns Scotus, Johannes vom Kreuz und Fénelon. Hier bewirkt ihre ethische Ausdünnung die mystische Überhöhung der Liebe bei gleichzeitig fortgeschrittener Tendenz zur Selbsterlösung. Sich ganz in Gott verlieren ist das Ziel der

angezielten Liebes-*Ekstasis*. Die Himmelfahrt der Seele über diverse Liebesstufen begegnet uns bei Bernhard von Clairvaux. Dabei lehrt die Mystik *mortificatio*, die aber nur, wie Nygren richtig bemerkt, die „raffinierteste Form egozentrischer Frömmigkeit“ darstellt.

Ohne Frage finden wir gerade bei den Mystikern manche Kostbarkeit auch in ontologischer Hinsicht, wenngleich diese verdeckt werden durch die fragwürdigen theologischen Gesamtkonzeptionen. Bonaventura etwa ist es, der mit Augustin lehrt, dass der menschliche Wille durch die ungeschaffene Liebe Gottes zur Ruhe kommt, dass wir nur als Liebende erkennen. Die Liebe wird als Freude am Sein charakterisiert, was aber ein mystisches Aufgehen in Gott bedeutet. Raimundus Lullus begreift Liebe als ontologisch relevantes Einverständnis. Die Liebe erst lässt Sein sein.

Einen herabsteigenden, weltdurchdringenden Eros treffen wir an bei Proklos, der als göttliche *virtus unitiva* nach oben wie nach unten strebend, das Verbindende im Dasein bildet. Er ist die auf Einheit zielende, seinsinspirierende und -begründende Kraft, die allem Seienden bei Wahrung seiner Eigenart seinen Platz im kosmischen Ganzen zuweist. Ähnlich äußert sich Dionysios Areopagita, dessen Eros als Selbstbewegung des Absoluten das Göttliche zur Welt hinab treibt, um dort alle Seinsbereiche zu durchwirken und einen Seinskreislauf aus Nichts zu Gott hin in Gang zu setzen. Wir haben es in dieser Phase zu tun mit einem vollendeten universalistischen Liebes-Idealismus mit sakralmystischer Hierarchie. Im weiteren Verlauf aber ersetzt der Eros die Agape. Bei J. Climacus erfolgt der Aufstieg der Seele über eine praktisch-asketische Himmelsleiter, bei J. S. Erigena ist die Liebe ausschließlich göttliche Selbstliebe.

Deren Psychologisierung und gleichzeitige Naturalisierung findet in Anknüpfung an Augustin bei Thomas von Aquin statt, der die Unterscheidung von *amor concupiscentiae* und *amor amicitiae* nun auch explizit terminologisch durchführt. Gott ist nicht in begehrllicher Weise, sondern um seiner selbst willen zu lieben. Die Liebe wird hier im Sinne von Freundschaft vorgestellt als „Zuneigung“ (*inclinatio*) wie auch als universales Prinzip, als *vis unitiva*, die vom Wahren und Guten ausgehend den Willen steuert. Somit ist sie auch zum Ursprungsgrund allen Strebevermögens, zur menschlichen Grundleidenschaft geworden, die in Entfaltung der Tugenden die Möglichkeiten geglückten menschlichen Daseins aufzeigt. Möglich ist dies vermittelt der Erkenntniskraft und der daraus entspringenden Willensakte der menschlichen Natur-anlage, als deren Grundbefindlichkeit *amor* nun die vitale Basis des gesamten emotiven Lebens darstellt. Als *amor naturalis* ist die Liebe Aufbauprinzip der gesamten Schöpfung, das auf das *summum bonum* gerichtet, sich als geschöpfliche Integrations- und Vereinigungskraft auswirkt. So wird die Liebe als „Form“ aller Tugenden gefasst, als moralischer Akt, bedingt durch die Erkenntnis des Göttlichen - je größer dabei das bonum, desto größer die Liebe. Das Geliebte aber vervollkommnet den Liebenden, so dass auch hier ähnlich wie bei Augustin der Aspekt des Selbstinteresses - in der Liebe eingeschlossen und - von elementarer Bedeutung ist. Das anabatische Element erfährt seine Verschärfung noch bei Duns Scotus, bei dem Gott als das bonum dezidiert als das Objekt der menschlichen Liebe erscheint. Sie ist auf den Nächsten nur in akzidentieller Weise gerichtet, liebt doch auch Gott die Geschöpfe nur um seiner selbst willen.

Die ersten nachchristlichen Jahrhunderte sind somit in der Summe gekennzeichnet durch die Verschmelzung biblischen und hellenistischen Erbes, die im Blick auf die Liebeslehre kaum weniger als auf die Seinsfrage sich tatsächlich als eine „Geschichte sich steigernden Confusionen“ (Harnack) ausnimmt. Maßgeblich für den Westen wird Augustin, bei dem die *Caritas* zum Schlüsselbegriff wird, während im Osten mit dem theologischen Interesse allgemein auch die Agape zunehmend im Liturgischen erstarrt und die Geschichtlichkeit der Offenbarung sich im metaphysisch-mystischen Begreifen Gottes verliert.

Infolge des getrübteten Verhältnisses zu ihrem Hauptinhalt kann die mittelalterliche Kirche mit ihrem eigenen Sein auch die Grundprinzipien des Gottesreiches nicht aufrecht erhalten. Ihr inneres Ja wie ihr äußeres Nein verschwimmen zusehends. Das Nein wird kultiviert im Mönchtum ebenso die mystische Überhöhung der Liebe, während der innere Reichtum der

gewöhnlichen christlichen Liebesgemeinschaft schwindet. Äußere Einflüsse gewinnen Raum, mit dem Verfall der Liebe verfällt das christliche Sein. Grüppchenbildung, Lehrstreitigkeiten, Glaubenskriege - die gesamte Palette all dessen, was zurecht als in der Gemeinschaft der Nachfolger Jesu überwunden geglaubt worden war, prägen zunehmend den bekannten Fortgang des christlichen Seins-Geschichte. Dem korrespondiert der theologische Verfall der christlichen Hauptsache - auch in der Gotteslehre -, so dass in nachbiblischer Zeit aus der Liebe als dem schlechthinnigen Wesen Gottes zunehmend eine Eigenschaft Gottes wird unter anderen Eigenschaften. In praktisch-„caritativer“ Hinsicht kann, wiewohl interessanterweise auf gemeiner politischer Ebene die Liebesidee - in den mittelalterlichen Stände- und Zunftordnungen etwa - nachhaltig Fuß zu fassen und lange sich segensreich auszuwirken imstande ist, insgesamt davon gesprochen werden, dass am Ausgang der Spätantike auch die praktische christliche Liebestätigkeit ihre Pervertierung erfährt, indem sie nun unter geradezu merkantilen Gesichtspunkten um ihrer selbst betrieben wird.

Fundamentalontologische Bedeutung erhält in beachtenswertem Umfang die Liebe zur Renaissance-Zeit zurück (Ficino, Bruno). Die Liebe ist hier kosmische Grundkraft, unendliche Potenz, die das Sein durchdringt, um es in der Einheit des Lebens zusammenzuhalten, ohne dass es freilich zu einer klaren biblisch-theologischen Ausformung einer Liebes-Lehre kommt. Besonders bei Bruno ist die Liebe einerseits wieder in die Nähe ihrer kosmischen Bedeutung gerückt, ist sie aber als pantheistisches Pathos auch gleichzeitig stark naturalistisch wie auch emotional verzeichnet. Die Liebe ist hier, ähnlich der frühgriechischen Fassung, unbändige Leidenschaft, deren Sinn und Ziel im Dunklen bleibt. So schlägt schließlich gerade die Theologie der Renaissance um in unverblümete Apotheosis und vollendete Anthropozentrik, während eine ansatzweise biblische Restitution des Liebesthemas im Zuge der aufkommenden rationalistischen Forschung erstickt, die Liebe erneut „entmythologisiert“ wird. Das Eros-Thema wird in der Weise zur Voraussetzung für die Reformation.

4.3 Die philosophischen Parallelen

Die philosophische Behandlung des Liebesthemas ist einigermaßen pluriform, zumal wenn außer theologischen auch soziologische und psychologische Erkenntnisse hier hereinspielen, die wir, wie die philosophischen, insoweit beachten, als sie für unsere Fragestellung relevant sind.

Interessant sind hier, wie schon bei der Seinsfrage, soweit sie zweifelsfrei eruierbar sind, die Ansichten der Vorsokratiker, die durch ihren universalen Ansatz in vielem weiter dringen als nachfolgende „Spezialisten“. Hervorzuheben ist dabei schon Empedokles, in dessen dichterischem Lobpreis Liebe und Hass es sind, durch die alle Dinge regiert werden. Liebe ist die alles durchdringende und verbindende kosmische Macht, ihr Gegenspieler der Hass das trennende Prinzip. Aus beider dialektischer Bewegung ergibt sich der ewige Wandel der Dinge. Bei Hesiod, der den $\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ als Erstgeborenen in der göttlichen Genealogie versteht, als „schönsten der unsterblichen Götter“, wirkt dieser als blindes Verlangen, das Götter wie Menschen um den Verstand bringt. Die vielfach heroisch gefasste Liebe des Altertums erhält hier ihre kosmogonische Komponente.

Nach Plato ist $\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ die zentrale Daseinskraft, die das Streben nach dem Guten, Schönen und Wahren bewirkt, damit letztendlich nach Unsterblichkeit. $\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ ist Verlangen nach Vollkommenheit, die als unbewegte, unvergängliche Idee des Ästhetischen gedacht wird. Als solche Grundsehnsucht ist $\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ Grundbefindlichkeit des Seins, beruhend als das suchende Prinzip auf dem Seins-Mangelempfinden des sich nach Seins-Vervollständigung ausstreckenden Subjekts. In gleichsam „manischer“ Erhebung führt die Liebe den Menschen über sich hinaus, wodurch das Erkennen und Erstreben der Teilhabe an den ewigen Formen in Gang gesetzt ist. Damit haben wir es bereits deutlich zu tun mit der Selbsttranszendierung der immanent begriffenen Liebe anstelle der Fundamentierung des Seins *in* der Liebe. Die Liebe ist von ihrer metaphysischen Stellung her begriffen, deren Maß die Wahrheit des Ganzen ist, worauf sie durch die Kräfte der Erkenntnis

hingeordnet ist.

Ihre kosmische Erweiterung erfährt die Liebeslehre durch Aristoteles, der den $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ als allgemeine Weltkraft in seiner Theorie des unbewegten Bewegers beschreibt, wonach dieser von allen geliebt wird und so alle Dinge bewegt. Bei Aristoteles ähnelt $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ der im Vordergrund stehenden $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ und $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, die als das „Notwendigste zum Leben“ gelten, hat aber gleichzeitig denjenigen universalen Charakter, den er auch während des Mittelalters nicht gänzlich verlieren und mit der Renaissance noch einmal zu kurzer Blüte bringen wird.

Dass die Liebe den Grund für die Erkenntnis der Wahrheit des Ganzen bildet, wie dies durch Stoa und Neuplatonismus noch bestärkt wird, ist sehr wohl auch die biblische Sichtweise. Doch verneint sie die klassische Perspektive ebenso, wie sie sie bejaht, indem sie die transzendente Liebe Gottes als den Grund des Seins proklamiert und von diesem aus die Ermöglichung seinsbewahrender Erkenntnis. Das heißt: Die theologische Liebe, die bei Aristoteles um sich selber kreist, steht am Beginn des Erkenntnisprozesses, nicht irgendeine immanente, seit Augustin in der Regel voluntaristisch umrahmte, anthropologische Liebe. Weil die Agape außen vorbleibt, statt im Sein dasselbe aktiv der Originalidee gemäß zu formen, können die Götter Platos und Aristoteles ihrer Vollkommenheit wegen gerade nicht den Menschen in seiner Niedrigkeit lieben, sondern sich gewissermaßen nur sonnen in ihrer eigenen Perfektibilität. Der unbewegte Beweger kann nur sich selber lieben.

Die platonische Vision wird systematisch durchgeführt bei Plotin, der die sukzessive Wiedervereinigung der gefallen Seele mit ihrem göttlichem Ursprung lehrt. Der kosmologische Emanationsprozess „nach unten“ findet das in uns ruhende Göttliche, wodurch das sich seines Ursprungs erinnernde Sein mittels Seelenreinigung (*via purgativa*) und Erleuchtung (*via illuminativa*) seinen Wiederaufstieg (*conversio*) bewerkstelligen kann. Mit Plotin liegen die Möglichkeiten des Eros-Erkenntnis-Kreislaufes, damit das charakteristisch Griechische im wesentlichen zutage. Typisch für dessen Denkweise ist, dass die Liebe zum zeitlos Guten als Grundlage für den Erkenntnisprozess fungiert, durch den das Individuum sich seinem Urgrund wieder annähert. Dies gilt für Plato wie für Augustin. Unterschieden wird eine irdische Liebe, die nach den sinnlichen Dingen strebt, von der himmlischen, die auf das Schöne schlechthin ausgerichtet ist. Vollausgeprägt finden wir diese Denkweise bei den Neuplatonikern wie auch bei den Stoikern, wo die Liebe als die Erkenntnis des Ganzen nun dezidiert ethisch-noetisch, als Auswirkung der allgemeinen Weltvernunft im Menschen zu stehen kommt.

Das frühgriechische Liebesverständnis bewegt sich somit, insbesondere während seiner frühesten Phase, prinzipiell auf der richtigen Spur, trotzdem die Liebe insgesamt als blindes Pathos nicht fehlcharakterisiert ist. Richtig ist in jedem Falle ihre fundamentalontologisch/kosmologische Tragweite, die biblisch als geschichtliche Aktion Gottes zu konkretisieren wäre mit eben jener kosmischen Relevanz, die der Liebe von Beginn an zugedacht ist. Solange jenes blinde Tasten noch nicht auf die entgegenkommende Offenbarung der Liebe Gottes gestoßen ist, kann der rationalistische Einschlag der klassisch-griechischen Philosophie freilich nicht angekreidet werden. Problematisch wird es erst dann, wenn danach noch immer dem anthropologischen Erkenntnis-Eros mehr als eben jener Agape zugetraut wird. Die bei Plotin schon vorgebildete Notwendigkeit eines noetischen Abstraktions- sowie eines ethischen Läuterungsprozesses, um sich dem Erstrebten zu nähern, wie in der Folgezeit durch Stoa und Neuplatonismus fortentwickelt, wird allerdings tatsächlich zu einem zentralen Merkmal abendländischer Geistesgeschichte werden.

Im Ganzen kann folglich gesagt werden, dass auf der Eroslinie der Mensch nach der ewigen Wahrheit strebt, während die Bibel von der Agape-Akzentuierung her unmissverständlich deutlich macht, dass die ewige Wahrheit den Menschen gesucht und gefunden hat. Im Zuge dessen erfährt die Liebe ihre genauere Beschreibung, ihre soteriologische Konkretisierung als freie Tat zwischen Personen, wohingegen sie im anderen Falle als eine Art metaphysische Zwangshandlung notwendig abstrakt bleibt, mystische Züge trägt und des Heils doch nie teilhaftig wird. Der Eros

kann vor dem Unheil immer nur ein kleines Stückchen weit flüchten, ohne ihm wirklich zu entkommen. Der Eros aber strebt nach Höherem, zuletzt nach Unsterblichkeit der Seele und die Erkenntnis, die nach biblischer Aussage nur „bläht“ (1.Kor.8,1), ist sein Vehikel. Seine Situation von Grund auf zu wandeln, ist seine Sache aber nicht.

Demgegenüber müssen wir auch hier auf die ins Profane hineindrängende Wirkweise der Liebe Gottes insistieren, die nicht als hehrer Höhenflug menschlicher Geistigkeit, sondern als Kondeszendenz Gottes die eroshaften Bedürfnisse aufnimmt, um diese auf dem - gewiss ernüchternden - Kreuzesweg hin zum Ziel funktionierender Gemeinschaft zu erfüllen. Wir müssen verweisen darauf, dass die Liebe den Menschen nicht über sich hinaus-, sondern ihn zu sich selbst wie zu seinem Nächsten hinführt, zu einer in diesem Sinne dynamisch-immanenten Seins-Vollkommenheit aufgrund dessen, dass die Agape Gottes ihn in seinem profanen Sein erreicht hat.

Die ontologischen Aufwertungsversuche der immanenten Liebe begleiten die Philosophiegeschichte - etwa in der Renaissancezeit, der Romantik (Rousseau, Schlegel, Schleiermacher, Novalis), der Zeit der idealistischen Theosophie (Fichte, Schelling, Baader, z.T. Hegel), bei Pascal - bis hin zu Schellers *ordo amoris*, auch ihre Vorordnung vor den Erkenntnisvorgang nach dem Grundsatz „ubi amor ibi oculus“. Dabei hat aber auch die gegenüber der anthropologisch-ethischen Engführung der Liebe immer wieder geltend gemachte kosmologische Komponente das Problem, ihrerseits stets als immanente und damit letztlich doch nur anthropologische Potenz innerhalb des Weltgeschehens zur Geltung gekommen zu sein, als ontologische, nicht aber fundamentalontologische. Die christliche Lehre kennt dagegen die kosmogonische wie auch die soteriologische Entfaltung der Liebe Gottes als die transzendenten Begründungsprozesse des Weltgeschehens, wobei nach biblischer Anschauung die kosmologische Bedeutung der Liebe Gottes, trotzdem sie als ekklesiale Antizipation bereits zugegen sein möchte, erst in Gottes neuer Welt und neuem Himmel zu voller Geltung kommen wird.

Die ontologische Zielrichtung versandet im Maße, wie die modernen Wissenschaften sich des Seins annehmen und dabei die Sache der Seinskomplexität aus den Augen verlieren. Zugunsten ihrer neuzeitlich-individualistischen und emotionalen Tendenz erfährt die Liebe ihre „Entmythologisierung“ gegenüber der Renaissancezeit bei Descartes und John Locke, die den endgültigen Bruch mit der metaphysischen Tradition vollziehen. Nachdem es nicht gelingen wollte, ihren ontologischen Zusammenhang stimmig darzustellen, scheidet sie hier aus demselben mehr oder minder komplett aus, um fortan nur noch als bloß ontischer Sachverhalt zu fungieren. Spätestens als umfassende Begründungsmodelle ihre Glaubhaftigkeit per se eingebüßt und die der Vernunft verpflichtete einzelwissenschaftlich objektivierende Betrachtungsweise ihren Siegeszug angetreten hatte, war es nur logisch, dass die Liebe schließlich auch mehr und mehr aus dem Zentrum philosophisch/theologischen Denkens herausfiel. Auf der Grenze der ontologischen und epistemologischen Wende stehen Malebranche und Spinoza, die das metaphysische Ansinnen auf cartesianischer Grundlage zu tradieren versuchen. Eine vehemente Gegenreaktion dazu sehen wir bei Pascal, dessen *charité* als „ordre du coeur“ eine Art höchste Seinsordnung vornimmt. Leibniz, der noch einmal zur ontologischen Tradition zurückkehrt, lässt die Liebe als *benevolentia universalis* sich an der unendlichen Substanz erfreuen, an der sie im auch schon bei Spinoza teilhat. Bei beiden dominiert aber die rationalistische Interpretation. Auf empirisch-sinnlicher Ebene erscheint die Liebe bei Kant, um in erster Linie moralistisch gedeutet zu werden. Kant empfiehlt die „Liebe zum Gesetz“, wobei nur im Hintergrund eine durch „das Unbedingte“ bewirkte Liebe aufscheint. Eine tiefere Qualifizierung der Liebe im kantischen Sinne versucht Schellings Identitätsphilosophie, die die Liebe noch einmal als kosmogonisches Ordnungsprinzip kennt. Wie auch bei Hegel bewirkt sie die Vereinigung der ontologischen Differenzen, wobei die sittlich-sinnliche Anmut es ist, die als wahres Wesen des Naturgeistes Gewissheit spendet, „dass aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist“. Schelling reflektiert auch die biblischen Aussagen zur Liebe und kann so resümieren: „Die Liebe aber ist das höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren“. Bei Hegel selbst und ähnlich Fichte schließlich

verschmilzt die Liebe mit dem Bewusstsein von Gott, wobei Fichte die Liebe mit dem Leben schlechthin identifiziert, von ihr als auf Gott bezogene Lebensgrundkraft handelt, in welcher das Sein mit seiner Lebendigkeit auch seine Seligkeit erfährt. Für Hegel ist die Liebe Integral für das von ihr gesuchte „Ganze“, als „die versöhnte Rückkehr aus seinem Anderen zu sich selbst“. Dies scheint der ontologischen Implikation nahe zu kommen, zumal dem jungen Hegel die Liebe auch als Zentralelement der christlichen Gemeinschaft gilt. Von besonderer ontologischer Tiefe und Schönheit ist ohne Frage der Satz: „Das Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal.“ Wenn aber die Liebe konkretisiert wird als „die Innigkeit des Geistes, das Gefühl, die Empfindung“, klingen doch bereits romantische Töne durch. Erst recht wenn es heißt: „Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewusstsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich selbst zu besitzen.“ Hegel erstrebt schließlich die Vermittlung der Liebe Gottes auf die Gesellschaft über die Vernunft. In diesem Sinne wird das biblische Doppelgebot mit der Kantischen Pflichtethik gleichgesetzt. Die Romantik kennt noch einmal so etwas wie eine unendliche, dezidiert Leiblichkeit und Erotik integrierende Allliebe, die das in allen Dingen befindliche Göttliche entdeckt. Für Novalis ist die Liebe zwischen Mann und Frau „das höchste Reale, der „Urgrund“, „der Endzweck der Weltgeschichte, das Amen des Universums“. Dagegen wendet sich Feuerbach, der die Liebe außerordentlich hochschätzt als Inbegriff dialogischen, also personalen Geschehens, dieses aber als rein vernünftigen Naturprozess interpretiert haben will, durch welchen der Mensch in sich die Gottesidee realisiert. Kierkegaard unterscheidet menschlich-selbstsüchtige von christlich-selbstloser Liebe und vollzieht somit eine Annäherung an das schenkende Element der Agape, wobei hier nun bedauerlicherweise auf das kosmische Element verzichtet wird, das zu einer biblisch-fundamentalontologischen Zusammenschau ebenso gehört. Deutlich wird an dieser Stelle, dass die Liebe als integratives Prinzip besonders angewiesen ist auf die integrative Erkenntnis ihrer komplexen Struktur, um nicht die Verzweiflung an ihr generell zu provozieren. Nachdem aber gerade im 19. Jahrhundert in mitunter ungemein tiefgründiger Weise etwa das anabatische wie auch das seinsumgreifende und -durchdringende Wesen der Liebe erkannt, deren Kombination aber unterlassen wurde, ist es nicht verwunderlich, dass im Gegenzug, im Ringen um Alternativen letztlich, Schopenhauer die Geschlechterliebe nur als „Strategem der Natur“ anerkennt und die „reine“, christliche Liebe in Durchschauung der leidvollen Willensindividuationen als „Erkenntnis des fremden Leidens“ spricht als „Mitleid“. Für Nietzsche hingegen, Schopenhauer naturalistisch radikalisiert, in der Konsequenz aber umkehrend, ist die christliche Liebe schließlich nur Inbegriff des Verfalls und als im Endeffekt lebensfeindlich abzulehnen. Statt Nächstenliebe empfiehlt Nietzsche „Nächsten-Flucht und Fernsten-Liebe“. Ihre phänomenologische Würdigung erfährt die Liebe bei Husserl und Scheler. Indem hier aber ihrer personalen Vergegenständlichung gewehrt werden soll, erfährt sie allerdings auch ihre Subjektivierung, an die schließlich der ethische Indifferentismus Sartres anknüpfen kann. In dagegen mehr aktiv-altruistischer Fassung findet die Liebe Beachtung im Gefolge des deutschen Idealismus sowie als „élan“, oder „émotion“ in der Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson, Klages, Neovitalismus). Die Liebe begegnet dem Menschen hier als stabilisierender Faktor am Abgrund seiner Existenz, ein Aspekt den insbesondere Karl Jaspers aufgegriffen hat. Auch hier aber handelt es sich jeweils um die immanent-anthropologische Komponente, die ontologische also, nicht um die transzendental-fundamentalontologische, um die Liebe, die allein Gottes ist und die allein integres, einheitliches Sein konstituiert, das dem Abgrund seiner Ver-Nichtung standhalten kann. Auch der Pansexualismus eines Sigmund Freud, bei dem die Libido als die praktische Lebensgestaltung bestimmende Grundkraft fungiert, greift hier zu kurz, wenngleich die Psychoanalyse des Trieblebens die fundamentalontologische Intention auch jener Affekte verdeutlicht hat.

Das Sein ist Sache der theologischen Liebe, die als seinsstiftende das Sein nicht nur von Grund auf determiniert, sondern so auch seinsgemäße Erkenntnis ermöglicht. Dabei wollen wir noch einmal hervorheben, dass auch die anthropologische Liebe in abgeblasster Analogie zur

theologischen beträchtliche seinsrelevante Wirkung zu zeitigen in der Lage ist. Auch sie bewirkt Seinsentfaltung, Aufleben, Identität. Indem sie bereits seinsordnend, seinsstabilisierend verfährt, legt sie aber nur Zeugnis ab von den Möglichkeiten der Liebe des Herrn allen Seins. Die immanente Bejahung stiftet wohl angesichts so vieler Infragestellungen unserer Person, so vieler Situationen, in denen wir uns „behaupten“ müssen, wundervollen Seinstrost, nicht aber die umfassende Erkenntnis der eigenen Lage und erst recht nicht den Ausgang aus derselben. Demgegenüber haben wir die Agape zu akzentuieren als Einbruch der seinsfundamentierenden Transzendenz, in und mit der die Ganzbejahung des Seins reaktiviert und damit ein neues fundamentalontologisches Prinzip eingeführt wird in eine Welt, die ansonsten auf Wehrhaftigkeit, auf Verteidigung der Besitzstände, aufs Zurückschlagen angelegt ist. Die so gesehen „unnatürliche“ Feindesliebe ist darum der Agape ausdrucksvollste Version. Sie realisiert in besonderer Weise die Kraft Gottes sub specie contraria.

5 Die soteriologische Reformation

5.1 Der reformatorische Neubeginn / Die teilweise Wiederherstellung des Werkes Gottes

In der Betonung der zu uns kommenden Gnade Gottes ist bei Martin Luther die mittelalterliche Entstellung der Gottesbeziehung, wie Nygren dies gezeigt hat, einschneidend korrigiert. Tatsächlich hat Luther die Untauglichkeit auch der spätmittelalterlichen Sublimierungen der augustinischen Caritassynthese erkannt und in deren Verwerfung die radikale Konsequenz gezogen, um zurückzukehren zur neutestamentlichen Wirkweise der Liebe Gottes, der Agape, die nach Nygren „spontan und unmotiviert“ in Erscheinung tritt. Luthers Theologie kennzeichnet ganz und gar das Abstellen auf die durch Christus gereichte Barmherzigkeit Gottes. Von den Reformatoren ist er infolgedessen derjenige, der am intensivsten von der Liebe Gottes spricht - von Gott als einem „glühenden Backofen voll Liebe“ -, die als die Gnade Gottes nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben in Anspruch genommen wird. Luther erlaubt in der Tat - nicht zuletzt aufgrund seiner ureigenen Erfahrungen - keine Veredelung und keinen Kompromiss mit irgendeinem sich die Nähe Gottes erarbeitenden Eros, der in dieser Hinsicht in strikter Antithese zur Sache der Agape Gottes steht. Gleichwohl sind Gottes gute Gaben dem Menschen gegeben, sich an diesen zu erfreuen und dafür ihrem Schöpfer die Ehre zu geben.

Luthers theozentrischer Ansatz, der zurückkehrt zu einer Liebe, die exklusiv Gottes ist, wird so in vorzüglicher Weise der theologischen Dimension dieser als dem geschenkhaften, schöpferischen Realgrund der menschlichen Liebe gerecht. „Amor dei non invenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili“. Hervorzuheben ist auch die dem gemäße, richtige Erkenntnis, wonach der Mensch in der Liebe zu empfangen sucht, was er selbst benötigt, letztlich die verlorene *unio* mit dem Schöpfer. Dabei erscheint allerdings die dynamische, kreatürliche Interaktivität der Liebe in vertikaler und, was für uns von besonderer Bedeutung ist, in horizontaler Hinsicht noch ausbaufähig. Obgleich die Nächstenliebe starke Betonung erfährt, bleibt einerseits wenig Raum für eine positive Selbstliebe, wie es andererseits Luther nicht möglich ist, die Liebe in Verbindung zu bringen mit Gesetz und Gerechtigkeit, von deren agapeologischer Requalifizierung entscheidend die soziale Komponente profitieren würde. So rückt Luthers Impuls das Gott-Mensch-Verhältnis wieder gerade, bleibt aber stehen vor der Frage nach dem insgesamten Gott-Schöpfungs-Verhältnis. Insbesondere aber kommt in der Stoßrichtung des Reformators die pneumatologisch-ekklesiale Komponente von 1.Kor.12-14 und Eph.4 zu kurz.

Zu tun hat dies damit, dass Luthers Ausgangspunkt bekanntermaßen die Frage des von seinem Gewissen gepeinigten Individuums nach einem „gnädigen Gott“ ist. Auch diese Fragestellung ist ein, wenngleich zunächst legitimer, ego-zentrierter Ansatz, der, wenn nicht in den Gesamtkontext der neutestamentlichen Lehre vom Reich Gottes gestellt, seiner über den Einzelnen hinausreichenden Weite notwendig entbehren muss. Darum finden wir, bei aller Großartigkeit der

- in der Tat exklusiv Luther zuzuschreibenden - Wiederbringung der Rechtfertigungserkenntnis sola gratia, hier nicht auch denselben theologischen Reichtum hinsichtlich deren überindividueller Applikation, sondern haben es bei Luther zu tun mit Paulusentdeckung wie auch mit Paulusverkürzung. - Ein Dilemma, das grundlegend geworden ist für die nachreformatorischen Auseinandersetzungen bis in unsere Tage, sofern das die einzelnen neutestamentlichen Lehren fundierende und einende ontologische Paradigma verschollen geblieben ist. Die Rede ist, wie schon gesagt, von der Gemeinschaftsfrage. Wohl interpretiert Luther die Gnade Gottes treffend als die zugesprochene Vergebung und betont dabei auch entschieden deren horizontale Verpflichtung, in systematischer Hinsicht aber wird dieser zentrale theologische Sachverhalt bei allen Reformatoren nicht so ausgebreitet und zur Anwendung gebracht, dass er als Leitmotiv für eine im Glauben die Gemeinschaftskomponente integrierende Reich-Gottes-Perspektive dienen könnte. Gerade auch das Verständnis der Nächstenliebe als gewissermaßen Verlängerung der Liebe Gottes ermangelt einer pneumatologisch-differenzierten Ausformung. Indem vielmehr in Sachen Liebe und Vergebung auf horizontaler Ebene das paränetische Element dominiert, unterbleiben die biblisch-ontologischen Konsequenzen der neuentdeckten biblischen Soteriologie. Als Tugend begriffen, statt als fundamentalontologische Kategorie, ist die Liebeslehre Luthers schließlich so wenig geeignet eine biblisch-paulinische Ekklesiologie zu fördern wie auch eine christliche - bei Paulus so problemlos kombinierte - Kosmologie.

Wiewohl die Liebe somit gerade bei Luther einen überaus hohen Stellenwert hat, ist ihre Erneuerung aber, insofern sie überwiegend als auf Gott gerichtete Glaubensfrucht beim Einzelnen gedacht wird und auf diesem Weg mit dem Unio-Motiv konvergiert, von mystisch-psychologischer Spielart. Mit dem Verzicht auf die charismatische Systematik, in welcher - der einschlägigen biblischen Partien gemäß - die Fülle der Liebe Gottes sich in der interpersonalen Feinstruktur des Leibes Christi erweist, ist aber zugleich mit einem, man möchte sagen: existentialistisch geneigten Nachfolgeverständnis eine neue Überforderung des frommen Individuums vorprogrammiert. Weil der in den kleinen Dosen neuer Zwischenmenschlichkeit auf reale kreatürliche Umprägung zielende Aspekt nicht genügend gesehen wird, kann die Liebe Gottes darum gar als „verlorene Liebe“ bezeichnet werden. Luthers soteriologische Präzision steht somit gegen Augustin, die ontologische Verkürzung seiner Theologie aber auch gegen Paulus.

Insgesamt steht in Luthers personalistischer Theologie eindeutig im Vordergrund das Element des Glaubens, in dessen Relation er sich einer Liebesterminologie eher spärlich bedient. Luther akzentuiert mit dem Glauben die seinerzeit angesagte Verantwortung des Einzelnen vor Gott gegenüber einem überzogenen Anspruch des kirchlichen Dogmas, er untergewichtet aber dasjenige Element, das nicht nur „höher“ als der Glaube ist (1.Kor.13,13), sondern auch ungleich komplizierter, gehören doch zur Liebe mindestens Zwei, denen nicht nur der Glaube, sondern eben auch das Problem aufgegeben ist einander zu lieben. Der Herausforderung der Liebe korrespondiert die gesamte Palette der betroffenen schöpfungsgemäßen Aspekte, angefangen bei den kleinsten Äußerlichkeiten, die an unserem Gegenüber uns bereits so leicht zu stören vermögen, bis hin zu tiefsitzenden Prägungen und Überzeugungen, die uns gar vollends unüberwindlich scheinen. Diese Realität des Anderen, des tatsächlich Anders-Seienden, möchte und soll die Liebe von Herzen so bejahen, dass daraus fruchtbares, erfüllendes, die jeweiligen Parteien auch in ihrer individuellen Konstitution bereicherndes Miteinander-Sein entsteht. Darum ist die Liebe im Vergleich zum Glauben das anspruchsvollere Unterfangen. Dem Glauben hingegen korrespondiert das Wort Gottes - bei den Reformatoren nicht als Seinsgrund (wodurch es mit der Liebe wiederum eins wäre), sondern in der vermeintlichen „Reinheit“ der Lehre von einem überproportional persönlich begriffenen Evangelium. Demgegenüber kann die Liebe nur von sekundärem Rang sein. Bei Luther im Glauben mit eingeschlossen, ist sie so nicht in der Lage, ihr originäres Potential voll zu entfalten, ihre gemeinschaftsbildende Kraft, ist sie doch so nicht einmal mit ihren realen, trivialen Hürden konfrontiert. So sind bei allen - auch zur Liebe - wundervollen Aussagen in systematischer Hinsicht die Prioritäten bei Luther doch subtil verschoben und ist ihre konkrete Praktikabilität außerhalb die biblische Anleitung gestellt.

Die hohe geistliche Kunst der konkreten Manifestation der Glaubensgemeinschaft, der Kirche als dem biblisch-ontologischen Ausdruck der Liebe Gottes, bleibt somit erneut außen vor. Luthers prinzipielle Gegenrichtung gegen deren apparathafte Selbstpervertierung ist damit das andere, individualistische Extrem desselben falsch verstandenen Problems christlichen Seins. Der fromme Zuspruch der Gottesliebe anstelle der frommen Anstrengung ist ebenfalls keine grundlegend tragfähige, keine wirklich seinsergreifende Lösung, solange dieser Zuspruch nicht auch in seine Horizontale übersetzt und dort die Realität von Demut, von Erbarmung und von Vergebung täglich neu buchstabiert wird.

So hat mit den Einsichten Martin Luthers unser Thema fraglos den Anstoß in die richtige Richtung erhalten, indem sie aus dem bedrückenden Konvolut der Mitwirkungsvarianten herausgelöst ist. Luther erkennt und bekämpft mit der gebotenen Heftigkeit die selbsterlöserische Tendenz des Eros und hat nicht zuletzt darin seine bleibende Bedeutung. Die Liebe verbleibt jedoch bei ihm als Beiaspekt seiner Theologie von der Rechtfertigung aus Gnaden. Sie wird mit dieser faktisch identifiziert und damit ihre Seinsdimension beschnitten, statt dass umgekehrt das *sola gratia* als Spitze und Ausgangspunkt der neutestamentlichen Theologie von der Gottesagape begriffen wird. Im Endeffekt verbleibt sie als rein (verbal-)kommunikatives und dann schließlich wiederum sakrales Geschehen. Das Sakrament ist es denn auch, dem auch heute noch die Funktion konzidiert wird, das Wort Gottes sichtbar zu machen, während die Gemeinde hingegen, deren umfassender agapeischer Lebensvollzug allein solches gewährleisten könnte und sollte, im Gefolge - und auch im Sinne - Luthers in ihrer geistlichen Eindeutigkeit für unsichtbar erklärt wird.

Calvins verhältnismäßig rationalistische Redeweise von der Gottesliebe erfährt eine zusätzliche Schwächung noch durch seine strenge Prädestinationsauffassung, während bei Zwingli die Motive vom *summum bonum* und *summum esse* wieder auftauchen. Beide tragen in theologischer Hinsicht - der Calvinismus freilich in ethischer - nichts über Luther Hinausführendes bei und können darum hier vernachlässigt werden. Gleiches gilt für den Pietismus, dessen Vorstellung von Bekehrung oder Wiedergeburt zwar legitimerweise auf die dem Liebeswort des Evangeliums nur angemessenen Reaktionen abzielen, dessen Heiligkeitideal aber besonders stark unter der Absenz einer biblisch vollausgebildeten ontologischen Liebesbasis leidet.

5.2 Die reformatorische Grenze / Die vergessene Dimension

Nachdem die mittelalterliche Phase beherrscht war vom Ringen um die theologische Kluft zwischen Gott und Mensch, revitalisiert die Reformation in grandioser geistiger Leistung die neutestamentliche Soteriologie, damit aber nur den Kern, nicht das „Fleisch“ der neutestamentlichen Reich-Gottes-Botschaft. Sie entdeckt und verfißt mit aller gebotenen Strenge den Glauben als Modus der Heilsaneignung, ohne allerdings hieraus die vollen biblisch-ontologischen Konsequenzen zu ziehen, ohne das Soteriologische ontologisch voll zur Anwendung zu bringen. Dies verhindert eine mit gleichem Erfolg durchgeführte Erneuerung von Pneumatologie und Ekklesiologie als den biblischen Gestaltungsfeldern des Christlich-Ontologischen, worunter die Soteriologie aber ihre relative Isolierung erleidet. Indem die Konzentration der Heilswirklichkeit im Heilswort selbst stattfindet, erfährt dieses eine Überstrapazierung, der es nicht genügen kann, die weil das Ontologische, unter die Rechtfertigungslehre subsumiert, sich nicht seiner schöpfungsgemäßen Konzeption nach voll entfalten kann. So leidet unter den reformatorischen *Soli*, bei aller daran geknüpften und nicht in Abrede zu stellenden Befreiungskraft der geängstigten Seele, das sich daran anschließende, konkrete Sein auch gläubiger Menschen, trotzdem sie in den Genuss dieser Befreiungskraft gekommen sind.

Die Reformation hat das Evangelium wiederentdeckt, die Botschaft vom christlichen Heil, das christliche Heil selbst aber ist nur in Ansätzen erfahrbar geworden, nicht in seiner von der Bibel intendierten originalen geschöpflichen Fülle. Das Manko in Sachen Heilswirklichkeit besteht bis heute als das Problem der unerledigten *ekklesiologischen Frage*, der Frage nach der „sozialen“

Heilswirklichkeit. Beim Versuch die christliche Heilswirklichkeit dem Heilswort einzupassen, hat die reformatorische Theologie eine auf die Einsichtskräfte des Einzelnen abstellende Frömmigkeitspraxis geschaffen, eine subjektivistische konzentrierte „Heils-Lehre“ echten Typus auf dem Boden einer objektivistischen Wort-Glaube-Metaphysik, die im Ernstmachen mit dem Zorn Gottes und gewiss auch mit seiner Liebe in Reinform den biblischen Kern des Erlösungsgeschehens wiedergibt, die in Verkennung der Tragweite jener aber gerade ungeeignet war, eine integrative Heilswirklichkeit zu stiften, die allen Komponenten des Seins und insbesondere dessen personeller Komplexität gerecht würde. Das reformatorische Evangelium bleibt ohne unmittelbare Bedeutung für die Gemeinschaft, die keine pneumatische Durchprägung „von unten“ erfährt. Indem die kirchformenden Konsequenzen des ontologischen Elements gescheut werden, bleibt es bei einem Verbalevangelium für den Einzelnen, auf dessen innere Haltung es ankommt. Die Reformation stellt den Menschen wieder vor Gott, nicht aber im Sinne von Apg.17,28 „in“ Gott hinein, die neu errichtete Vertikale bleibt ohne direkte Interaktion mit der Horizontalen. Man predigt gegenüber einer korrumpierten Verdienstfrömmigkeit unverdrossen den Glauben als die Eingangstür zum Reich Gottes, die Liebe als dessen Substanz aber bleibt verschlossen, die Sicht versperrt für eine evangeliumsnotwendige Ungespaltenheit des Christusleibes, für seine Identität als pneumatischer Lebensgemeinschaft. Gerade mit der Akzentuierung des Kriteriums der *Rechtgläubigkeit* bleibt das Evangelium Theorie, seine praktische Ausgestaltung ein Desiderat.

Fraglos ist gerade dieser Bereich eine eigene, größere Betrachtung wert - wir haben uns an dieser Stelle mit den strukturellen Problemen der reformatorischen Leistung zu begnügen in fundamentalontologischer Hinsicht. Vom christologischen Standpunkt aus besteht in systematischer Hinsicht ein besonders gravierendes in der Missachtung der biblisch-pneumatologischen Christuskontinuität. Das Instruktionswort wird von den Reformatoren nicht auf das Konstruktionswort bezogen. So besteht keine Möglichkeit der christologischen Refundierung der Kirche. Christus existiert weiterhin nur als Zwei-Naturen-Mysterium und als solches nur im Schriftwort. Christus ist „in der Schrift gewickelt“, die Gemeinde als „externum subsidium“ nur von sekundärem theologischen Rang. In dieser Hinsicht fehlt es den Reformatoren zweifellos an einer theologischen Gesamtperspektive der biblischen Botschaft, innerhalb deren die Rechtfertigungslehre gewiss mehr als einen „Nebenkrater“ (Schweitzer) bildet, aber nun einmal auch längst nicht alles, was nötig ist, um ein neues christliches Sein ontologisch zu begründen und in praxi zu ermöglichen. Erst mit den Reich-Gottes-Konstanten der Heiligkeit und Liebe Gottes ist Wesen und Umfang Christi recht erfasst und mit ihm als dem biblisch-christlichen Seinsgrund die Möglichkeit gegeben, diesem Seinsgrund gemäß gezielt auf die christliche Praxis einzuwirken. Der Mangel an Reich-Gottes-Perspektive wäre wohl einigermaßen zu kompensieren gewesen, hätte man bei den offen zutage liegenden ekklesiologischen Fragen sich mit der gleichen Entschlossenheit ausschließlich neutestamentlich orientiert, wie dies in der Rechtfertigungsfrage geschehen ist.

Ähnlich der Alten Kirche hatten die Reformatoren jedoch ein kirchenpolitisches Problem, aus dessen Erwägung heraus sie sich scheuten, die biblisch-ontologischen Konsequenzen der biblischen Soteriologie zu ziehen. Das Sein von Gemeinde und Volk aber sollte in jedem Fall zusammengehalten werden, wodurch der christlich-ontologische Ur-Dualismus leichtfertig ignoriert wurde, wodurch Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe nicht wirklich Raum greifen konnten. Damit eng verwandt ist das methodische Problem der Reformatoren, ihre kontrovers theologische Akzentuierung, die bei aller theologischen Genialität, insbesondere Luthers, speziell am integrativen Element der Liebe scheitert. Von hier aus liegt das exegetische Problem in der aufrechterhaltenen theologischen Unterqualifizierung der Agape, ihrer Nichtbeachtung als fundamentalontologischer Größe, als dem eigentlichen, seinsumfassenden und seins-neubildenden Gnaden-geschenk Gottes. Indem die Agape von untergeordneter, für die Ekklesiologie nicht wirklich belanghafter Bedeutung bleibt, wird jedoch auch die Wiederherstellung des biblischen Seinsrahmens versäumt für das Thema *Heiligung*, die ebenfalls

im Weiteren Probleme bereiten sollte. Die Heiligung unmittelbar aus dem Rechtfertigungsgeschehen heraus zu erwarten, erwies sich bereits zu reformatorischer Zeit als illusionär. Die Reformatoren waren eifrig, aber weitestgehend vergeblich bemüht, dem gläubigen Volk nun auch einen dem Heilswort adäquaten Wandel einzuimpfen, da sie sich weder praktisch noch theologisch imstande sahen, denjenigen Seinsrahmen schriftgemäß zu erneuern, aus dem heraus Heiligung als Prozess der Prägung durch das Heilswort nur entstehen kann. Rechtfertigung ohne ekklesiale fundierte - auch im Lebenswandel der ekklesia zu Ausdruck kommende - Heiligung muss ein christliches Torso bleiben, Heiligung ohne Liebe als Seinsgrund jedoch wird wieder zum Gesetz.

Die Folge der reformatorischen Inkonsequenzen war und ist - heute mehr denn je - eine nur eingeschränkte Durchschlagskraft des Christlichen beim Einzelnen und seine nicht minder eingeschränkte Durchschlagskraft in der „Welt“. Mit dem Problem seiner rechten ekklesial-ontischen Ausformung besteht das Glaubwürdigkeitsproblem des Christentums - in jeder Hinsicht. Und es besteht die Identitätskrise nicht nur des Christentums, sondern auch des Heidentums, die beide nicht recht um die Eigentümlichkeiten speziell ihres Seins Bescheid wissen, sondern einander unnötig das Leben schwer machen. Im Endeffekt bewirkt die Reformation gerade nicht, was man ihr bis heute zu unreflektiert attestiert: die schriftgemäße Wiederherstellung des christlichen Gottesvolkes. Als Folge der beschriebenen, lehrmäßigen Verzerrungen wird dafür die nachhaltige Trennung von Christologie und Ekklesiologie verursacht sowie die dogmatische Begründung der Gemeinde als der rechten Glaubens und rechter Sakramentsverwaltung. Diese praktiziert nicht Liebe, sondern „Heiligkeit“ gegenüber den eigenen Geschwistern anderen Erkenntnisstandes und liebäugelt aufgrund der eigenen konfessionalistischen Enge zwangsläufig mit der Welt. So war die Reformation eine, wenn man so will, halbe Reformation, eine hauptsächlich auf theoretischem Gebiet. Den Bereich der kirchlichen Wirklichkeit reformiert sie keineswegs. Die Reformation korrigiert den kirchlichen Verfallsprozess in theologischen Ansätzen, da aber nicht mit letzter Konsequenz, so dass eine nachhaltige seinshafte Wiederherstellung der Kirche trotz entsprechender Reflexionen unterbleibt und der Boden bereitet wird für viel ekklesiologische Konfusion. Wir haben den halben theoretischen Weg noch vor uns und den ganzen praktischen, der sich freilich heute anders - wohl kaum einfacher - darstellt als im 16. Jh. Die Aufgabe wirklicher Reformation im Sinne des Neuen Testaments bleibt weiter bestehen.

5.3 Die Notwendigkeit des totus Christus / - ekklesialer Ganzheit

Das Christliche - das ist Christus selbst - will überzeitliches Heil sein und in Form des pneumatischen „Unterpfandes“ (2.Kor.1,22; 5,5) auch zeitliches Wohl. Das Heil hat uns in Stellvertretung der Mensch Jesus Christus erwirkt. Dass das Christliche aber keine Übermengen an heilsbeglaubigendem Wohl aufzuweisen hat, liegt aber an der theologisch ungenügenden Darstellung der hierfür vorgesehenen göttlichen Seinsweise des Christus. Die altkirchliche Christologie hat das Göttliche der Person Christi wesentlich in deren übernatürlichen Fähigkeiten festgemacht. Diese Sichtweise hat die Reformation unverändert übernommen und hat ihrerseits in der soteriologischen Eruierung seines Werkes die menschliche Komponente vertieft. Das über Christus an Übernatürlichem biblisch Ausgesagte geht aber gerade über sein Tun als Mensch hinaus und betrifft sein ewiges, auch schon vorinkarnatorisch wirksam gewordenes Sein (Joh.1,1-3.18; 5,39; 1.Kor.10,4; 2.Kor.3,17). Seine göttliche Komponente ist darum nicht allein intrapersoneller, sondern transpersonaler Art. Die irdischen Werke, die Jesus selbst nur gering einschätzt (Joh.14,11), stehen in keinem Verhältnis zur Schöpfungs- und Neuschöpfungsrelevanz des Christus, der schon „vor Abraham ward“ (Joh.8,59). Darum hat eine biblisch ausgerichtete Christologie die morphologische Präsentation des Logos zu beachten, deren Elastizität es ist, die die konkrete Zuständigkeit des Gottessohns in allen Fragen des Seins garantiert.

Die Erfordernisse sind ebenso persönlicher wie globaler Art. Was wir für die Gestaltung der

christlichen Seinswahrheit benötigen, ist ein Christus, in dem nicht nur die Tröstung über den individuellen Daseinsdefiziten möglich ist, sondern auch die Erklärung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Menschheitsfragen, ein Christus, aus welchem all diejenigen „Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“ (Kol.2,3) herleitbar sind, derer der menschliche Geist zu einer menschenwürdigen Gestaltung seines Planeten bedarf, ein Christus, in dem eine universale Wirklichkeitsdeutung möglich ist, ein Christus, der uns wie zur „Gerechtigkeit“ so auch zur „Weisheit, zur Heiligung und zur Erlösung gemacht ist“ (1.Kor.1,30). Und gerade ein solcher Christus ist der biblische, den besonders ein Paulus und ein Johannes gepredigt haben. Darum besteht in der theologischen Wiedergewinnung nicht allein des *solus Christus*, sondern des *totus Christus* heute wie zu jeder Zeit das dringlichste Anliegen nicht nur der Theologie, sondern der Kirche überhaupt. Dieser Christus ist der göttliche Christus, den die Bibel bezeugt und zwar als den heilsamen realen Seinsgrund aller geschöpflichen Dinge. Dieser Christus als Seinsgrund ist das biblische Ewigkeitswort Gottes, das die Genesis erstmalig vorstellt (Gen.1,3), dessen segensreiche Absichten sich als Gottes Weisheit zu erkennen geben (Hi.28,12-28; Spr.3,13-20; Wh.7,22-8,1) und das schlussendlich im Neuen Testament als derjenige Christus identifiziert wird, der in Jesus Fleisch geworden ist (Joh.1,14) und der nach seiner Himmelfahrt uns als Stellvertreter den Heiligen Geist gegeben hat (Apg.2,1-4). Was wir brauchen, ist demnach die schriftgemäße Rehabilitierung und Darstellung der Lehre vom *Logos asarkos*. Diesen als Konkurrenten zum *Logos ensarkos* aufzufassen, ist eine Fehlinterpretation von fataler Tragweite, ist doch der *Logos asarkos* zur Begründung des *Logos ensarkos* notwendig, umso mehr aber zur umfassenden Explikation des christlichen Seins als des Seins *in Christus*, als des pneumatologisch fundierten und durchprägten Seins. Der *Logos asarkos* in seiner pneumatologischen Konkretisierung ist es, der nach der Himmelfahrt des Herrn wesentlich für das christliche Wohl zuständig ist, das wiederum der Bezeugung des Christus-geschehens insgesamt dient in der realen Ausprägung der aktuellen Manifestation des Reiches Gottes. Das ist das Christliche, das uns und das der Welt gegeben ist: der *Christus präsens* als die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, der schon jetzt im Minimalformat an Reich-Gottes-Strukturen verwirklichen kann und will, was in Gänze noch bevorsteht. Der Realisierung dieses Christus gilt es zu dienen.

Unter dem signum des *totus Christus* ist eine vollausgewogene, umfassende und im besten Sinne *ökumenische* Theologie ermöglicht, eine Theologie die der ganzen Wahrheit dient und nicht nur der Verabsolutierung von Teilaspekten, eine Theologie, welche die theologischen Disziplinen recht ordnet und eine, die weiß, dass sie der Erkenntnisanteile anders-seiender, auch *andersdenkender* Geschwister bedarf. Die Wahrheit Gottes ist die ganze Wahrheit, wie eben der ganze Christus die ganze Wahrheit ist und damit die alleinige Wahrheit, die das Prädikat „Wahrheit“ tatsächlich verdient. Darum ist Christentum als „Ereignis Christi“ seiner Natur nach ökumenisch oder es ist nicht wahrhaft christlich - nicht christlich im Blick auf seine vollmächtige Erscheinungsform und erst recht nicht im Blick auf die hinter dieser Erscheinungsform stehenden Kraft Gottes, seiner Agape. Vielmehr leugnet es genau diese in dem Maße, als es an jene Spaltung kultiviert, die „in Christus“ dessen eigenen, elementaren Selbstwiderspruch bedeuten würde. Diese größtdenkbare Aporie hat Paulus vor Augen, wenn er fragt: „Ist denn Christus zertrennt?“ (1.Kor.1,13).

Die vor diesem und dem realen kirchenhistorischen Hintergrund tatsächlich zu konstatierende Fragmentierung des Christus ist freilich ein Phänomen, das im Zuge der Konfessionalisierung nur folgerichtig auf den Plan trat und entsprechend nur in einer überaus entschlossenen ökumenischen Anstrengung zu reparieren sein wird. Dafür wird hilfreich sein, dem Ungeheuerlichen geradewegs ins Auge zu schauen: Kirchenspaltung zertrennt unweigerlich die Christuswahrheit und schafft damit Raum für nicht-christliche Surrogate. Die Konfessionen werden darum nicht umhin kommen, das jeweilige Christusteil der anderen als ein solches nicht nur anzuerkennen, sondern auch nach der Wiedervereinigung mit demselben zu streben, wollen sie je wieder die Fülle Gottes im Raum der Kirche wiedergewinnen. Darum ist das Programm des *totus Christus* ein Programm der kirchlichen Bußbereitschaft, der Bereitschaft zur Relativierung

des eigenen Erkenntnishorizontes und der Offenheit für Schwerverdauliches. Die Erhabenheit der Wahrheit Gottes besteht doch gerade in ihrer Überlegenheit gegenüber abgeschlossenen menschlichen Denksystemen. Dass zusammenkommt und tatsächlich fruchtbar harmoniert und interagiert, was menschlich anscheinend so gar nicht zusammenpasst, dass unter dem Kreuz Selbstbescheidung und Selbstdemütigung möglich ist, das Höherachten desjenigen anderen, zu dem das Fleisch natürlicherweise Feindschaft aufbaut, das ist schließlich auch dasjenige Geheimnis des Leibes Christi, welches diesen ultimativ von allen sonstigen sozialen Korporationen unterscheiden kann und unterscheiden muss, soll unser christliches Sein ein glaubwürdiges sein, eines das dieser Welt tatsächlich Hoffnung macht.

Kernelement des Christus præsens ist die Wirklichkeit der Agape Gottes, seines ureigensten Wesens in der Wirklichkeit dieser Welt. Diese, als die Vernunft Gottes, ist das spezifisch Christliche, das spezifisch Göttliche und genau das, wonach diese Welt verzweifelt Ausschau hält und um deren Verwirklichung sie sich mit ihren Mitteln vergeblich müht. Als die Macht echten, selbst-befreiten Sich-erbarmen-Könnens ist die Agape imstande, nicht sich selbst zu produzieren, zu glänzen, zu imponieren, zu vergelten, zu horten; sie ist imstande, all solches loszulassen, abzugeben, zu verzichten auf alle Formen von Selbst-Herrlichkeit und Selbst-Gerechtigkeit, selbst da, wo man sie dem ihr Gebührenden beraubt hat, wo man sie verletzt, sie gedemütigt, sie unterdrückt hat - sie ist imstande zu vergeben. Um solcher höherer Fähigkeiten willen ist, was ein Christentum, das diesen Namen zurecht trägt, dieser Welt demonstrieren muss: die Realität der Vergebung als den vielleicht einzigen Beweis für die Wahrheit der christlichen Sache.

Dabei müssen wir sehen, dass wie die Christusrealität das Umfassendste und Stabilste überhaupt ist, sie so gleichzeitig das Subtilste und Empfindsamste ist. Genau darum erleben wir bisweilen so wenig von ihr und genau darum sind wir so anfällig für mehr oder minder grobsinnliche nicht-christliche Surrogate wie auch für solche, die gutgemeint im frommen, auch theologischen Gewande daher kommen. Die Störung wahrhaftiger Christusrealität ist geradeso leicht und so schnell geschehen, wie es möglich ist, den Geist zu „dämpfen“ (1.Thess.5,19), denn: „Der Herr ist der Geist“ (2.Kor.3,17) - der Geist die Seinsweise seiner aktuellen Präsenz. Auch in diesem Sinne ist somit eine rechte biblische Pneumatologie die Grundbedingung rechter christlicher Existenz, wie entsprechend eine rechte biblische Christologie die theologische Grundbedingung einer christlichen Pneumatologie ist.

5.4 Das ganze Evangelium als bleibende Aufgabe

Mit Christus ist nicht allein die Rechtfertigung aus Gnaden, sondern das Wesen Gottes offenbar geworden und mit diesem sein heilsgeschichtliches Agieren. Die biblische Christusuniversalität wird begreifbar anhand ihrer phänomenologischen Darstellung, deren Vernachlässigung zur substanzhaften Verarmung von Theologie und Kirche beigetragen hat. Die Bibel kapriziert sich nicht auf das ohnehin unbegreifliche Paradoxon der göttlich-menschlichen Natur der Person Jesu. Sie stellt uns den Christus Gottes vor, wie er vor Anbeginn der Schöpfung war, wie er heute gegenwärtig sein will, was er für kommende Zeitaltern bedeutet und freilich ganz entscheidend auch die Phase seiner irdisch-personalen Präsenz. Worauf es der Bibel ankommt ist, ihn als das Universalwort Gottes zu zeigen, das gleichzeitig Gottes Universalität ist, durch welche das Universum gehalten und gerichtet wird, durch welches die Gemeinde besteht und in welchem der Einzelne die Vollenfaltung seiner individuellen Existenz erfährt. Die Bibel betreibt so gesehen eine universale Ontologie in heilsgeschichtlicher Sukzession mit Jesus Christus als ihrem Hauptakteur. Von ihm her ist eine Pneumatologie gefragt, die seine Gegenwärtigkeit plausibilisiert und eine Ekklesiologie, die, von den Prinzipien des Geistes wiederum aus, das Funktionieren der Neuschöpfung Gottes in Christus zeugnishaft anzuzeigen hilft.

Das Instruktionswort bezüglich des Werkes Gottes ist hinsichtlich seiner ontologischen Tiefe noch keineswegs ausgeschöpft. Dabei beginnt an diesem Punkt das Christliche nicht ins Philosophische abzu-driften, sondern gerade praktisch zu werden, insofern das Gelände einer

neutestamentlichen Ontologie die den Instruktionen Gottes entsprechende Gemeinde bildet. Bereits die evangelischen *notae ecclesiae* zeigen allerdings die Tendenz an, empirische Wesensbeschreibungen der Kirche zu vermeiden. Im Maße aber, wie der Kirche nicht der Aufweis der Geistesfrüchte - mit diesen auch Vergebungs- und Vereinigungsbereitschaft - abverlangt werden, ermangelt die Kirche ihrer uneingeschränkten christologischen Substanz. Sie ermangelt des Faszinosums der Gottesliebe, untergräbt ihre eigene Seinsidentität und wird darum ihrem Seinsauftrag nicht gerecht. Das Evangelium wird in der Theorie wohl hochgehalten, in seiner praktisch-ontologischen Ausgestaltung aber in Frage gestellt. Wir haben es gewissermaßen zu tun mit einem halben Evangelium. Ein halbes Evangelium ist aber kein wirkliches, sofern das Soteriologische erst im Ontologischen sein Ziel erreicht. Dessen theologische Ausarbeitung ist noch nicht zuende gekommen - die des totus Christus und seiner praktisch-kirchlichen Realisation. Erst wenn das geschehen ist, ist das *sola scriptura* zu seinem materialen Recht gekommen.

Die schon gezogene Konsequenz des Festgestellten ist unbehaglich, aber ebenso unvermeidlich: Das Christliche besteht als soteriologisch-ontologische Einheit oder es ist nicht genuin christlich. Denn es ist nicht möglich, auf das eine nur zu verzichten, ohne auch das andere in Mitleidenschaft zu ziehen. Genau in dem Versuch aber besteht die Paradoxie des Protestantismus, in der Ausblendung der selbstverständlichen, unmittelbaren ontologischen Konsequenzen des so bravourös wiedergewonnenen soteriologischen Elements. Die Erfahrung der entsprechenden Konflikte, die der Protestantismus mit sich selbst hat, drängen auf ihre schriftgemäße Lösung, gerade weil das gegenwärtige pluralistische Modell das spezifisch Christliche endgültig preiszugeben droht und Seins-Einheit nur noch als Toleranzgebaren zulassen möchte. Demgegenüber hat die aktiv-schöpferische Kraft der Agape fundamental andere Möglichkeiten zur Schaffung echter Kooperation in Gestalt echter christlicher Gemeinschaft. Nicht Resignation vor dem kirchformenden Anspruch des Evangeliums ist darum das Gebot der Stunde, nicht das ontologische Unterfangen der Bibel in Fortsetzung der einstigen traumatischen Erfahrung weiter zu unterdrücken, sondern danach im Glauben an die Kraft Gottes so unvoreingenommen wie möglich stets aufs Neue zu trachten - dem *sola scriptura* gemäß, wobei man gerade von dessen theoretischer Erarbeitung seitens der Gegenpartei vielfältig Positives lernen könnte. Wenn diese ihrerseits die evangeliumsgemäße Initiierung des kirchlichen Seins bereit ist aufzunehmen, steht der kirchlichen Umsetzung des christlichen Mysteriums in dieser Welt zumindest *intra muros* nichts mehr im Wege.

5.5 Exkurs: Der Streit um die Bibel

Trotz allen unbestrittenen Segnungen der Reformation klafft mit der ekklesiologischen erneut die christliche Seinslücke aufgrund der Tatsache, dass die Reformation den totus Christus weder praktisch noch theologisch in Gänze wieder hat zutage fördern können. Christus selbst wurde in das Schrift-, bzw. Predigtwort hineingepresst, aus denen heraus er nur gelegentlich entkommen ist. Wo das einmal zu geschehen schien, wurde - nicht selten zutreffend - „Schwärmerei“ diagnostiziert und mit repressiven Maßnahmen aufgewartet. Keine Christusrealität außerhalb von Wort und Glaube - so das genuine evangelische Credo. Damit war der Boden bereitet für die orthodoxen Scholastizismen, die konsequenterweise in einem inspirierten Bibelbuch und einem rationalistischen Glaubensbegriff das Heil ansiedelten, wie freilich auch für die pietistische Gegenbewegung, die die Christuswirklichkeit in einer expressiven Frömmigkeitspraxis sicherstellen wollte, die beide damit aber den Blick verstellten für die originalen Möglichkeiten des Christus präsens. Einher mit der der ontologischen kommt es so auch zu folgenreicher skriptologischer Verwirrung, denn ohne die genuine christliche Konstruktion bekommen wir es folgerichtig zu tun mit entsprechenden Missverständnissen und Extremismen hinsichtlich der Instruktion. Der Mangel am christologischen Seinsgrundwort verursacht den ersatzweisen Streit um das Bibelwort, sofern dieses gewissermaßen in die ontologische Bresche springen soll.

Wie einst auf den Priester, so setzt mit der Orthodoxie die Fixierung auf das Bibelbuch ein, das nun nicht nur zum „papiernen Papst“ mutiert, sondern auch selbst als das Gnadengeschenk Gottes begriffen, indem es undifferenziert als *das* „Wort“ betrachtet wird, auf dessen Entstehung das Geisteswirken sich in besonderer Weise kapriziert habe. Auf die Weise wird durch das Gute das Beste wo nicht verdrängt, so doch in den Hintergrund gestellt, das Unverfügbare der Liebe Gottes weicht dem Objektivierbaren, dem man gehorchen und dadurch gefällig werden kann. In der Anwendung einer verbal inspirierten Schrift anstelle einer im Sinne der Schrift vom Wesen Gottes inspirierten und dieses verkörpernden Gemeinde soll ein zur Sache selbst aufgeblähtes Instruktionswort nun als Ersatz-Konstruktionswort funktionieren. So macht die Bibliolaterie die Bibel zum neuen Heilsmedium mit dem strukturell alttestamentlich vergleichbaren Resultat einer gesetzlich konnotierten Heilswirklichkeit.

Eine soteriologisch überhöhte Bibel hält in der Folgezeit, wie wir wissen, der historisch-kritischen Wissenschaft nicht stand, die als zwangsläufige rationalistisch/liberalistische Gegenreaktion Einzug hält. In Ermangelung der sichtbaren Weisheit Gottes schlägt das von der Bibel zur Torheit Erklärte (1.Kor.1,27) in Form der Bibelkritik zurück und demontiert das überhöhte Instruktionswort, freilich ohne ihrerseits ihren materialen Vollgehalt zutage zu fördern. Vielmehr geschieht mit der Demontage der christlichen Glaubens-grundlagen die säkularistische Destruktion von Jesus als dem Christus - letztendlich als Konsequenz des frommen Verzichtes auf die christologische Wirklichkeit. Ohne christliche Zentrallehren aber kann erst recht weder eine christliche Theologie gedeihen noch eine christliche Praxis.

Der Streit um das Christentum wird auf diesem Weg zum bislang ungelösten Streit um die Bibel, der in seiner konfessionellen Zuspitzung aber den Konflikt der auseinandergerissenen Christusteile vertieft. Mit der Entstehung der fundamentalistischen Konfessionen wird dieser Konflikt noch beträchtlich in die Breite vermehrt und kann zahlreiche instruktionsfixierte Geister für ein so verstandenes Christentum sammeln. Gleichzeitig wird mit der Konservierung des eigentlich „christlichen“ Hiatus die Kirche aber als eine zunehmend unglaubwürdige erlebt.

Der „Alarm um die Bibel“ ist ein Ersatzgefecht aufgrund der Absenz der christlichen Hauptsache, des eigentlichen Wortes Gottes. Mit der Ausbildung der Liebe Gottes reinstalled das Konstruktionswort die Mitte des Lebens schlechthin. Sie schafft eine neue, dem natürlichen Menschen unmögliche Lebenspraxis und die Möglichkeit einer neuen wissenschaftlichen Reflexion derselben. Mit der Wiederbringung der Ganzheit geistlichen Lebens ist auch die Erkenntnisperspektive der Ganzheit ermöglicht, die Überwindung bzw. Integration damit auch der Extreme einschließlich der christlich-skriptologischen. Wie alle Extreme - auch die prinzipiellen des Katholizismus und des Protestantismus - sind diese das Produkt der Abwesenheit der sachlichen Mitte und können von dieser aus ihre rechte Platzanweisung erfahren.

Der Bibelkritik und der Bibliolaterie ermangelt es gleichermaßen stark an der Ergriffenheit vom Werk Gottes, die aufgrund einer fehlerhaften Selbsteinschätzung auch die Fehleinschätzung der Bibel bedingt. Das führt in einen Fall zur Erhebung des außerhalb des Konstruktionsworts fehlerkennenden Subjekts über das instruktive Wort Gottes, im andern Fall zur Erhebung des instruktiven Wortes über das konstruktive, dessen praktisch-kirchliche Ausgestaltung ihre Vergleichgültigung erfährt und dessen im Konstruktionswort christozentrisch recht waltende kritische Vernunft gelegnet bzw. für das als Wort Gottes schlechthin verstandene Instruktionswort für gefährlich erklärt wird.

Die Instruktions-Vergötzung ist ebenso wie die Instruktions-Verachtung die natürliche religiöse Haltung außerhalb des originalen Werkes Gottes. Dabei ist die Instruktions-Verachtung, die in die Leugnung der Göttlichkeit Jesu mündet, kein Problem, das der Wirklichkeit des totus Christus ernsthaft schaden könnte, sondern nur die verständliche Reaktion auf dessen Absenz. Theologisch problematischer ist ein Inverbationsverständnis analog des inkarnatorischen, das die Bibel zum ontologischen Christusersatz macht und nicht nur das Christliche alttestamentlich verfremdet, sondern sich selbst in eine überaus schwierig aufzubrechende, selbst-immunisierende Position verfrachtet als Hort wahrer christlicher Ernsthaftigkeit. Das Gesetzliche erscheint dort

als Nachfolge, das Kompromisslose als Konsequenz, die diese Positionen stärkende, biblizistische Hartnäckigkeit als Standhaftigkeit gegenüber den als zahllos erkannten Varianten vermeintlich weltlicher Verwässerung.

Im Ganzen eint die nachreformatorische Entwicklung ein in der reformatorischen Theologie selbst angelegter verbalistischer Zug - sei es in biblizistischer oder schließlich wieder in kerygmatischer Gestalt. Von ihrem steten Seitenblick auf die katholische Bemächtigung des Ontologischen steht sie im Ganzen für das Extrem des Ontologieersatzes, dem Abhilfe geschehen könnte auf urprotestantischem Wege, indem das vollständige biblische Wort-Verständnis zugrunde gelegt würde. Der evangelische Verbalismus hingegen ist die falsche Alternative zum katholischen Sakramentalismus, weil ebenso einseitig und ebenso ungeeignet, das christliche Sein in seiner integren Ganzheit zu befördern. Diese Aufgabe, der ontologischen Defizienz des Christentums abzuhelpfen, seine seinshafte Glaubwürdigkeit und Fruchtbarkeit wiederherzustellen, liegt damit noch vor uns.

6 Die bleibende ontologische Lücke

6.1 Das kontinuierliche Missverständnis der Liebe / Die Diskussion um Agape und Eros / Die Liebe im Konfessionalismus

Der Liebesgedanke wird vom Protestantismus prinzipiell in Theorie und Praxis zu tradieren versucht, was augenfällig vornehmlich im Calvinismus auch in beträchtlichem Maße gelingt, wohlweislich unter obrigkeitlicher Regie. Mit dem lutherischen Unio-Motiv ist immerhin das hohe Maß an Intensität und Spontaneität in der Gottesbeziehung gewährleistet, welches mit der Orthodoxie verlorengelht, die mit der Liebe theologisch wenig anzufangen weiß, sondern in der Eigenschaftslehre die mittelalterliche Metaphysik repristinert, die die Liebe Gottes als Ausfluss seiner *bonitas* begreift. Demgegenüber betont der Pietismus die Liebe auf Seite des Menschen als Hingabe und erneuert hauptsächlich ihr emotionales Moment. Auch das Freiwilligkeitsprinzip hinsichtlich der zunehmend diakonisch verstandenen Liebestätigkeit lebt neu auf zu Zeiten der Erweckungsbewegungen wie des Pietismus, während im 20. Jh. endgültig der Staat sich der mit der Industrialisierung dramatisch gewachsenen Aufgabe annimmt, um so diejenige duale Teilung der Caritasverpflichtung zu begründen, die im wesentlichen heute noch Gültigkeit besitzt.

In der Neuzeit haben wir es zu tun mit vereinzelt Versuchen der Vorordnung der Liebe vor die Erkenntnisfrage, aber ohne den biblisch-ontologischen Bezug. Von Oettingen ist es, der die Liebe wieder als Wesen Gottes wie auch als Erkenntnisgrund begreift, ähnlich Kähler, der das Liebesthema gründlich biblisch aufarbeitet. Bei Schleiermacher erscheint die Liebe als Zentralstück der Heilungslehre, bei Ritschl als - wohlgernekt sittliche - Grundkategorie des Reiches Gottes. Die Reich-Gottes-Lehre selbst wird in kosmologischer Hinsicht kurzzeitig durch die Blumhardts reaktiviert, in sozialer durch die Vertreter des „religiösen Sozialismus“ (Ragaz, Kutter), um danach aber den säkularen Utopien im Gefolge von Marx zu weichen. Der realexistierende Sozialismus scheidert schließlich als der großangelegte Versuch, auf von Gott gelöstem Weg die Verheißungen des Reiches Gottes planmäßig umzusetzen.

Während die Schrift das Evangelium als Total-An-Spruch der Liebe Gottes schildert, verbleibt kirchlicherseits trotz des reformatorischen Einschnittes das christliche Sein als wesentlich kognitives, als Reaktion darauf teilweise mystisches Produkt (Tersteegen) und erzielt entsprechend dürftige Außenwirkung. Juridische Ausgleichsmechanismen stellen sich wieder ein, Sonderlehren finden Nahrung. Die Liebe erscheint wieder als bloß intrapersonale Forderung (Buber, Rosenzweig) oder als diffuses Ideal (Feuerbach, Jaspers). Sie bestimmt weder theologisch noch praktisch das Sein von Grund aus, so wie das Neue Testament dies vorsieht. Zensuren werden eher von Seiten der Philosophie (schließlich auch von Soziologie und Psychologie) beigebracht, bleiben aber in der Regel systematisch unausgeführt. Anthropologische Potenzen aber bleiben beim Versuch, die originale Seinsfülle zu realisieren, wie eh und je

überfordert.

Insgesamt steht der neuzeitliche Protestantismus im Blick auf eine Theologie der Liebe noch ganz unter dem reformatorischen Diktum und damit vor dem Problem, dessen einstige Brisanz nicht hinreichend aktualisieren zu können. Die Kirche versteht die Liebe neben einer heute nicht mehr beeindruckenden Gleichsetzung mit der Verbalbotschaft des Evangeliums als wesentlich gesellschaftlich/ethische Aufgabe, in Variation dazu etwa auch als Befreiung von politischer (Befreiungstheologie) oder geschlechtlicher Repression (Feminismus) oder auch als Ausgang aus zivilisatorischer Zerstörungskraft, insbesondere der Umwelt (Konziliarer Prozess u.ä.). Die römisch katholische Kirche transportiert die Tradition, wonach die übernatürliche Liebe die natürliche perfektioniert, während die orthodoxe Kirche die Liebe ganz als sakrales Geschehen begreift.

Zu erwähnen, nicht ausführlich zu behandeln, wäre hier noch das Phänomen einer intensiven gemeinschaftlichen Form - vergleichbar der hier proklamierten - der Liebe als Grundzug religiöser Sondergemeinschaften. Diese hat zum einen schwärmerisch-libertinistische Ausprägungen gefunden besonders in den Bewegungen der 60er und 70er Jahre wie der Jesus People, aber auch der nichtchristlichen Hare Krishna- oder der Baghwan-Sekten sowie in zahlreichen kleineren Gruppierungen, zum anderen in den fundamentalistischen Gemeinschaften ebenso zahlreicher evangelischer Freikirchen. Letztere, noch auf dem Markt befindliche, kommen dem biblischen Modell besonders nah, indem sie eine nicht sakramental und nicht verbalistisch ausgelegte Gemeinschaftspraxis der Liebe mit dem Aspekt gemeinschaftlicher Heiligkeit zu kombinieren sich bemühen, sind aber in ihrer konfessionellen Abwehrbewegung mit vielfach noch stärkeren Ausgrenzungstendenzen behaftet als die evangelischen Großkirchen und ihnen von daher bei allen Vorzügen hinsichtlich der Ernsthaftigkeit und Konsequenz ihrer Glaubens- und Liebespraxis doch strukturell beizuordnen.

6.2 Anders Nygren

Die explizite Diskussion der Agape ist im 20. Jh. aufgebrochen mit dem klassischen Werk von Anders Nygren *Eros und Agape*. Hier steht die Agape in kategorialem Gegensatz zum Erosmotiv. Eros und Agape „unterscheiden sich nicht dem Grade, sondern der Art nach. Kein Weg, auch nicht der der Sublimierung, führt von Eros weiter zu Agape“ (29). Nygren sieht hier einen „prinzipiellen Gegensatz“ (140), Eros und Agape seien „zwei völlig fremde Größen“ (154). Das umfangreiche Werk schildert den theologie-geschichtlichen „Kampf des Agapemotivs gegen die Erosfrömmigkeit“ (95), in dem es um den Übergang „von der egozentrischen zur theozentrischen“ (25) Religiosität geht, für den das Christentum im Gegensatz zu den traditionellen Religionsformen steht. Mit der Agape als „Mittelpunkt“ und „Grundmotiv“ haben wir es zu tun mit der „originale(n) Grundkonzeption des Christentums“ (26), denn die Agape ist „Gottes Weg zum Menschen“ (72), Eros steht für das umgekehrte Unterfangen aufsteigender Gottessehnsucht. Dieser ursprüngliche Gegensatz sei in nachapostolischer Zeit sukzessive eingeebnet und erst mit der Reformation wieder vollständig zurechtgerückt worden.

Nygren hält die Frage nach dem christlichen Liebesgedanken für „eine der zentralsten und zugleich eine der am meisten vernachlässigten Fragen der Theologie“ (5), stellt sich ihm die Liebe doch als „christliches Grundmotiv“ dar (21), als sich hingebende, verschenkende Liebe, wohingegen Eros „prinzipiell Selbstliebe“ ist (147). Im Liebesgebot begründet (35), erscheint die Liebe im Alten Testament partiell - im Nomos (179, vgl. 42ff.) - im neuen, diesen überwindend (180ff.), universell als Ausdruck des Wesens Gottes schlechthin. Zwischen Gott und Agape besteht „sachliche Identität“ (97), wobei Gott als *causa efficiens* der Nächstenliebe erkannt (146), deren unmittelbarer Transport proklamiert wird. Als Genetivus subjectivus ist die Liebe Gottes somit zugleich Nächstenliebe - beide heißen *Agape*. In ihr sieht Nygren das diametrale Gegenstück nicht nur der klassisch-griechischen Gottesvorstellung, sondern auch der als individualistisch gekennzeichneten antiken Ethik, der gegenüber er die christliche als

„gemeinschaftlich“ versteht, die Agape mithin als „Gemeinschaftsbegriff“ (24). Dabei wird auch der Unterschied zwischen christlicher Liebesgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft betont (41, 56, 96). Die überindividuelle Bedeutung der Liebe erscheint auch, wenn etwa gesagt wird, dass mit der „Offenbarung der Liebe“ das „Kommen des Gottesreiches“ verbunden sei (66).

Den Grund für die vielfältigen Irrungen und Wirrungen des Themas der Gottesliebe sieht Nygren gelegt in den Versäumnissen der frühkirchlichen Lehrbildung. „Die Agape ist niemals im eigentlichen Sinn Gegenstand der Dogmenbildung geworden“, wird zutreffend festgestellt, so dass das Erosmotiv in die christlich Lehre eindringen und deren „Hellenisierung“ betreiben konnte (167f.) bis hin zur zu deren augustinischen „Caritassynthese“ (301, 351ff.). Mit Augustin und Dionysios Areopagita gelingt schließlich die dauerhafte Verankerung des neuplatonischen Erosgedankens im katholischen Christentum (122, 34). Der Vorherrschaft des Erosmotivs über die Agape, worunter Nygren die gesamte spätantike und mittelalterliche Theologie einschließlich der Mystik (149) subsumiert, gipfelt nach Nygren in der „Religionssynthese“ der Renaissancezeit (170, 527ff.), die erst durch Martin Luther zerstört wird, dem vermeintlichen „Erbauer der reinen Agapeliebe“ (34, 538ff.). „Das Agapemotiv bricht in der ursprünglichen Kraft der Reformation durch“ (34) und stellt dort die ursprünglichen Verhältnisse wieder her.

Religionshistorisch wird die Agape betrachtet als „Schlag ins Gesicht für die jüdische Gesetzesfrömmigkeit wie für die hellenistische Erosfrömmigkeit“ (135). Dass Götter lieben, galt der Antike als „Torheit“, deren Eros auch keine Nächstenliebe kennt (92). Paulus aber ist es, der genau diese Sachverhalte nachdrücklich einschärft, der so die „Umwertung aller antiken Werte“ vollzieht und sich darum etwa den Spott von Celsus zuzieht (138). Zurecht stellt Nygren die Agape als Terminus technicus bei Paulus heraus (73, vgl. 2.Kor.13,11; 1.Thess.4,9), betont, dass die Agape und die Kreuzestheologie im Grunde dasselbe sind. Er spricht von der paulinischen „Agape des Kreuzes“ (32), der zufolge Gott das unbedingte Subjekt der Agape sein muss (77). Da der Begriff der Agape somit reserviert ist für die Bewegung von oben nach unten, hält Nygren für die Reaktion des Menschen Gott gegenüber, auf Paulus sich berufend, den Glaubensbegriff für den neutestamentlich angemesseneren (80ff.).

Als Prinzip der Sündenvergebung markiert die Agape aber auch den Gegensatz zur Herrschaft des Nomos (136). Die Agape ist nicht rechtend, sondern schenkend. Sie liebt unverdientermaßen gerade den Sünder. Keinerlei Kalkül - „Spontaneität“ und „Unmotiviertheit“ zeichnen sie wesensmäßig aus; die Agape ist „grundlose“ Liebe (45). Sie ist wertindifferent, schöpferisch und gemeinschaftsstiftend (46ff.), bezeugt im Gegensatz zu sentimentaler Liebe und Altruismus ihre exklusiv göttliche Qualität als Sünder- und Feindesliebe (65). Sie ist „die sich selbst opfernde Liebe, die Liebe, die sich hingibt, sogar für das am tiefsten Gefallene und Verlorene“ (78). Bisweilen scheint Nygren ihr einen geradezu irrationalen, schwärmerischen Zug beizurechnen zu wollen (63), wenn es etwa heißt: „Die christliche Liebe will etwas ganz anderes sein als die menschliche Liebe“ (58). Dennoch wird die Realität der Liebe gut beschrieben als Hingabe (78), ihre Bedeutung als Gott wohlgefälliges Opfer (79), ihre Kreuzesdimension (81f.), ihre praktische Gesetzeserfüllung (83), ihre zwischenmenschliche Durchreichung zum Nächsten (84f.).

Als zweifelhaft aber muss gelten, wenn Nygren meint, „daß Paulus den Agapebegriff ... beiseite schiebt, wenn er das Verhältnis des Menschen zu Gott zum Ausdruck bringen will“ (81), wengleich hiervon die fundamentalontologische Bedeutung der Liebe unberührt bleibt. Paulus kennzeichne „eine auffallende Zurückhaltung“ beim Thema der Liebe zu Gott (144). Das mag richtig sein (vgl. Rö.8,28; 1.Kor.2,9; Eph.6,24). Zu fragen aber ist, ob Paulus nicht sehr wohl diese Richtung der Liebe im Auge hat, wenn er den mehr funktionalen Begriff des Glaubens gebraucht bzw. wenn er im Kontrast zu den überkommenen Bemühungen den neuen Zugang zu Gott im Status von Versöhnung und Neuschöpfung beschreibt (vgl. Rö.5,10-11; 8,7-9). Fraglos jedenfalls erscheint die Liebe zu Gott in intensivster Weise in den allermeisten biblischen Schriften. Die Psalmen gar drücken wiederholt aus, wie die Gotteserfahrung sehnsüchtig begehrt (Ps.42,2; 63,2; 73,25), im Sinne des Eros also betrachtet wird. Die Frage, die sich aufdrängt, ist demnach, ob nicht gerade solche eroshafte Liebe Gottes guten biblischen Grund hat, denken wir

etwa auch an die Verheißungen der Bergpredigt (Mt.5,1-12) oder Phil.1,23, zumal gerade dann, wenn wir die Agape als Vergebung fassen, die in der Tat nur „von oben nach unten“ geschehen kann.

Dabei bleibt Nygren nicht verborgen, dass besonders Johannes deutlich von der Liebe zu Gott redet (98f.), Nygren spricht hier nicht unzutreffend von „johanneischer Agapemetaphysik“ (100), was bei ihm allerdings abwertenden Klang besitzt, etwa wenn er von deren „kosmisch-metaphysischem Anstrich“ redet (ebd.). Die dogmatische Vorentschiedenheit seiner Überlegungen wird aber erneut deutlich, wenn Nygren sich gegen die johanneische Präexistenzlehre wendet, weil diese „rational und motiviert“ (101) sei. So missdeutet er die johanneische Theologie als Nahtstelle zum Erosstadium, als „Verschiebung in Richtung auf die begehrende Liebe“ (105f.) und ihre bruderschaftliche Stoßrichtung als „partikularistisch“ (102). Im Ganzen bekundet Nygren nachdrücklich seine prinzipielle Ablehnung, der ontologischen Spezifik des Gesamtbefundes der neutestamentlichen Aussagen zu folgen.

Nygrens Betonung der katabatischen Bewegung ist überkonturiert, etwa wenn gesagt wird, der paulinische Agapegedanke kenne keine Selbstliebe, die als Höchstwert des Eros gilt (85, 147). In der schroffen Diastase von Glaube und Leistung (150) wird dem Umstand nicht ausreichend Rechnung getragen, dass die Agape primäre Glaubensfrucht ist und die Basis für die Werke, die nach Jakobus den Glauben erweisen. Der guten philosophiegeschichtlichen Darstellung des Eros korrespondiert insgesamt eine unbefriedigende theologische Agapeinterpretation. Zurecht ist (u.a.) von Warnach die Kompromisslosigkeit der These kritisiert worden, die Agape sei gänzlich „spontan und unmotiviert“. Dabei möchte Nygren gewiss nicht einer völligen Kontingenz der Liebe das Wort reden, seine missverständliche Terminologie legt dies aber gerade nahe. Dass sie um dieser Eigenschaften willen Gnade sein müsse (77), ist eine - im Ergebnis freilich richtige - Zirkelargumentation.

Als Ausgangspunkte einer neutestamentlichen Agape-Lehre sind die besagten Prädikate äußerst fragwürdig. Tatsächlich widerspricht eine solche Agape nicht nur Johannes, sondern auch Paulus, die das Motiv der Liebe Gottes in heilsgeschichtlicher Betrachtung und Systematik klar zutage fördern: die Wiederbringung der Schöpfung Gottes. Dies ist, was Gott *will* und wofür er eine als Liebe bezwingende Strategie einsetzt. Gerade das Kreuz macht deutlich, wie tief und gründlich Gottes Überlegungen und seine entsprechenden Taten sind. Die Agape ist von daher nicht „unmotiviert und absichtslos“ (63), nicht „grundlos“ (45), sie ist *grundlegend* - auf Grund wiederum der Beabsichtigung seines Reiches. Dabei zeigt sich in Gottes leidenschaftlichem Einsatz für den rechten Weg seines Volkes (Jes.1,1-9; 65,1-2) auch - ein ebenfalls im οὐτοῦ γῆρ von Joh.3,16 aufscheinendes - Element, das dem Eros beizuordnen wäre, das nicht zuletzt durch das an Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig lassenden Bild des um die Braut werbenden Bräutigams verstärkt, (Jer.3; Hos.2), im Hohenlied sogar poetisch ausgemalt wird.

Von daher schießt auch Nygrens scharfe Antithetik gegen das Erosmotiv, bei aller zeitgeschichtlichen Verständlichkeit, biblisch-theologisch betrachtet, weit über's Ziel hinaus. Von einem „prinzipiellen Gegensatz“ kann nicht die Rede sein, da das Erosmotiv in der Bibel platziert ist, ohne mit der Heilslehre zu konkurrieren. Darum kann viel eher von der Agape als der ultimativen Antwort gesprochen werden auf die Sehnsüchte des Eros. Wiewohl das katabatische Schema prinzipiell gilt, existiert hier ein perichoretisches Moment im Dienste geistlich dominierten Schöpfungsreichtums. Das strenge dogmatische Schema hingegen, alles was nach oben sich richtet, sei abzulehnende Egozentrik, alles was sich schenkend nach unten beugt die zu bejahende Agape und einzig rechte Frömmigkeitsform, trägt deutlichste Züge monistischer Einseitigkeit, wengleich sie nur das reformatorische Erbe fixieren möchte. Eine ausgewogene, differenzierte Betrachtung tut Not, die frei von konfessionalistischen Vorurteilen die Thematik so würdigt, dass dem Sein in seiner geschöpflichen Komplexität Genüge getan wird und der Ehre Gottes so, dass das Begehren wie auch das Genießen der göttlichen Wirklichkeit mit seiner gnadenhaften Herabneigung koinzidiert.

Nygren arbeitet bei aller partiellen Gründlichkeit doch allzuhäufig mit recht holzschnittartig

wirkenden Vergrößerungen. Die Eros-Agape-Thematik Nygrens ist ein zweifelhaftes Vehikel für einen einigermaßen grobschlächtigen theologiegeschichtlichen Dualismus, wenn nicht gar Manichäismus. Das Problem sind präjudizierte reformatorische Prämissen, an deren Ende ein Agape-Ideal ohne biblische Inhalte dasteht. Nicht die Bewegungsrichtung des individualisierten Gottesverhältnisses ist das Problem, sondern dessen von der Reich-Gottes-Perspektive gelöste Fassung selbst ist es, welche die ontologische Wirkkraft der Agape beschneidet. In Ermangelung einer solchen Sichtweise beschreibt Nygren ein minimiertes, entwirklichtes Agape-Verständnis. Sein „Agapekomplex“ (149) erscheint am Ende so wenig integrativ wie dafür lutherisch-konservativ. Gegenüber dem biblischen Befund stellt sie eine gravierende Verkürzung dar, die der neutestamentlichen Ontologie wenig Raum lässt.

6.3 Die Liebe als trinitarisches Thema und das Problem der Nächstenliebe

Eingeläutet durch Nygren wurde im vergangenen Jahrhundert das Problem aufsteigender Menschen- und absteigender Gottesliebe neu verhandelt. Dabei hat sich gezeigt, dass trotz der formalen Richtigkeit dieser Perspektive eine inhaltlich differenziertere Sichtweise geboten ist, die gleichzeitig den Erfordernissen der Trinitätsthematik Rechnung trägt. Karl Barths Verdienst besteht in diesem Kontext in der Einführung der Kategorie „Hingabe“ anstelle der Katabasis, wodurch eine gegenseitige Gott-Menschen-Liebe ermöglicht wird, die im Einschluss des Elements der Vorbehaltlosigkeit dennoch tiefer greift als etwa die thomanische amor amicitiae. Hiervon profitieren kann auch die Interpretation der christlich-zwischenmenschlichen Liebe als dem theologisch legitimen Abbild der göttlichen.

Sehr umsichtig und instruktiv wird die Liebe als trinitarisches Grundelement auch bei Härle reflektiert, wenngleich er die reformatorische Vorstellung des Wirkens Gottes als Erlösung und Erhaltung für „leistungsfähig“ aber doch „unzureichend“ hält, da diese rein „(inner)geschichtlich“ verfare, „also weder die Schöpfung noch die eschatologische Neuschöpfung der Welt“ umfasse. Dem ist aus unserer Sicht relativ leicht abzuwehfen, indem der traditionelle Begriff der *Erhaltung* ersetzt oder interpretiert wird durch die Vorstellung des Die-Schöpfung-Tragens, die sehr wohl Schöpfung, Neuschöpfung wie auch das Wirken des Geistes zu integrieren geeignet ist. Vorzüglich aber ist bei Härle insbesondere die Würdigung der Gottesliebe in der Trias von „Ermöglichungs- Verwirklichungs- und Vermittlungsgeschehen“. In der Weise ermöglicht die „erste Seinsweise“ die übrigen, indem „die Liebe Gestalt an“(nimmt) und schließlich zu „welthafter Realität“ wird. Härle erreicht so in überzeugender Weise die Einung der Dreieinigkeitslehre mit ihren heilsökonomischen Grund-Wirkweisen, die Einheit von Person Gottes und seinem weltgestaltenden Werk. Eros und Agape hält Härle für „miteinander verwandt, aber auch verschieden“. Sie sind als die selbstlose und die nicht-selbstlose Form der Zuwendung auf Gegenseitigkeit angelegt.

In ähnlicher Weise hat die jüngere Theologie sich vielfach bemüht, Gotteslehre, Liebe und Schöpfung einander zuzuordnen. Sofern diese Ansätze auf dem klassischen, durchaus kritisch reflektierten Theo-Personalismus basieren, transportieren sie aber im Endeffekt die alten Paradoxien, statt von einer ökonomischen Ontologie aus die gewünschten Plausibilitäten zu liefern. Obwohl es gerechtfertigt ist, die Schöpfung als Abbild der Liebe Gottes zu interpretieren, erscheint es uns etwa wenig hilfreich, hierfür das exegetisch fragwürdige Postulat der innertrinitarischen Liebe aufzustellen, wie auch, von der als Versöhnungsgeschehen erfahrenen Liebe ausgehend, im trinitätstheologischen Rückgriff den Ort der Fixierbarkeit der christlichen Heilsgewissheit zu bestimmen. Das Verhältnis der göttlichen Personen untereinander war stets reizvoller Anlass für Spekulation, kann aber in Ermangelung biblischer Aussagen nur als solche verbleiben, wenngleich es nahe liegt, das Liebeswesen Gottes auch in diesem Zusammenhang zu reflektieren. Wir meinen jedoch, dass die immanente Differenz aus der ökonomischen resultierend nur erahnbar wird und nicht umgekehrt aus trinitätstheologischen Erwägungen heraus die Heilsökonomie gefolgert werden kann. An seinem Tun wird Gott erkennbar, nicht Gottes Tun

erklärlich anhand seines - ansonsten theosophisch vordefinierten - Wesens. Entsprechendes gilt für die Liebe. Gott schafft nicht, weil er - sich selbst - liebt, sondern er liebt, indem er schafft - nämlich das Erschaffene. Gott schafft und liebt - aus der Perspektive des Geschöpfes - „tripersonal“.

Zu kurz kommt auch in den neueren Konzeptionen der Gottesliebe schließlich auch der Aspekt der vergebenden Liebe; - zu kurz für das Sein, kommt doch in ihrer Vergebungskonzentration die Welt erst in den Genuss dessen, was Gottes Liebe als Agape spezifisch neutestamentlich kenn- und auszeichnet. Mit Blick darauf muss aus biblischer Sicht gerade die Verbindung gesehen werden zwischen Aussagen, die man, wenn man so will, als kosmologisch-metaphysisch bezeichnen kann, die aber immer auf unmittelbare geschichtliche Relevanz drängen, um dort schließlich auch zweifelsfrei - nach Art von 1.Joh.4,9-11 - das Wesen Gottes zu verifizieren.

Auf „weltlicher“ Ebene ist das Problem der horizontalen Agape genau deren unmittelbarer Transport, der durch die sündige und schwerfällige Natur des Menschen retardiert wird. Als Vergebung begriffen ist die Agape durchaus mühevollste Arbeit, wenn nicht gar trotz der göttlichen Vorgabe die mühevollste überhaupt. Entsprechende Schiefen oder gar Brüche in ihrer reflexiven Erscheinung dürfen wir, wollen wir vor Gott gegenüber wahrhaftig bleiben, nicht theologisch überspielen, sondern müssen ihnen nachgehen.

Zu Ungunsten einer klaren Unterscheidung von Gottes- und Menschenliebe haben mit Nygren insbesondere die Theologen der *dialektischen Theologie* votiert. Die Liebe zum Nächsten als Mitvollzug der katabatischen Liebesbewegung Gottes bedeutet nach ihrer Anschauung, dass auch umgekehrt unsere Liebe Gott gegenüber sich eben darin zeigt, dass wir an seiner Liebestätigkeit teilnehmen, in unserer Nächstenliebe also. Die Nächstenliebe ist, so gesehen, „eingeschlossen“ in unserer Liebe zu Gott.

Emil Brunner, der Nygren über weite Strecken folgt, indem er im „grundlose(n)“, herabsteigenden Moment der Gottesliebe den wesentlichen Unterschied zu aller griechischen Heilsvorstellung erblickt, lockert dessen schroffe Antithetik im Sinne korrelativer Zuordnung in der Weise, dass bei ihm die Agape als Gottes Antwort auf das Fragen des Eros erscheint. Die zwei Urformen der Liebe markieren einander entsprechende fundamentalpsychologische Grundgestimmtheiten in Form von Verlangen und Erfüllung. Den Eros verlangt es nach etwas „was man nicht hat, aber haben sollte oder möchte“, so dass er im weitesten Sinne als „wertbegehrend“ zu definieren ist. Die Agape hingegen ist als „schenkende, dienende Liebe“ „wertgebend“, indem sie sich gerade dem „Wertlosen oder Wertwidrigen“ zuwendet. Darum zeigt sich der Unterschied zwischen Eros und Agape zweifelsfrei am Kreuz.

Bei Emil Brunner findet die Liebe gebührende fundamentaltheologische Beachtung, indem sie im Zentrum der Gotteslehre erscheint, wie auch nachdrücklich in seiner „Lehre von der Kirche und vom Glauben“, bezeichnenderweise aber kaum in seiner Schöpfungs- und Erlösungslehre, wo ihre wesentlichen fundamentalontologischen Inhalte anzusiedeln wären. Brunner stellt fest: „Die Botschaft dass Gott Liebe sei“, wird als „ein völliges Novum in der Welt“ und mit diesem das „eigentliche Thema der Offenbarungs-verkündigung“ vorgestellt. „Daß Gott Liebe ist, das ist die Quintessenz, das ist das Hauptwort der ganzen Bibel.“ Brunner betrachtet die Liebe in enger Verbindung mit der Heiligkeit Gottes, die davon „scharf zu unterscheiden“ sei, obgleich die Liebe die Heiligkeit „vollendet“ und nur in solcher Vollendung „ganz die Liebe“ ist. Dabei wird in der Heiligkeit Gottes die Voraussetzung für seine grundlose Liebe gesehen, die Liebe als Ausbreitung der Heiligkeit, aber auch als deren Gestalt, der Gestalt eines „vollendet anderen“. Die Liebe ist somit keine Eigenschaft, sondern das sich öffnende Wesen Gottes selbst, sein „Aus-sich-herausgehen“, seine Selbstkundgabe und Ausstrahlung, die bereits Charakteristikum der Uroffenbarung gewesen ist, wie auch Grundlage der alttestamentlichen Erwählung und Bundesschließung. Das Gesetz vermittele dem Menschen einen „Schimmer“ dessen, was Agape ist, sei aber ohnmächtig, „den Willen zum wahrhaft Guten zu bewegen“, so dass er seiner Berufung gerecht würde, die Liebe Gottes widerzuspiegeln. Vielmehr sei im Alten Bund die Ursituation in Verkehrung vorhanden, der Anspruch ohne den hinreichenden Zuspruch zu einer

unlösbaren Überforderung geworden. In einem imperativistischen Christentum liegt Brunner zufolge dessen eigenes „Missverständnis“ vor, was bei ihm die Kehrseite eines „orthodoxen Bibelbuchstabenglaubens“ bedeutet, gegen den Brunner vehement zu Felde zieht. Demgegenüber sei die Liebe als das zentrale, maßgebende theologische Kontinuum festzuhalten, das in seinem christologischen Inhalt seine Volloffenbarung und Konkretion findet, indem es nicht zuletzt auch - etwa nach Gal.5,6 - über die Echtheit des Glaubens entscheidet, der „nichts anderes“ sei, als „das Ergriffenwerden von der Liebe Gottes in Jesus Christus“, „das Gefäß, das die göttliche Liebe aufnimmt“.

In diesem Sinne von besonderem Wert ist bei Brunner, dass auch die kirchliche Verkündigung und - nicht ganz mit der selben Klarheit - ihre Praxis als „Dienst und Akt der göttlichen Liebe“ eingefordert wird, nachdem mit der Gabe der Liebe auch deren Aufgabe wieder ermöglicht ist. Dabei sprengt die Liebe die Möglichkeiten rational-moralischer Antriebe zugunsten der originalen menschlichen Verantwortlichkeit im Angesicht des Empfangenen. Indem in der Liebe erst der Mensch wirklich „menschlich“ wird, transzendiert er die natürlichen Reflexe seiner „Icheinsamkeit“ und wird befähigt zu wahrhafter Personengemeinschaft im Reich Gottes. So besteht in der Liebe schließlich „die einzig mögliche Verbindung des ‘Konservativen’ und ‘Revolutionären’“, da sie - biblisch-christlich gefasst - radikale Veränderung hin zum Urzustand meint, die Progression Jesu Christi „als den Grund der Schöpfung“.

Bei allen exzellenten theoretischen Analysen vermissen wir gerade bei dem ekklesiologisch so engagierten Brunner am Ende aber doch diesbezügliche Konsequenzen, die Anwendung der Einsichten damit im Sinne einer biblischen Ontologie. Wohl wird eindrücklich plädiert für ein Verständnis von Kirche als Liebesgemeinschaft, gerade inwiefern und auf welche Weise die Liebe im Raum der Kirche den neuen Wandel ausgestaltet, bleibt bei allen wohlfeilen Preisungen der Liebe aber unausgeführt. Insbesondere die seinshafte Relevanz der Vergebungskomponente bleibt in unserem Zusammenhang unerkannt, somit die spezifische theologische Dynamik der Agape im Bereich zwischenmenschlicher Anwendung des Evangeliums. Umso enttäuschender ist dies, als neben ekklesia und Agape bei Brunner auch die fundamentalontologische Dimension des Wortes Gottes grundsätzlich klar benannt wird. So sind die einzelnen Elemente einer biblisch-ontologischen Perspektive vorhanden, werden aber nicht konsequent so miteinander verknüpft, dass die Dogmatik auf neue Gefilde geführt würde, geschweige denn die Kirche herausgewiesen aus ihrem realexistierenden Sein.

Freimütiger, obwohl ekklesiologisch deutlich vorsichtiger scheint Karl Barth zu verfahren, wenn er ausgehend von Gottes Offenbarung „in der Identität von Sein und Liebe“, von der „ontologischen Grundbestimmung“ des Menschen spricht sowie von der Agape als dem durch Gottes Souveränität bestimmten „nicht nur Realgrund, sondern auch ... Erkenntnisgrund“ des seinerseits zur Liebe bestimmten menschlichen Seins. So wird Gottes freie, majestätische, ewige Liebe“ in ihrer ontologischen Weite ins Visier genommen, - dabei ist, indem Barth den Zorn wie auch die Gnade Gottes als Bestandteile seiner Liebe deutet, auch ihrem theologischen Umfang Rechnung getragen. „Gottes Liebe ist ganze Gnade für den sündigen Menschen, aber auch ganzes Gericht über ihn“. Die Liebe erscheint als Essential der christlichen Existenz, komprimiert etwa in der Aussage, dass der Gläubige liebt, „sofern er ein Christ ist“, wobei Barth zudem nicht versäumt, „die Erfindung eines Gebotes der Selbstliebe“ mit der gebotenen Deutlichkeit zurückzuweisen.

Auch für Barth überragt die Agape den Eros, wobei ausdrücklich hier auch ihr Auf-Gott-Gerichtetsein bejaht wird. Göttliche und natürliche Liebe seien nicht zu vermengen, das eine auch nicht als Vorstufe des anderen zu begreifen. Vielmehr handele es sich um „in umgekehrter Richtung verlaufende Bewegungen“, die in „Auseinandersetzung“ stünden. Der Nygrenschen Entgegensetzung von Eros und Agape stimmt Barth von daher prinzipiell zu, kritisiert aber dessen „fast polizeilichen Spürsinn“ bei der anthropozentrischen Enttarnung des Eros und möchte darum dem Werk von Heinrich Scholz den Vorrang geben trotz dessen fragwürdiger Anführung nichtchristlicher Protagonisten christlicher *Caritas*.

Wenn Barth die Erosanstrengung als obsolet schildert, weil der Gläubige mit der Agape des göttlichen Reichtums schon teilhaftig geworden sei, ist das prinzipielle Verhältnis der beiden Liebesweisen biblisch umrissen. „Als ein Drittes zwischen Eros und Agape“ wird die *Humanität* eingeführt, die als „Grundform der Menschlichkeit“ zwischen beiden Größen vermitteln soll. Mit dem Dreischritt Eros - Humanität - Agape aber ist der Eros im Liebesgeschehen auf unterstem Niveau angelangt, ungeeignet mit der Agape konstruktiv zu interagieren. So überraschen schließlich Diskriminierungen des Erotischen nicht, die über die Nygrenschen noch hinausgehen, etwa wenn vom Eros als „Verleugnung der Humanität“ die Rede ist, dieser als Missbrauch der zwischenmenschlichen Beziehung geschildert wird, als gar „im Widerspruch zur menschlichen Natur“ befindlich. Konsequenterweise wird denn auch klipp und klar von der „Überwindung des Eros durch die Agape“ gesprochen. Das „versöhnliche Wort“, das diesbezüglich ergehen soll, ist keines, das die Gegensätze verringert, sondern das von der Errettung des „erotischen Menschen“ handelt. Indem der Eros den egoistischen Gegenspieler der Agape bildet, wird der Nygrensche Ansatz durch Barth tatsächlich noch verschärft, zumal wenn unter die Agape eroshafte Elemente assimiliert bzw. in dieser transformiert, ihrer Eigenqualität damit aber beraubt werden. Zusätzlich erschwerend in Bezug auf die Erkennbarkeit der christlichen Agape-Spezifik wirkt sich hier nun auch die Verringerung der Subjekt-Objekt-Differenz im Begriff „Hingabe“, mitunter noch abgeschwächer als „Zuwendung“ aus.

Damit ist auch die spezifisch christliche Gemeinschaftskomponente bei Barth - im Gegensatz zu Brunner - unterentwickelt, entfaltet sie ihre volle Intensität doch nur auf der vertikalen Ebene. Hier gilt: „Es geht in Gottes Lieben um ein Suchen und Schaffen von Gemeinschaft um ihrer selbst willen.“ Auf der Horizontalen aber erscheint die Agape als eine theologische Abschlussqualifikation der Humanität, die durch die Agape „feuerfest“ gemacht wird im Sinne ihrer „Erweckung und positiven Erfüllung“. Es geht in der Nächsten- und Bruderliebe um die verbürgende „Wiederholung“ der Hingabe Gottes an den Menschen wie auch um des Menschen Antwort hierauf, nicht aber darum „den Anderen mit der Liebe (zu) lieben, in der Gott auch ihn liebt“, wodurch auch die Menschengemeinschaft eine spezifisch christliche Begründung erhalte. Indem stattdessen das „Zusammensein des Menschen mit dem anderen Menschen“ als der „natürliche Vollzug des menschlichen Daseins“ angesehen wird, steht die Gemeinschaftskomponente für das Wirkungsfeld der Agape, nicht aber für deren eigentliches Werk. Die Liebe wird in ihrer gemeinschaftsbereichernden Funktion beschrieben, ihre gemeinschaftsbildende aber bleibt ein Randthema. Gerade das für die Dimension des konstruktiv-Zwischenmenschlichen, in gemeinschaftlicher Hinsicht also entscheidende Problem der „Andersheit“ des Geliebten verflüchtigt sich in einem moralisierenden Zuwendungsethos, durch welches das Liebesthema einen merkwürdig individualistischen Zug erhält. Als das „Problem des einzelnen christlichen Menschen“ wird eindrücklich die „tätige Bruderliebe“ geschildert, ohne die Evangeliumskomponente zur Anwendung zu bringen als die für das gemeinschaftliche Sein in Christus fundamental konstituierende. Nicht von Vergebung ist hier folglich die Rede, dafür umso mehr davon, dass der Mensch in der Agape auch „Kamerad, Gefährte, Genosse“ sei. Mit der Betonung des gegenseitigen Dienstes wird eine spezifisch christliche Vertiefung der altruistischen Färbung der Liebe allenfalls im diakonischen Aspekt festgemacht, damit aber, wie wir gezeigt haben, weit oberhalb des christlichen *nervus rerum*.

Die Überlegungen Karl Barths zum Liebesthema enden enttäuschend, wenngleich in subtiler Passung zum Konzept der souveränen Offenbarungsmächtigkeit Gottes. Über die Sorge vor anthropologischer Vereinnahmung hinaus offenbaren sie auch Barths Ressentiment gegen das Ansinnen metaphysischer Gesamtschau. Indem der Akzent darauf gelegt wird, die Humanität zu überbieten, den Eros „gegenstandslos, überflüssig“ zu machen, fällt die ontologisch-strukturelle Komponente am Ende einem Agapemonismus zum Opfer, welche ihrerseits als kaum mehr denn *Philia* erscheint. Dabei möchte man meinen, dass insbesondere das Thema Vergebung auch ohne ontologische Deutung im Zusammenhang mit der christlichen Liebe eine zentrale Stellung einzunehmen hätte. So aber bleibt schließlich auch die Frage, in welcher Weise denn die anvisierte

wesenhafte Ausbildung des Gottesreiches durch die Agape geschehen könnte, eher verschwommen und unklar. Barths Liebeslehre erreicht auf der Ebene des Geschöpflichen wohl vielerlei der Liebe zugehörige Aspekte, nicht aber ihre integrative Ganzheit und auch nicht ihre beherrschende Stellung, die sie in der gesamten Bibel des Alten und Neuen Testaments besitzt. In Ermangelung ihrer theologischen Kernqualität erscheint die Agape Gottes auch bei Barth nicht als das große Ganze der christlichen Seinsperspektive. Vielmehr verbleibt im langen Schatten der Göttlichen und Menschlichen allzu scharf geschiedenen dialektischen Theologie gerade auch die Aufgabe, die christliche Liebe neu ins Zentrum zu rücken und die entsprechenden dogmatischen und dann auch praktischen Korrekturen vorzunehmen im Sinne der leibhaften Glaubwürdigkeit der christlichen Sache.

Die Diastase von Agape und Eros protestantischerseits zu überwinden, ist am konsequentesten wohl Eberhard Jüngel bemüht, indem er Liebe als Habenwollen zum Zweck der Hingabe versteht. Er postuliert eine offene gemeinsame Struktur von Eros und Agape, denn Liebe ist „nicht identisch mit schlechthinniger Selbstlosigkeit. ... Zur Liebe gehört das Liebesbegehren“. „Die Agape ist dabei fraglos als die den Eros integrierende Kraft“ die Größere von beiden, der Glaube indes die „primäre Entsprechung zur Liebe Gottes, um seinerseits ‘durch Liebe tätig’ (Gal.5,6) zu werden“. Er „verbürgt den Sieg der Liebe“. Jüngels Kombinations- und Versöhnungsversuch von „Selbstbezogenheit“ und „Selbstlosigkeit“ überzeugt durch Realitätsnähe einerseits, durch theologischen Tiefgang andererseits, wenn die „Dialektik des Seins“ in Form von Selbstgewinn und Selbstverlust - hier in Anlehnung an Karl Barth - aufgelöst wird dadurch, dass die Liebe die ontologische Verwandlung bloßen Begehrens zu „gegenseitiger Hingabe“ bewirkt. „Im Ereignis liebender Hingabe geschieht also eine radikale Selbstentfernung *zugunsten* einer neuen Nähe zu sich selbst“. In der Weise entscheidet die Liebe über Qualität im fundamentalontologischen Sinne, denn „es geht bei der Liebe um Sein oder Nichtsein“. Jüngel konstatiert den „unvergleichlichen ontologischen Schwung“ der Liebe, der Nähe, Vereinigung stiftet. Liebe ist aktiv, stillstandüberwindend, konfrontierend. Sie ist der „Inbegriff des Schöpferischen“. Sie fürchtet ihre eigene Ohnmacht nicht, trotzdem sie stark und schwach zugleich ist. Sie führt schließlich auch über die Ich-Du-Beziehung hinaus, am deutlichsten erkennbar an Gott selbst, der „das ausstrahlende Geschehen der Liebe selbst“ ist. Besonders interessant ist auch die „eigenartige Nähe zum Tod“, die Jüngel der Liebe bescheinigt, die von jeher die Dichtung fasziniert hat. Im Ganzen jedoch kann gesagt werden, dass trotz ihres transzendierenden Wesens die Liebe hier eine eher psychologisch denn fundamentalontologisch interessante Deutung erfährt.

Die Position, die Nächstenliebe zum Maß der Gottesliebe zu machen, wird gestützt nicht nur durch die Zurückhaltung des Neuen Testaments betreffs der Letzteren. Neben der ausdrücklichen Verknüpfung beider Bereiche bei Johannes (1.Joh.3,10; 4,20f.) ist auch bei Paulus hinsichtlich der Gesetzesforderung die Nächstenliebe zentral im Blick (Rö.13,8-10; Gal.5,14), nachdem dem durch Jesus erneuerten vertikalen Liebesgebot auf gleicher Höhe seine horizontale Entsprechung beigeordnet worden war (Mt.12,29-31). Demzufolge liegt es tatsächlich nahe, mit Nygren im neutestamentlich dominierenden Glaubensbegriff die - wenn man so will, soteriologisch relevante Präzisierung der - „Liebes“haltung Gott gegenüber zu erblicken, ohne dass daraus allerdings die Notwendigkeit entstünde, diese und ihre über den Glauben hinausgreifenden Spezifika jenem zu opfern. Wir schließen uns in dieser differenzierten Sichtweise Pannenberg an, der deutlich macht, dass der Glaube die Liebe als Voraussetzung impliziert, ohne selbst deren Attribute voll abzudecken. Der Glaube wird konstituiert durch die „zuvorkommende Liebe Gottes und die von ihr im Menschen erweckte Gegenliebe“, steht gewissermaßen also im Zentrum des Liebesgeschehens. In Bezug auf das Verhältnis von Gottes- und Menschenliebe macht Pannenberg zurecht darauf aufmerksam, dass der Versuch, die Gottesliebe in der Menschenliebe aufgehen zu lassen, ihre Identifizierung also, dahin tendiert, das Verhältnis zu Gott als bloße Mitmenschlichkeit zu begreifen und so einer „moralistischen Interpretation des Christentums“ dienlich zu sein. Wir folgen Pannenberg darin, dass demgegenüber - wie auch Barth dies gesehen

hat - das Neue Testament durchaus eine eigene Komponente der Gottesliebe intendiert, die auch die Priorisierung des Doppelgebots zum Ausdruck bringt.

Gut gelöst erscheint bei Pannenberg somit die Frage der Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Gott und Mensch. Die Kraft der Liebe Gottes ermöglicht echte Gegenliebe, indem sie den Menschen ergreift, verwandelt und aktiv werden lässt zur Teilnahme an Gottes eigenem Wesen und Wirken, so dass er in der „Seinssphäre“ der Liebe bleibt. „Denn durch die Liebe nimmt der Glaubende an Gottes eigenem Wesen teil und bleibt ihm verbunden“. Auch die Liebe *zu* Gott ist demnach Liebe *von* Gott, der wiederum beides, Gottesliebe und Nächstenliebe als „zwei Aspekte menschlicher Partizipation ein und derselben Liebe Gottes“ „ausgegossen hat in unsere Herzen“ (Rö.5,5). Der Glaubende wird vertikal wie horizontal in die Bewegung der göttlichen Liebe „hineingezogen“ und darin seiner Gemeinschaft mit Gott versichert. Somit muss die Liebe nicht dem Begriff des Glaubens weichen, vielmehr „impliziert“ der Glaube die Liebe zu Gott „als Voraussetzung“, so dass in der Liebe „ein Moment der Gegenseitigkeit“ besteht, durch welches die Teilnahme am trinitarischen Liebesgeschehen angezeigt wird. Die in beide Richtungen integrale Kraft der Liebe wird nach Pannenberg deutlich im Begriff der „Sohnschaft“.

In der sorgsamsten Aufbereitung des anabatischen Elements, ist es nur folgerichtig, dass Pannenberg auch ein „differenzierteres Urteil“ über die eroshafte Liebe gewinnen will. Diese würdigt Pannenberg als die „entfernte Entsprechung zur ebenfalls aufsteigenden Tendenz der biblischen Gottesliebe“. Das eine ist suchende Liebe, das andere gewisse, erwidernde Liebe, so dass in Jesus aus Sehnsucht Gewissheit wird. Der Eros hat gar Teil an der Gottesliebe gemäß ihrer innertrinitarischen Relation. Auf der Ebene des Menschen ist er die „dunkel tastende und träumende, über ihr eigenes Wesen noch unaufgeklärte Erwidern der Liebe des Schöpfers“, - darum nicht ursprünglich bloßes selbstsüchtiges Begehren, vielmehr ist Konkupiszenz „Entstellung des Erotischen“. Die Überwindung des ichhaften Begehrens aber geschieht erst durch den durch die Liebe Gottes erwirkten Glauben, durch Gottes Gnade also.

Auch bei Wolfhart Pannenberg wird somit die trinitarische Dimension der Liebe als Ausgangspunkt beleuchtet für Ihre Weltgestaltungsfunktion, hier allerdings - im Gegensatz zu Barth - vom Wirken Gottes aus erschlossen. Die trinitarische Perspektive ist auf diesem Weg geeignet, zur Korrektur einer einseitig absteigenden Richtung der Liebe zu führen. Der Mensch nimmt teil an der Liebesrelation der immanenten Trinität durch seine Gegenliebe, an der ökonomischen Liebesbewegung auf dem Weg der Nächstenliebe. Von hohem Wert ist in dem Zusammenhang auch Pannenburgs Sichtweise des Heiligen Geistes „als Macht und ‘Feuer’ der Liebe, das die göttlichen Personen durchglüht und vereint und als das Licht der Herrlichkeit Gottes von innen ausstrahlt“. Die trinitarischen Personen sind von hier aus als „die Singularitäten des dynamischen Feldes der ewigen Gottheit ..., als Konkretionen der göttlichen Geistwirklichkeit zu verstehen“, wobei „gerade im Sohn die innere Dynamik des göttlichen Lebens in seiner Konkretion als Geist und Liebe zum Ausdruck“ kommt. Die Eigenschaften Gottes interpretiert Pannenberg als „konkrete Aspekte der Wirklichkeit der göttlichen Liebe“.

Was wir bei Pannenberg vermissen, ist im überzeugend dargestellten Zusammenspiel von Gottes- und Menschenliebe die Einbeziehung der Gemeinschaftsfrage, die gerade vom Aspekt der Nächstenliebe als Teilnahme am trinitarischen Geschehen aus auf ihre biblische Konkretisierung drängt. Wiewohl auf die Einheit von Vertikalität und Horizontalität abzielend, wird die Partizipation am Göttlichen durch die Liebe auch bei Pannenberg abseits der Menschen-Gemeinschaftsfrage interpretiert, abseits damit auch der im Gebet des Herrn so eindrucksvoll zugespitzten Frage vollendeter Einheit (Joh.17,21ff.), in welcher wir unsererseits die Versöhnung mit dem göttlichen Sein erst am Ziel sehen. Auch bei Pannenberg fehlt bedauerlicherweise eine prononcierte Qualifikation der Vergebungsliebe. Was demzufolge auch hier zu wenig Berücksichtigung findet, ist die Liebe als die „Kraft der Anerkennung des Verschiedenen“, sofern diese gemeinschaftsbildend wirkt. Pannenberg verweist hier, worauf wir noch einzugehen haben werden, in eschatologische Ferne, in welcher die Kirche „durch ihre Einheit die Liebe Christi in der Welt bezeugen“ soll. Gewiss steht damit „die Wahrheit der biblischen Offenbarung Gottes in Frage“.

Das Problem der evangelischen Deutung der Liebe ist offenbar geworden. Es besteht in ihrer theologischen Indifferenz verbunden mit der Vernachlässigung ihres soteriologischen Kernaspektes, wodurch auf der Lehrebene erschwert wird, dass die Liebe ihre volle ontologisch-ekklesiologische Bedeutung entfaltet. Von der Hemmnissen der Liebe in der kirchlichen Praxis wird ebenfalls noch zu reden sein. Wir werden hier Ernst machen müssen mit der Banalität, dass mit dem schismatischen Ausgang der Lehrkonflikte die Liebe auch empirischen Schaden nehmen musste zugunsten christlicher „Wahrheiten“, die allemal weniger bedeutend waren als die eigentliche christliche Wahrheit: die Agape. Als ebenso begreiflich wie auch befremdlich und korrekturbedürftig muss vor diesem Hintergrund anmuten, dass - bereits bei den Reformatoren - die Liebe nicht als Gemeindegewand eingeführt wird. Dagegen spricht der breite Konsens der neutestamentlichen Schriften, explizit gesagt etwa in Eph.4,3 oder Kol.3,14. Hier muss ernsthaft die Favorisierung derjenigen Schriften angefragt werden, die im Sinne der eigenen kontroverstheologischen Position darum als „Hauptschriften“ angesehen wurden, weil sie vorwiegend verhandeln, was als der Eingang in das neue Sein der Liebe anzusehen ist - die Rechtfertigungslehre -, um aber auf den gesamtbiblischen Kontext dessen zu zielen, was als dessen Ausformung gerade Sache nur der Überwindung der kontroverstheologischen Position sein kann. Das *sola scriptura* muss münden in das *tota scriptura*. Auf diesem Weg nur ist eine Theologie wahrhaft christlich und katholisch. Von der Rehabilitierung der Liebe hängt die Richtigkeit aller christlichen Lehre und Praxis ab, denn ohne Liebe ist unser gesamtes Sein „tönendes Erz oder klingende Schelle“ (1.Kor.13,1). Auf ihrem gegenwärtigen theologischen Niveau sprengt die Liebe tatsächlich selten einmal den Rahmen von Mitmenschlichkeit, Toleranz oder Sexualität. Die Säkularisierung der Liebe aber entleert nicht nur die biblische Verschränkung von Gottes- und Mitmenschenverhältnis, sie beschädigt auch die christliche Gottesvorstellung, ist Gott doch nicht nur in seiner Heiligkeit, sondern gerade auch in seiner Liebe der „ganz Andere“.

6.4 Die Eros-Agape-Kombination

Eine etwas andere Akzentuierung finden wir freilich auf katholischer Seite, die menschliches und göttliches Liebespotential traditionell nicht in ihrer Gegenläufigkeit, sondern als ein aufeinander Aufbauendes, einander Befruchtendes betrachtet. Für eine neuere Spielart der Überlagerung von Eros und Agape stehen hier die Ausführungen von Alexandre Ganoczy, der zu unserem Thema hilfreiche fundamentaltheologische Erwägungen beibringt. Ganoczy widmet sich dem Verhältnis von Liebe und Theologie und beschreibt dabei, was wir als Kombination von Eros und Agape ansehen können.

Konstatiert wird die „theologische Verlegenheit“ bezüglich des Liebesbegriffs und dessen Verzicht erwogen, nachdem es scheint, als sei dieser hoffnungslos verschliffen und zu profiliertem Gebrauch nicht mehr tauglich. Ganoczy entschließt sich dennoch am „Urwort der theologischen Sprache und des Christentums“ festzuhalten und es in seinem „ganz besonderen Sinngehalt“ zu erschließen. Ausgehend vom exegetischen Kontext der johanneischen Wesensaussage (1.Joh.4,8.16) mahnt Ganoczy zur Ernstnahme der biblischen Aussagen zur Bruderliebe im Blick auf die Gottesbeziehung. Er spricht dabei unumwunden vom „indirekten Gottesverhältnis“, für welches das „Mitlieben“ von entscheidender Bedeutung sei. Der Autor plädiert für „die Agape als Prinzip objektiv-sachgerecht arbeitender Theologie“ wie auch für deren „ekklesiale Dimension“, die auf Einheit zielt. „Genuine Agape stiftet immer solche Einheit.“ Damit nähern wir uns der theologischen Brisanz der Agape im Blick auf die kirchliche Gegenwartslage.

Ganoczy reflektiert den so simplen wie bedeutsamen Tatbestand, dass wenn Gott Liebe ist, Theologie „Denkreckenschaft vom christlichen Glauben, als ein Logos von Liebe“ bedeutet. Dabei ist um der theologischen Eindeutigkeit willen entscheidend, die spezifisch neutestamentliche Bedeutung der Liebe zu eruieren. Insbesondere mit Johannes arbeitet Ganoczy dementsprechend ihre horizontale Betonung als „gottgewollte Mitmenschlichkeit“ heraus, die, von der Verkündigung

Jesu ausgehend, sich ebenso auf Paulus stützen kann, bei dem die Agape als „Prinzip aller anderen Charismen“ erscheint. Ganoczy reaktiviert die Vorstellung von der Kreisbewegung der Agape, die, von Gott ausgehend, über die „Früchte der Mitmenschlichkeit und gelebter Ekklesialität“ wieder zu diesem zurückkehrt. Theologie wird von daher begriffen als die wissenschaftliche Betrachtung jener gott-menschlichen Wechselbeziehungen, so dass in diesem Sinne die Liebe den notwendigen Gegenstand der Theologie bildet, indem sie „den jeweiligen Stand der Liebesgeschichte Gottes mit der Welt“ untersucht. Systematische Theologie hat somit „nicht nur eine philosophische, sondern auch eine psychologische, soziologische und naturwissenschaftliche ‘Antenne’“. Dass die Liebe darüber hinaus auch „Prinzip“ der Theologie ist im Sinne eines gemeinschaftlich sich ergänzenden Erkenntnisprozesses, macht Ganoczy im Weiteren deutlich, wenn er von „Wahrheitsfindung durch Liebe“ spricht. „Die Liebe als Agape ist eine von Gott initiierte ursprüngliche Grundhaltung des Christusbewusstseins, die logisch dem eigentlichen Erkenntnisvorgang vorausgeht und von vornherein auf jene Tiefe und Ganzheit des anderen, d.h. auf seine Wahrheit abzielt, die von einer rein rationalen oder empirischen Erkenntnis nicht erreicht werden kann.“ Der theologischen Liebe eignet somit die Aufgabe, gerade jene Verengungen des Seinsganzen zu überwinden, die für den rationalistisch-induktiven Wirklichkeitszugang so typisch sind. Denn: „Nicht die Erkenntnis macht liebend: die Liebe macht sehend. Die Agape öffnet die Augen und lässt wissen, was Gott und Mensch in ihrer tiefsten und umfassendsten Wirklichkeit sind“, wie dies insbesondere die klassische Passage von 1.Kor.13 nahe legt. Dabei kann sich Ganoczy auch auf Scheler berufen, der als christliches Spezifikum die Vorordnung der Liebe vor den Erkenntnisprozess demonstriert hat. „Demnach entspringt das Offenbarungsgeschehen wie auch das Schöpfungsgeschehen einer ursprünglichen Bewegung der göttlichen Liebe und nicht etwa nur aus der göttlichen Vernunft.“ In diesem Sinne rekurriert Ganoczy auch auf Habermas’ These vom „erkenntnisleitenden Interesse“ als Erstimpuls des „Erkennenwollens“.

An dieser Stelle gelingt Ganoczy auch eine treffende Differenzierung von Eros und Agape in der Weise, dass Eros als der blinde „Treibstoff“ der Erkenntnisbewegung gefasst wird, der selbst noch der konstruktiven, das Objekt des Interesses individuell würdigenden und fördernden Initiative entbehrt. Agape ist demgegenüber „Aufmerksamkeit, Bemerkung, Beachtung“, ist „Annahme der gegenwärtigen Wahrheit des Geliebten“. Mehr aber noch: „Sie ist all dies, aber darüber hinaus auch ... intentionale Bewegung „auf noch mögliche ‘höhere’ Werte beim anderen hin. Diese Bewegung ... darf man als eine ‘schöpferische’ Haltung bezeichnen, wohl aber auch als eine ‘soteriologische’, d.h. befreiend-erlösende“, denn sie „schließt die Bereitschaft, ja die Verpflichtung in sich, am Wohl und Heil des Partners, bei aller Achtung seiner Freiheit, mitzuarbeiten. Ich bin bereit, gleichsam seine ‘Selbstliebe’ mitzuvollziehen und seine Selbstwerdung tatbereit zu bejahen.“ So besitzt die Agape ebenso seins- wie erkenntnisbegründende und darüber hinaus auch soteriologische Bedeutung. Gesamtgesellschaftlich angewandt bedeutet dies: „Überall kann die Agape mit oder ohne tiefgreifende Gefühle als erkenntnisleitendes Interesse für die vielfältige Wahrheit von Mensch und Welt dienen“, was in Konsequenz heißt, „daß jegliche anthropologische, soziologische, humanwissenschaftliche bekenntnismäßige, ja dogmatische Wahrheitsfindung vorzüglich in Gemeinschaft, in von Agape beseelter Gemeinschaftsarbeit geschehen kann“.

Ganoczy liefert so in Grundzügen eine überzeugende korrelative In-Beziehung-Setzung von Eros und Agape, die nicht nur der Erkenntnisvorgang biblisch-theologisch beleuchtet, sondern auch den praktisch-sozialen Bezug der Agape, den wir allerdings durch die Vergebungskomponente noch zu ergänzen und ekklesiologisch zuzuspitzen haben, in und mit der das Soteriologische seine Nagelprobe erfährt und sich zeigt, ob unsere Nächstenliebe tatsächlich die Selbstdemütigung, das Erbarmen und die Großzügigkeit Gottes widerspiegelt, aufgrund derer dann tatsächlich auch dort Einheit gewährleistet ist, wo unsere Bereitschaft, der „Selbstwerdung“ des Anderen zu dienen, an ihre natürlichen Grenzen stößt.

6.5 Victor Warnach

Eine eindrucksvolle Neuauflage der klassisch-thomistischen Anschauung der Liebe hat Victor Warnach mit seiner voluminösen Arbeit vorgelegt als Gegenentwurf zur Nygrenschen Monographie.

Der Autor setzt ein mit etymologischen Überlegungen sowie solchen zur spezifisch christlichen Füllung des Liebesbegriffs und beklagt ebenfalls den Verfall einer qualifizierten Liebesvorstellung. Aufgrund seines inflationären Gebrauchs erscheint das Liebesthema „wie eine abgegriffene Münze“ und angesichts der zahllosen Deutungsmuster eine einheitliche Definition kaum möglich erscheint (15f.). Wir pflichten Warnach bei, dass von hier aus es sich schon anbietet, hinsichtlich der Liebe nach Offenbarung zu fragen.

In einer ersten Unterscheidung wird die Liebe allgemein als „Zuneigung“ (18) gefasst, in Variation dazu Eros als seelisch-begehrende „Sehnsucht nach Ergänzung und Beglückung“ (20). Agape hingegen ist „im vollen Sinne personale Liebe“ und als solche „Hinneigung, die zur Einigung führen will“ (26).

Warnachs Agapeologie hat zunächst pneumatologische Stoßrichtung. Die Agape ist „pneumatisches Phänomen“ (224f.). Sie ereignet sich im Pneuma, das ihr „wesensgemäßer Träger“ ist (511) und für eine lebendige Heilsverwirklichung „aus der Lebensfülle des Göttlichen“ steht (218f., 616). Warnach unterscheidet hier - exegetisch überaus fundiert (darin anders als Nygren) - den „dynamisch-vitalen“, den „personalen“ und den „ontologischen“ Aspekt des Pneumas und sieht speziell in dem Letzteren den „Faktor zur Qualifizierung des christlichen Seins“ (221f.), der dann auch ekklesiologisch übertragen wird (224ff.). Das Pneuma ist das Wesensprinzip der Kirche (133ff.). Es „baut ihr inneres Sein, schweißt die Gläubigen in gnadenhafter Lebenseinheit zusammen“ (ebd., 564). Die „Agape als Seinszusammenhang“ vollendet sich in gemeinschaftlicher Hinsicht „im Phänomen der ‘Solidarität’ (347) ... die nicht bloß im äußeren Zusammensein, sondern in einem letztlich befreienden Mit- und Füreinander-Dasein besteht“ (349). Auch unsere eigene Pointe wird gesetzt: „Im Verzeihen zeigt sich der Agape gemeinschaftsbildende Kraft aufs deutlichste, weil sie sogar die Kluft ärgster Feindschaft zu überbrücken vermag“ (367), die vielmehr „zu echter und ‘bleibender’ Gemeinschaft befähigt“ (634). Causa solcher Gemeinschaft ist das Kreuz (446f.), die „Kreuzesagape“ (135), von der aus die christliche Daseinssphäre ihr spezifisches Gepräge als „In-der-Agape-sein“ erhält, welches dem „In-Christus-sein“ entspricht und so den prolongierten Christus darstellt (558). Die Kirche ist „die unter uns fortlebende und sich verleblichende Christus-Agape“ (565). Mit ihr erschließt sich das christliche „Ganzsakrament“ (562), göttliche „Fülle und Alleinheit“ (566, 649).

So beschreibt Warnach ausgezeichnet die „Gottförmigkeit“ (396) der Agape, die auch mit Gottes Heiligkeit in Verbindung gebracht wird (205ff.) und bejaht folgerichtig, auf Paulus gestützt (106ff., 473ff.), die fundamentalontologische Bedeutung der Liebe (345) inklusive ihres anabatischen Elements (369). Die Perspektive einer neuen Seinsordnung in der Kraft der göttlichen Liebe leuchtet auf. Warnach spricht vom „neuen Äon in der Agape“ (399) als die „eigentliche Existenzsphäre des Christen“ (137). Dabei fehlt auch die Betonung des Leidens nicht, auf dessen Weg die Agape ihr schöpferisches Potential nur zu entfalten vermag. Durch die „Nacht des Leidens“ muss die „gekreuzigte Liebe“ gehen, um die Wandlung des Seins zu bewerkstelligen (379f., 618ff.). Speziell die Aussagen zum Verhältnis von Agape und Sein sind bemerkenswert und lehrreich. Die scholastische Tradition aufnehmend, wird das Sein als Einheit verstanden (500), die von der Agape als „seinshaft einigende Liebe“ (345, 635) hergestellt wird im Sinne der Ganzheit des Seienden (228; 245; 476). Das Sein ist durch die Agapeidee bestimmt (501f.). Die Agape ruft zum Sein (213). Der Mensch ist „seinshaft auf sie hingeordnet“ (211) - ja, das Sein ist „als Agape zu verstehen“ (259), denn in Gott stimmen „die Begriffe von Agape und Sein zutiefst überein“ (264). So ist mit der Agape als Zentralmotiv des ordo salutis prinzipiell in seine biblische-ontologische Systematik gebracht. Gott ist Agape (482f.), seine Charis und Doxa Präzisierungen dieses seines originalen Seins (492ff.), Pendancen zu Gutheit und Wahrheit, während seiner Agape die Einheit des Seins entspricht (274). Als die „Wurzel des Seins“, das

„Urmysterium“ (495) ist die Agape das eigentliche Schöpfungs- und Erlösungsmotiv (496ff.), wobei Erlösung die „Wiederherstellung des ursprünglichen Seins“ meint (511). Darum ermöglicht die Agape auch die Teilhabe am Wesen Gottes (433ff.).

Der Eros hingegen wird zunächst von seiner negativen Seite her beschrieben als ungezügelt Verlangen, das unfrei macht (25). Im Gegensatz dazu sei die Agape „heilige Nüchternheit“, die den Menschen aus seiner Selbstbezogenheit herausholt (461). Dennoch sei Eros „keineswegs etwas Unwertiges oder gar Schlechtes“, da er sich auch auf das höchste Gut - Gott - hinwenden könne (26). So wird er verstanden als natürliche Gottesliebe (212f.), das Goethesche strebende Sich-Bemühen des Menschen (463f.) Unter dem Zorn Gottes befindlich ist der zwiespältige Mensch zur gemeinschaftsbildenden Gottesliebe allerdings unfähig. Im Status des „Seins zum Tode“ wirken Eros und Sexus als deren „Surrogat“ (525). Dieses Sein ist gekennzeichnet durch die Herrschaft von Individualismus und Kollektivismus anstelle echter Gemeinschaft (526). Seine originale Harmonie ist hier zerstört (527). Das Pneuma der Agape stiftet „echte Seinsgemeinschaft“ von Personen, wohingegen Eros nur seelische, Sexus nur körperliche Verbundenheit schafft (275). Die Agape gibt sich allerdings im Eros kund (469), wobei sie diesen läutert und verwandelt (479f.). Eros und Agape werden von daher als „Grundgegebenheiten der geschöpflichen Existenz schlechthin“ verstanden (503). Die Agape „strömt ... in das Nichts hinein, ‘erfüllt’ seine Leere und kehrt zu ihrem Ursprung in Gott zurück“ (488). Von der Agape bestimmtes Sein ist somit „volle Wirklichkeit“ jenseits der Seinspolaritäten (276, vgl. 228ff.).

Wir stimmen von Herzen zu, dass Christus in diesem Sinne der „Bringer einer neuen Seinsordnung“ ist (546). Verneinen müssen wir aber, in welcher Weise Warnach all diese Erkenntnisse auf des Sein von Kirche und Welt anwendet. Warnach unterscheidet die Agape als „wesensgemäße Seins- und Lebenssphäre des neuen Menschen“ (616) von der Charis als „freischenkende Güte“ (476) - in Antithese zu Nygren, gegen dessen vermeintliche Verwechslung beider er sich wendet (193) sowie gegen das Postulat der „Unmotiviertheit“, in dem ebenso wie in der Ersetzung der Agape durch den Glauben eine Verfälschung der christlichen Lehre gesehen wird (195ff., 433). Zurecht wird darauf hingewiesen, dass die Bibel vom „Lohn“ der Agape handelt (196). Mit ihrer Trennung von der Charis aber ist schon angezeigt, dass die Agape mehr auf eine intensive Form frommen Erlebens zielt denn auf die Weitergabe göttlichen Erbarmens. Nachdrücklich plädiert Warnach für die Vorstellung der Bewegungsumkehr der Agape, damit gegen ihre „Verweltlichung“ (199). Dies allerdings wird als auf mystischem Wege motivierendes Geschehen verstanden. Die Agape erhält ihr „christliches Gepräge von der Kreuzesmystik her“ (446). Von daher wirkt sie als mystische Grundpotenz (450), die den Einzelnen mit Gott auf dessen Augenhöhe interagieren lässt. Folgerichtig ist die Rede von der Agape „in uns“ (447), nicht aber von der Agape „zwischen uns“.

Hier nun schwenkt Warnach ein in eine gemeinschaftsirrelevante Position, um die ontologische Wirklichkeit der Agape im Sein des einzelnen Gläubigen aufzuweisen. Die ontologischen Erwägungen entpuppen sich als spekulativ-anthropologisch ausgerichtet. Die Agape ist „nicht nur die Gabe des göttlichen Pneuma an uns, sondern auch eine Wirklichkeit, die sich im Pneuma des Menschen ... ereignet“ (225). Sie ist die „göttliche Sphäre im pneumatischen Wesensgrund des Menschen“, stammt „aus der innersten Seinsmitte der Person“ (244); der Leib ist ihr Werkzeug (644). „Das Personale im Menschen“ wird „als Anlage auf das Göttliche hin“ verstanden (234f.), so dass schließlich auch die Rede vom „Seelenfünkeln“ auftauchen kann (238). Der intrapersonale „Ganzheitsakt“ (245) ist nun doch nur ein innerpersonaler, der den „engelsgleichen Menschen“ zum Ziel hat (246). So ist es nicht verwunderlich, dass am Punkt der Agape als „existentiell-ontischer“ Natur des Menschen (248) Heidegger ins Spiel kommt (249, 272).

Die anthropozentrisch-mystische Stoßrichtung liegt zutage. Der Unterschied zur biblischen Niedrigkeitsarbeit der Agape im Bereich des Geschöpflichen wird ebenso offenkundig wie das Gemeinschaftliche zum fernen Ideal, wenn Warnach von „Gottesgemeinschaft auf der Ebene Gottes“ spricht, von „Alleinheit“ (433f.) in der Agape, in und mit der das Reich Gottes bestehen

soll (435). Auf diese Weise unterläuft und verdrängt Warnach das horizontale Motiv. Gerade am Punkt personaler Seinsgemeinschaft müsste die einheitsstiftende Wirkweise der Agape als vom Evangelium bestimmter Seinsgrundlage aufgewiesen werden. Wenn Warnach die „Personhaftigkeit in der Agape“ betont (277ff.), wird jedoch versäumt, hieran die Multipersonalität des neuen Seins zu knüpfen, wie wir diese bei Paulus vorfinden. Vielmehr wird umgekehrt gesagt, dass die personale Existenz „Strukturmodell‘ des Seinsbegriffs“ sei (292). So ist das biblische Prinzip, wonach die personalen Gnadengaben „dem Aufbau des Leibes in Liebe“ dienen müssen (Eph.4,16), schlicht verkehrt und ersichtlich, dass es sich bei der neuen Agape-Wirklichkeit nur um eine des gottseligen Bewusstseins handeln kann, das vom Genuss der Gnadenmittel einer Kirche zehren soll, in der die „neue Seinsordnung“ (133) schon vorausgesetzt wird, ohne zu prüfen, ob und inwieweit diese Kirche selbst aus Bausteinen der Agape besteht. Wohl wird sie als die „leibgewordene Christus-Agape“ bezeichnet (550), als heilige gotthafte Wirklichkeit“ (555), mit Thomas als „instrumentum divinitatis“ (551). Das göttliche Instrument aber ist ein sakramentales mit hierarchischer Stufung (555ff., 584ff.), das - wenn man so will: calvinisch - der Frömmigkeitspraxis des Einzelnen dient.

Warnach müht sich redlich um eine neutestamentliche Ontologie (264ff.), zieht aus seinen fundamentalontologischen Einsichten, die Agape betreffend, aber Schlussfolgerungen, die kaum als solche des einzigartigen Novums einer agapebestimmten Seinslehre einleuchten möchten, sondern letztendlich Altbekanntes wiedergeben. Die Verwirklichung der Agape und damit die „Neuschöpfung“ geschieht durch Glaube und Sakrament (581f., 269). Der Glaube ist die „erste Antwort“, die uns versetzt in die göttliche Lebenssphäre des neuen Äon (584). „Mitsterben und Mitaufstehen“ aber vollziehen sich als sakramentale Gnadenwirklichkeit (585, 124). Die göttlich-menschliche Wirkeinheit der Agape besteht als „sakramentale Unterbauung“ (239). Die gnadenhaft eingegossene göttliche Agape ist es, die - abseits direkter gemeinschaftlicher Implikationen - Gott zurückliebt (200). Das Heilsgeschehen ist damit seiner ontologischen Verifizierbarkeit entrückt zugunsten seiner klassischen ontischen Verdinglichung. Als „kultsymbolische Erscheinung“ ist die „Heilswirklichkeit in konkret erfahrbarer Gestalt“ zugegen und darin die „reale Teilnahme am Geschick des Erlösers“ (586f.). Die daraus resultierende „Teilhafte der göttlichen Natur“ (588) hält Warnach für „Gotteskindschaft“. Dessen konkrete Ausprägung heißt „echte Mystik“ (622), für die das Sakrament die „objektive, existentielle Grundlage“ schafft (623).

Die ontologischen Fragwürdigkeiten der Warnachschen Sichtweise sind so klar ans Licht getreten, bestehend in der problemlosen Vereinbarkeit seiner Erkenntnisse mit der Wirklichkeit seiner Kirche. Die ontologische Perspektive mündet direkt ein in die traditionelle mystisch-sakramentale Erlösungslehre. Die pneumatisch-ontologische Wirklichkeit der Agape ist nicht anders denn in realkatholischer Form gegeben (567f.), was bedeutet, dass die Konkretion der Gottesliebe nicht Sache des kirchlichen Seins, sondern der kirchlichen Darreichung ist. Die Agape ist die „Heilswirklichkeit, der Inhalt des Heilsmysteriums“ (616), dabei aber nur die Hülle kirchlicher Operationen. Das traditionelle katholische Übernatur-Modell, in das die Agape eingepasst wird, wird vollends ersichtlich, wenn Warnach etwa von der „Vertiefung der Natur durch die Gnade zu gotthaft freiem Sein“ spricht (208) oder von der „Erfüllung der geistigen Natur“ des Menschen (210). Bei aller ontologischen Erwägung hat die Liebe hier schließlich doch nur „ontischen Charakter“ (125), denn die Agape wird nicht im Sinne der Logoslehre als Seinsgrund der Welt unterlegt, sondern deren reales Sein versucht, mit der Agape zu verbinden. Die biblische Heilsökonomie verschwindet hinter dem bruchlosen Ineinanderfließen von Agape - Pneuma - Sein (276ff.), wodurch Warnachs Konzeption neben ihrer anthropozentrischen auch eine nicht unerheblich idealistische Färbung erhält.

Ekklesiologisch betrachtet, bleiben Warnachs Ausführungen trotz vorzüglicher Einzelaspekte doch in der Zusammenschau reichlich indifferent. Sie gipfeln aus unserer Sicht in der formal exzellenten Beschreibung der Kirche als „genuine Gestaltwerdung der Gottesagape im Raum der Menschheitsgeschichte“ (340). In diesem Kontext aber wirkt das Ontische eher doketisch, wenn

gesagt wird, die Einheit sei eine „nicht sinnlich erfahrbare, überräumliche Gegenwart“ (349). So verwundert es schließlich auch nicht, dass nach Warnach das verbindende Werk der Agape „durch die äußere Trennung keineswegs beeinträchtigt“ wird (350). Die Agape realisiert hier nicht in biblisch-ekklesialer Weise die Christuswirklichkeit, sie ist der bestimmende Faktor individueller Gottes- u. Christumystik, die anstelle der Erkenntnis die Kluft zum Göttlichen überwindet (404f., 575ff.). Von der „Mysteriengegenwart“ des Leibes Christi ist die Rede (391), statt von dessen personal-ontologischer Wirklichkeit, trotz der schönen Theorie von der „Existenzgemeinschaft in der Bruderliebe“ (395). In gemeinschaftlicher Hinsicht dominiert - vergleichbar Karl Barth - die ethische Deutung der Liebe, „die uns wahre Freiheit als Hingabe an den ewigen Gotteswillen schenkt“ (326.), wobei auch jene Hingabe einen deutlich mystischen Akzent erhält (375). Vom „existentiellen Verhalten von Personen zueinander“ wird gesprochen (252), von der „heiligen Atmosphäre“ der Agape (346), das Thema Vergebung aber bleibt wie bei jenem unausgeführt.

Warnachs Reflexion der Agape ist besonders unbefriedigend vor dem Kontext des Evangeliums. Glaube und Liebe erfahren hier eine Identifizierung (308), die nicht gründlich genug erläutert wird, auch nicht mit dem knappen Hinweis, dass die Liebe Frucht der Gnade sei (310). So bleibt, trotzdem gesagt wird, dass die Agape „nicht nur habitus operativus“ sei, sondern dass sie zusammenhängt mit der „heiligmachenden Gnade“ (204), das konkrete *Wie* dieser Verbindung ungeklärt. Zudem wirkt sich in ähnlicher Weise nachteilig wie bei Karl Barth bei Warnach die Kontingenzvorstellung der Liebe als freiem Gnadenakt aus (126), die fraglos Richtiges beinhaltet, die aber ohne den komplementären Gedanken ontologischer Grundstabilisierung - als ohne Frage ebenfalls freie Gnadentat Gottes - vereinselt wirkt. Warnachs Darstellung hinkt im soteriologischen Bereich als Ausgangspunkt des ontologischen, so dass eine korrekte ekklesiologische Grundsicht mit einer evangeliumsfernen Praxis zusammengepresst wird. Darin manifestiert sich der typische Gegensatz zu der genau gegenteiligen protestantischen Hemmung, die korrekte Sicht des Evangeliums auch zu dessen voller kirchlicher Ausgestaltung zu bringen. Was bei Warnach fehlt, ist die Heiligkeit als Grundbaustein des Reiches Gottes ebenso wie die ekklesiologische Relevanz der Vergebung - dort, wo die Verletzung der strukturellen Heiligkeit des kirchlichen Seins geschehen ist. Ein intaktes kirchliches Sein präsumierend, kommt hier die Vergebung aus prinzipiellen Erwägungen zu kurz, während man bei den protestantischen Kollegen an diesem wesentlichen Punkt Nachlässigkeit unterstellen möchte. Warnach fehlt es nicht - wie Nygren - an der psychologischen Sensibilität für die gemeinschaftsstiftende Funktion der Agape, aber an der Sicht für deren theologische Brisanz. In beiden Fällen fehlt die ekklesiologische Beauftragung einer von der Agape aus verstandenen christlichen Nachfolgepraxis, damit das Thema, das gerade durch dasjenige der christlichen Liebe wie kein anderes gestellt und gelöst ist.

Bei allem Positiven, was zu Warnach zu sagen ist, müssen wir auch hier feststellen, dass das fundamentalontologische Element im Zusammenhang mit der Agape wohl vorhanden, aber doch nicht mit der wünschenswerten Zentralität und Konsequenz herausgearbeitet ist. Kirchbildende Anwendungen im Sinne einer kausalen Verschränkung von Liebe und Sein unterbleiben. Dabei könnten die ontologisch-anthropologischen Reflexionen des Autors zweifellos ekklesiologisch fruchtbar gemacht werden, würde es gelingen, sie durch den evangelischen Aspekt zu ergänzen und so auch zu konturieren. Indem sich an dieser Stelle abzeichnet, dass eine christliche Ontologie die Einbegreifung der konfessionellen Grundansätze benötigt, gewinnt freilich nicht nur die Liebe eine neue, großartige Perspektive, sondern auch der ökumenische Prozess, der uns noch näher zu behandeln bleibt. Sollte die ontologische Dimension der christlichen Liebe eine Sache der kirchlichen Einheit sein, dann wäre mit dieser nichts weniger als die christliche Substanz selbst neu zutage gefördert.

Im Blick auf ihre Divinität müssen wir sagen, dass genau aus der „Nacht des Leidens“ die Agape strahlend als die Siegerin hervorkommen möchte und dass wir in diesem Zusammenhang speziell am Punkt der Vergebung wesentlich über Warnach hinausgehen müssen. Vielmehr haben wir die Agape als die Ermöglichung und dann auch die Realisierung konsequenter Vergebungspraxis zu würdigen, durch welche der entscheidende Unterschied zu den Kämpfen

und am Ende sinnlosen Streitigkeiten dieser Welt markiert ist. „Das Mitleiden mit Christus“ - nach Warnach „die Aufgabe unseres gegenwärtigen Daseins“ (618) - darf keinesfalls das Versagen der Christenheit im Umgang mit der eigenen Versöhnungsbotschaft rechtfertigen. Die Agape überwindet gerade nachhaltig das Leiden soweit, wie dies in dieser Zeit möglich ist. Das schließlich ist, was 1.Kor.13 beschreibt, wenn deutlich gemacht wird, dass die Liebe gerade dann sich bewährt, wenn menschliche Möglichkeiten am Ende sind. Geradezu geleugnet wird demgegenüber bei Warnach das transzendente Element der Agape, wenn zu Philia nur ein gradueller Unterschied angenommen (356, 457), wenn von „gereinigtem Edelmut“ gesprochen wird (359), oder davon, „gleicherweise mitleidende Leiden zu teilen“ (384). Ist dies etwas anderes als ein christianisierter Eros?

Nachdem dieser von Nygren diskreditiert, von Warnach innerhalb der von jenem so vehement gerügten Caritas-Synthese zu rehabilitieren versucht wurde, besitzt die Gottesliebe noch immer - wie könnte es auch anders sein? - theologisches und erst recht praktisches Potential. Nygrens wie Warnachs gemeinsames Verdienst besteht, wie Pannenberg (bezüglich Warnach) vermerkt, in der „Revision der von Augustin her üblich gewordenen, finalen Strukturanalyse des Liebesbegriffs und der dadurch bedingten Überordnung der Gottes- über die Nächstenliebe“. Die Liebe ist hier als Mitvollzug der göttlichen Liebe, die sich auf ein personales Gegenüber bezieht. Gerade in Warnachs mystischer Konzeption aber erscheint die Nächstenliebe nur als Beiwerk. Im Ganzen leiden beide Entwürfe unter vielfach mit Händen zu greifenden dezisionistischen Grundhaltungen, die verhindern, dass eine vorurteilsfreie fundamentalontologische Gesamtschau der biblischen Liebeslehre entwickelt wird, die sich gleichzeitig strikt am Evangelium orientiert. So sehr Nygren die neutestamentlich-personalen Besonderheiten der Agape übersieht, so sehr erscheinen diese bei Warnach als zweitrangig, etwa wenn am Ende die Agape als Erzieherin „für das Zusammenleben in Familie, Gemeinde und Volk“ beschrieben wird (635ff.). Indem die Transzendenz der Agape bei Warnach anthropologisch aufgelöst wird, ist die ekklesiologische Dimension der Agape entscheidend cupiert, damit aber auch das Personale selbst. Die Liebe ist fraglos *der* Totalaspekt des menschlichen Wesens (227), intrapersonaler Wesenskern (228). Sie ist aber auch extrapersonale Wesensgrundlage, auf der eine pneumatische verfasste, personale Kollektivität entstehen darf und soll, in welcher dann auch jeglicher biblischer Raum zur Entfaltung von Individualität gegeben ist. Das ist, was katholische wie evangelische Lehre bislang zu wenig bedacht haben.

6.6 Helmut Kuhn

Über seine im engeren Sinn theologischen Gesichtspunkte hinaus haben zur inhaltlichen Wiederauffüllung des Liebesbegriffs im klassisch-metaphysischen Geiste Helmut Kuhn und Josef Pieper Wertvolles beigetragen, das hier nicht unerwähnt bleiben soll, darf doch im Verhältnis zu ihrer überragenden Bedeutung das Nygrensche Wort von der „stiefmütterlichen“ Behandlung der Liebe im Bereich theologischer Dogmatik und Ethik noch immer Geltung beanspruchen.

Kuhn behandelt die Liebe als dynamisches Korrelat zum statischen Seinsbegriff, als universale Bewegkraft, die durch die wechselseitige Durchdringung von Eros, Agape und Philia im Gleichgewicht gehalten wird. Die erotizistische Entstellung der aristotelisch-thomistischen Tradition im Gefolge Jakob Böhmes und Franz von Baaders wird kontrastiert mit den spezifisch protestantischen Auflösungstendenzen des weltgestalterischen Elements, die exemplarisch in der dialektischen Theologie festgemacht werden. Beides soll abgewiesen werden: ein glühender, aber egoistischer Eros auf der einen, eine altruistische, aber blutleere Agape auf der anderen Seite - als Extremismen, die die originale ontologische Integrität des Liebesbegriffs beschädigen. Das „Totum“ der Liebe, zu dessen klassischen Vertretern neben Augustin auch Bernhard von Clairvaux gezählt wird, sieht Kuhn ansatzweise wiederhergestellt bei Claudel und insbesondere Scheler, wo die Liebe, auf ein Höchstmaß von Wert gerichtet, wieder zum qualifizierten Kern einer „Weltordnung wie auch der in sie hineingestellten Personordnung“ wird.

Nach Kuhn hat die Neigung zur theologischen Isolierung der Nächstenliebe, zur Vertreibung des Eros im Verzicht auf das personale Element der Liebe, nicht schon mit Nygren, sondern erst mit Karl Barth ihren Höhepunkt erreicht, verschärft dieser doch trotz energischer Einsprüche gegen Nygren die Diastase von absteigender und aufsteigender Liebe, indem er nicht, wie Nygren, die Anabasis des Menschen, sondern den Menschen selbst vor Gott „verkleinert“, wodurch dessen Person-Sein und Verantwortlichkeit angegriffen werden. Indem die Liebe bei Barth als Antwort, Unterordnung, Gehorsam erscheint, fehlen ihr wesentliche geschöpfliche Potenzen. So bemängelt Kuhn - wie wir bereits gesehen haben, nicht zu Unrecht - dass gerade als Abbild der göttlichen Liebe in der Darstellung der menschlich-christlichen bei Barth das Element des Erbarmens zu kurz kommt angesichts dessen, dass dieses wie auch das der leibhaften Ganzheit der Liebe zum elementaren biblischen Befund gehört. Als Implikat der Gehorsamsforderung ist das Thema Barths nach Kuhn weniger das der Liebe selbst als vielmehr das des Lieben-dürfens. Die Negation, die Einschränkung dominiert bei aller Bemühung um eine Rehabilitation der Liebe faktisch über ihre dynamische Vitalität und geschöpfliche Ganzhaftigkeit.

Kuhn sieht in der „innigen Verquickung und wechselseitigen Abhängigkeit von Menschen- und Gottesliebe und beider Bedingtheit durch die vorgängige Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen“ das „Kernstück der evangelischen Botschaft“. Den Gegensatz von Eros und Agape hält er für einen „Scheinwiderspruch“, der allerdings auf dem seinerseits fragwürdigen Weg einer massiven ethischen Aufwertung des Eros aufgelöst wird. Dargestellt als die legitime Bemühung um die „Kontinuität“ des eigenen Seins, als „Urkraft des Strebens, durch die der Strebende erst wird, was er sein kann“, werden unter dem Motto „Liebe will das Gute für das geliebte Wesen“ dem Eros bedenkenlos altruistische, ja alleredelste Motive unterstellt. „Das leidenschaftliche Sichselbst-wollen ist zugleich Bereitschaft zu äußerster Selbstpreisgabe und Selbstvergessenheit“. Indem dem Eros „Opferbereitschaft“ zugeschrieben wird, reklamiert Kuhn für den Eros freilich genau die Qualität, das Neue Testament als eindeutiges Charakteristikum der Agape zuordnet. In der Relativierung des egoistischen Moments erhält die Kuhnsche Sichtweise des Eros somit einen ausgesprochen optimistisch anmutenden Anstrich.

So besteht Kuhns gewagtes Unterfangen am Ende darin, die Agape einem moralisch ungebrochenen Erosprinzip von universeller Geltung einzugliedern, welches nach langer geistesgeschichtlicher Deformation wieder auf dem Weg der Genesung gesehen wird. Dass hierunter die theologischen Aspekte der Agape, ihre transzendenten Besonderheiten leiden, liegt auf der Hand. Einem einheitlichen, dennoch umfassenden Liebesbegriff dürfte zuträglicher sein, die Erosbewegung als die im Paradigma der Immanenz tatsächlich moralisch nicht negativ zu konnotierende, vielmehr legitime menschliche Normalanstrengung zu begreifen, die Agape aber als die eigentlich „erotische“ Herausforderung, über das schwierigste zwischenmenschliche Gut überhaupt zu verfügen - unbeschränktes Erbarmen als die eigentlich ganzheitlich verbindende ontologische Potenz. Dieses Ziel erreicht der Eros als rationales Selbstvollendungstreben gerade nicht. Die Gottesliebe realisiert solch „egoistisches“ Ansinnen dann, wenn wir uns auf ihren Kern konzentrieren und Abstand nehmen auch von ihrer Einebnung in einen undifferenzierten ethischen Liebesbegriff, wie er zwar der deutschen Sprache, nicht aber dem neutestamentlichen Denken gerecht wird. Dieses weiß, warum es nur noch wenig vom Eros, dafür umso mehr von der Liebe Gottes erwartet. Wenn wir sie begreifen als die - mehr denn moralische - Kraft des von der eigenen Vollendung, die doch immer nur eine vermeintliche ist, Absehen-Könnens und darüber hinaus gar als die Kraft der Vergebung auch im Falle massivster Verletzung legitimen Eigeninteresses, erst dann erreicht das Phänomen „Liebe“ jene interaktive und integrative Dynamik, nach der der Eros eigentlich verlangt. Erst dann ist dem Sein wirklich „gedient“ und dieses in die Lage versetzt, die ihm seinerseits abverlangten Dienste zu erbringen.

6.7 Josef Pieper

Als erstrangig, obgleich ebenfalls der thomistischen Tradition verpflichtet, muss Josef Piepers

Essay „Über die Liebe“ genannt werden, dessen Überlegungen vom Gesichtspunkt der Seins-Bejahung aus stärker als diejenigen Kuhns an der Empirie orientiert scheinen.

Pieper beschreibt das Fluktuieren des vielschichtigen Begriffs „Liebe“ zwischen Vulgarität und Altruismus, innerhalb der Bandbreite also von profaner Unterhaltungsindustrie bis hochvergeistigter Mystik, von philosophischer Pragmatik bis theologischer Gotteslehre, die den Verzicht nahelegen möchte, „sich zum Thema Liebe überhaupt zu äußern“. Die Armut der deutschen Sprache, die bei diesem Thema nicht wie die klassischen differenziert, begreift Pieper indes als Chance, „das dennoch Einheitliche in allen Gestalten der Liebe nicht aus dem Blick zu lassen“.

Mit Tillich - und uns - anerkennt Pieper, dass die Liebe eine unvollständige Einheit voraussetzt und eine vollständige schafft. Pieper versteht das Prinzip der Liebe als „Ur-Akt des Wollens überhaupt“, als Gutheißen der geliebten Person, als ihre seinshafte Bejahung. Die Liebe sagt: „Es ist gut, daß du existierst; wie wunderbar, daß du da bist!“. Im Sinne solcher „existenzsetzenden Kraft, Zuerteilung des Lebensrechts, Daseinsermächtigung“ nennt Pieper die „creatio“ gemäß Gen.1,31 „die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“. Die „kreatorische Bejahungskraft Gottes“ ist nun Grund für uns, auch unserem Mitmenschen zu sagen: „Gut, daß es dich gibt.“ Darin besteht dessen wie unser eigener „Mut zum Sein“: „Wir bejahen bewußt, daß wir bejaht sind.“

Pieper stellt zutreffend fest, dass im Neuen Testament von der Agape gesprochen wird, „so, als begründe sich durch die Liebe selbst so etwas wie eine neue Personqualität, die Beschaffenheit eben des ‘In-der-Liebe-seins’, die offenbar wiederum das Weltverhältnis des Menschen von Grund auf bestimmt und auch verändert“. Solcher Liebe „Nachvollzug“ ist denn auch die menschliche Liebe, die der Autor folglich nicht in Antithese, sondern in Synthese mit der göttlichen verstanden haben will. Der Schöpfungs-charakter der Welt prägt somit das gesamte Daseinsgefühl. Liebe ist das „Urgeschenk“ schlechthin, jenes Urvertrauen stiftend, ohne welches das Seiende Schaden nimmt an seiner originalen Identität.

Auch das Problem der „Bevorzugung“ durch die Liebe wird reflektiert und sehr schön gelöst, indem gesagt wird: „Gerade diese ausnahmehafte, einem einzigen Menschen, vor allen anderen, entgegengebrachte Liebe, die uns ganz ausfüllt und, so scheint es, gar keinen Raum läßt für irgendeine Liebe sonst - gerade sie macht offenbar eine Universalität der Bejahung erst möglich, die den Liebenden sagen läßt: Wie wunderbar, daß es dies alles gibt!“. Die Liebe öffnet also den Blick für alle Geschöpfe und grenzt sich so nur ab gegen das Phänomen der Eifersucht, bewahrt sich selbst vor Egoismus. Die Liebe ist ein generelles „Sein-lassen“.

Auch Pieper kritisiert die evangelische Tradition der Diffamierung des Eros in der Nygrenschen Linie. In etwa dieselbe Richtung wie bei Kuhn zielt Piepers Kritik an Karl Barth, dem die „Annullierung des Menschen“ vorgehalten wird, der, vom Eros als seiner „vor-christlichen“ Natur bestimmt, nur als Medium der Liebe Gottes fungiere. Der Mensch sei demgegenüber nicht nur „Kanal“ oder ‚Leitungsrohr‘, sondern wahrhaft Subjekt und Person“. Auch Pieper zielt auf den Ausgleich der Eros-Agape-Differenz. Der Eros ist hier „naturhafter Impuls, der unmittelbar gegeben ist mit dem schöpfungshaften Wesen des Menschen, mit seiner Kreatürlichkeit“. Der Mensch kann somit nicht wählen zwischen Eros und Agape. Die Grenze ist fließend, eine „reine“ selbstlose Agape eine gar nicht wünschenswerte Illusion, schon weil alles menschliche Streben immer auch das nach Glückseligkeit sei, dem „Stern“, unter dessen „Regentschaft ... die ganze Konzeption von der Caritas steht“. Die Liebe hat denn auch „zur natürlichen Frucht die Freude“ und ist in diesem Sinne stets und in jedem Fall auch Selbstliebe. Darum ist sie in ihrer erotisch-agapeischen Synthese der reale Grund aller weiteren Liebesentfaltung, etwa der Freundschaft. Letztendlich ist für Pieper gerade die Integration der so divergent scheinenden Aspekte des Phänomens Liebe „das Entscheidende“ - „vom geschlechtlichen Begehren bis zur übernatürlichen Agape“. In authentischer Liebesgemeinschaft „gibt es keine Trennung von ‘Eros’ und ‘Agape’“.

Bemerkenswertes und unverändert Aktuelles finden wir bei Pieper zum Thema Sexualität. Dabei wird auf die Gefahr hingewiesen, durch deren Trivialisierung, wie sie durch die sexuelle

Revolution eingeläutet worden ist, den Verlust des Erotischen insgesamt kompensieren zu wollen, wodurch am Ende beide Schaden leiden, Eros und Sexus. Als Flucht geradezu vor dem Anspruch des Eros kann das Vehikel Sexualität dienen. Das Leichtmachen des Sexus aber verdirbt dessen Geheimnis und führt zu Enttäuschung, ja zu Lustlosigkeit. Pieper zitiert Walter Schubart: „Wer den Eros ächtet, verfällt dem Sexus“ und plädiert für die Wertschätzung des Eros als die gewissermaßen einende Mitte der Liebesformen. Der Eros hat „mittlerischen Charakter“, er erfüllt den Sexus zu seiner umfassenden Qualität und ist selbst offenzuhalten für das Geheimnis des Göttlichen, das sich anzuverwandeln im Vermögen des Menschen steht. Eine Sentenz von C. S. Lewis wird angeführt, der wir uns voll und ganz anschließen: „Eros verspricht etwas, was er selber nicht zu geben vermag.“ Bei Pieper aber ist es die positive Naturanlage des Menschen, die jenes gibt. Andeutungsweise spricht er schließlich von der „Vollendung“ des Eros „zur Caritas“, die „vielleicht dem Hindurchschreiten durch eine Art Sterben gleicht“. Das Entscheidende dieses Vorgangs aber bleibt unausgesagt; unscharf, auf welchem Wege der Mensch das hohe Ziel erreicht, gerade so unscharf die Sache des Evangeliums bleibt.

Auch für Pieper gilt das schon mehrfach Gesagte, dass die schöne, einheitliche Konzeption der Liebe nicht wirklich dasjenige trifft, wie Gott uns geliebt hat und wie er uns beauftragt hat weiterzulieben. Die Exklusivität des genuin christlichen *modus operandi* geht auch hier unter im Plädoyer für allerlei Wünschenswertes und Menschenmögliches, das gewiss guten Willen, aber keiner Offenbarung bedarf. In der bewusst christlich angelegten, seinsbildenden erotisch-agapeischen Synthese unter Einbeziehung der Selbstliebe besteht die beeindruckende Stärke der ontologisch ausgreifenden, dennoch stets sachlichen Pieperschen Darstellung. Präzisieren müssen wir diese aber durch die Feststellung, dass die Agape wiederum den Eros hin zu dessen ganzheitlicher Qualität erfüllt, dies aber, indem sie aus der entgegengesetzten Richtung kommt. Die beidseitige Verbindung der Dinge - mit dem Eros und der Agape - darf zweifellos gegenüber jener erosverachtenden Lehre betont werden, die noch immer manch frommes Gemüt beim Anblick des Schönen so reagieren lässt, als habe die Phantasie Gottes Verachtung verdient. Was aber deutlich nur einer Seite zugehört, ist die auch von Pieper unzureichend gewürdigte christliche Vergebung. Als Frucht des Kreuz Christi ist sie es, die erst ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis eben auch dort ermöglicht, wo das Begehren des Attraktiven - nicht nur des anderen Geschlechts - zu Leid und Verletzung geführt hat. Gerade weil das gemeinsame Kennzeichen aller Formen der Liebe das „Tendieren auf Einswerdung“ ist, braucht es jene von Gott gereichte Vergebung, um solche Tendenz fruchtbar wirksam werden zu lassen.

Die Überschätzung des Sexuellen ist gewiss nichts anderes als das irrierte Gefühl des Menschen, zu meinen, hierbei am Ziel seiner Wünsche angekommen zu sein, was aber sowenig der Fall ist wie in den Situationen nicht-sexuellen Eros-Verlangens, auch wenn dieses bei Pieper, an Augustin angelehnt, veredelt wird als die einende anthropologische, letztlich auf Gott ausgerichtete Mitte. Ruhe über seinen eigentlichen Problemen findet der Mensch erst und ausschließlich in derjenigen Agape Gottes, die keinerlei menschlicher Mächtigkeit untersteht, die vielmehr das göttliche Regulativ all solcher bildet. Die „Glückseligkeit ... als die objektive seinshafte Stillung des Willens durch das *bonum universale*“ ist die vollkommene Zu-sich-selbst-Findung, wie der zu allem Mit-Sein in allen Bezügen dessen, was Liebe heißt und Erfüllung verschafft durch die zuvorkommende und in Christus verlässlich nachfolgende Aussage Gottes: „Es ist gut, dass du da bist“.

7 Die christliche Aporie

7.1 Das Problem des Konfessionalismus als bleibendes Problem des christlichen Seins / - als bleibende Aufgabe der Agape

Speziell bei den zuletzt betrachteten Autoren rückt die Liebe in vielen Punkten nahe an die Gesamtschau des neutestamentlichen Befundes heran, ohne allerdings deren Kernpunkt zu treffen

und demzufolge auch ohne dem kardinalen Problem der christlichen Einheit als Primärfrucht vergebender Liebe ausreichend Rechnung zu tragen. Mit dem Ärgernis der christlichen Uneinheit aber besteht der elementare Selbstwiderspruch des Christentums im Verhältnis zu seiner ureigensten Botschaft. Darum ist von der christlichen Kernbotschaft aus das christliche Sein selbst in Ordnung zu bringen, um so die Grundlage christlicher Glaubwürdigkeit wiederherzustellen, intaktes Sein nach dem Willen Gottes, für das dann auch wieder auf vermittels der christlichen Verkündigung und des christlichen Zeugnisses wirksam geworben werden darf.

Die Untersuchungen haben bis zu diesem Punkt gezeigt, dass der Liebe nicht auf dem Wege der großen konfessionellen Gegensätze - in sakramentalistisch-verbalistischer Einseitigkeit - und auch nicht dem der klassischen Ontologie einschließlich ihrer anthropologischen Aktualisierung vollgültig entsprochen werden kann. Die Sache der Liebe verlangt, wie gerade die jüngeren Autoren gezeigt haben, die Vereinigung aller Elemente geschöpflichen Seins, der geistigen, emotionalen, auch der physischen, ohne aber dass dafür der Primat der Agape leiden muss oder ihre klare biblische Interpretation in Abgrenzung - nicht in Verneinung - des Eros. Darum bleibt eine solche Verbindung gewährleistende, spezifisch christliche Liebeslehre weiterhin gefragt. Dem Geheimnis ist weiterhin nachzuspüren nach einer Form von Vollständigkeit und Harmonie, die sowenig sie in Gestalt einer sich abschottenden Rechtgläubigen-Gemeinschaft die innere Zusammengehörigkeit mit der Preisgabe christlicher, der Gottesliebe keinesfalls vorzuenthaltender Weltbezogenheit bezahlt, sie in einer säkularisierenden Ausholbewegung die Besonderheit und Exklusivität der spezifisch christlichen Sozialität aufgibt. Das Thema der *Fülle* der Agape im Bund mit der Heiligkeit Gottes spitzt sich somit zu als die Frage nach der genuinen christlichen Glaubensgemeinschaft.

Teil 7: Ansätze zu einer Lösung des Problems

1 Ecclesia semper reformanda

1.1 Das christliche Spezifikum als Schlüssel zur Wiedergewinnung der christlichen Glaubwürdigkeit / Die Überwindung des Konfessionalismus in der Agape / Vergebung als Problem der christlichen Wahrheit

Als herausragende theologische Qualität und ebenso herausragende praktische Dysfunktion hat sich beim Thema Liebe die Fähigkeit herausgestellt, die ungetrübte Verbindung von Personen zu wahren, dort wo die Liebe schwerwiegende Schäden erlitten hat, - Vergebung also zu praktizieren, wie Gott in Jesus vergeben hat, was sich uns als das biblisch-neutestamentliche Kernelement der Agape empfohlen hat. Damit ist die Aufgabenstellung der Liebe als eine gemeinschaftliche benannt, die in ihrer pneumatisch-ekklesialen Konkretion wesentlich zur christologischen Identität und Vollgestaltigkeit des neuen Seins Gottes beitragen möchte. Insofern haben wir das Problem der Liebe auch in kirchenhistorischer Hinsicht zu würdigen, in welcher die ungenügende Einheit auf die Gottesliebe sich berufender Personen als ein, wenn nicht *das* christliche Zentraldefizit jedermann geläufig ist.

Die heute gern als Ausdruck der göttlichen Vielfalt - gar des Leibes Christi - beschönigte konfessionelle Vielgestaltigkeit ist nachweislich nichts anderes als der geschichtliche Ausdruck solchen Scheiterns der Liebe in den Fällen, wo Differenzen gerade nicht in Anwendung der Macht der Agape überwunden wurden, sondern Eigensinn und Unversöhnlichkeit zur Auflösung der christlichen Einheit geführt haben, zu einer Pluralität, die analog derjenigen säkularer Neigungsgemeinschaften das - um des Evangeliums willen verbindliche - biblische Vorbild innigster Lebensgemeinschaft von ihrer natürlichen Neigung her unüberbrückbar divergierender

Individuen preisgegeben hat. Noch ist diese tiefe innere Aporie des Christentums nicht gänzlich aus dem theologischen Bewusstsein verschwunden und der Gleichgültigkeit bzw. prinzipieller Verkehrung anheimgefallen, wengleich alles dahin deutet. Noch besteht ein leise gewordenes Restbedürfnis nach originaler Einheit, die diesen Namen verdient in Erfahrung der verbindenden Kraft des Kreuzes Christi, weshalb das Schlusskapitel unserer Untersuchung der Frage gewidmet sein muss, wie solche Einheit als korporatives ontologisches Ziel der Agape bewerkstelligt werden kann. Art und Umfang der Schäden, die im an sich legitimen Ringen um christliche Sachfragen entstanden sind, bestimmen Art und Umfang unserer Erwartungshaltung. Wenn das Ärgernis der Spaltung irgend nachhaltig überwunden werden kann, dann durch die christliche Agape als dem christlichen Kleinod. Und wenn die Agape auf die Überwindung einer Sache drängt, dann auf die der nicht-christlichen Spaltung. Wir haben von daher die Frage, wie innerhalb der christlichen Gemeinde mit Erkenntnisunterschieden umzugehen sei, neu zu belichten - nicht mit der erschlagenden Vorgabe unserer vermeintlichen Wahrheiten, sondern der Liebe Gottes, in der Hoffnung, dass jene selbst unsere Ansichten zu etwas wie einer gemeinsamen Einsicht zu verbinden vermag. Das wohl enervierendste Thema der Theologie könnte dasjenige sein, das von ihrem Glanzlicht am meisten profitieren kann.

Unsere These ist vor dem Hintergrund des Gesagten eine äußerst unkomplizierte: Ist die Liebe tatsächlich das primäre christliche Gut, darf es keine Spaltung aufgrund von Lehrfragen geben. Das bedeutet freilich nicht, dass unvermeidliche Erkenntnisunterschiede ignoriert werden sollten oder dauerhaft auch nur könnten. Selbstverständlich würden sie in dem Fall über kurz oder lang wieder aufbrechen. Entscheidend aber ist, daran festzuhalten, dass das Kreuz Christi die Macht hat, trotz aller disparaten Sichtweisen die Einheit des Leibes zu gewährleisten, es sei denn, es steht das Kriterium der Offenbarung Jesu Christi selbst auf dem Spiel (1.Joh.4,2). Dann aber handelt es sich nicht um einen christlichen, sondern um einen apologetischen bzw. missionarischen Diskurs.

Die entscheidende Sachfrage der Kirche ist die der heilsamen Gegenwart Christi selbst, an deren Ermöglichung jegliche Lehre auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu messen ist. Ist diese Gegenwart des Göttlichen aber als die Agape Gottes in der gezeigten Weise an die intrapersonale Einheit seines Leibes geknüpft, ist evident, dass diese, von der soeben getroffenen Einschränkung - die im Sinne von Identität und Vollgestaltigkeit keine Einschränkung ist - abgesehen, höher anzusiedeln ist als jedweder Lehrdissens. Aus diesem Grund mahnt Paulus so eindringlich um eben Christi willen diese Einheit zu wahren (1.Kor.1,10-13). Darum haben wir den Umstand betont, dass wenn es im Umfeld der biblischen Gemeinde - etwa in Korinth - zu Spannungen kommt, so doch nicht zu einem Nebeneinander verschiedener Kirchen, zu Spaltung also. Darum können wir in Punkto Einheit von einem intakten, verbindlichen biblischen Muster sprechen, an dem wir uns - vornehmlich als Protestanten - zu orientieren haben. Die Konfliktsituationen der Gemeinden des Neuen Testaments sind unvergleichlich der nachbiblischen Situation eines organisierten Konfessionalismus, der theologisch nur legitimierbar ist auf der Grundlage der irigen Scheidung von christlicher Liebe und christlicher Wahrheit. Um deren Einheit willen ist die in Christus geschenkte Einheit der Gläubigen eine Verpflichtung, aus der sie in keinem Fall entlassen sind. Erich Geldbach ist gewiss zuzustimmen: „Das ökumenische Fixiertsein auf Kirche und ihre Strukturen hat das eigentliche Thema der Kirchen - das Heil Gottes in Jesus Christus - seit Jahren in den Hintergrund der ökumenischen Debatte treten lassen.“ Aber gerade um des Heils Gottes willen muss die heilsfördernde Formation des Leibes Christi mit bedacht werden und kann sich keinesfalls begnügen mit „eucharistischer Gastfreundschaft“.

Die Bereitschaft, den andersdenkenden Bruder - in jedem Fall - „in Demut höher zu achten als sich selbst“ (Phil.2,3), ist der biblische Garant der Einheit in jeder innerchristlichen Konfliktsituation, die gleichzeitig Gott zutraut, einen womöglich in der Situation gar nicht klärbaren Dissens zu seiner Zeit selbst zu lösen. Eine solche Haltung ist gewissermaßen vorauslaufende Vergebungspraxis, die vorbeugend die Verletzung der Liebe verhindert einschließlich jener brutalsten Form, die dem anderen erklärt, mit ihm aufgrund seiner

abweichenden Sicht- oder Handlungsweise nichts mehr zu tun haben zu wollen. Die diesem Schritt üblicherweise vorgeschalteten Phasen der Erbitterung und der gegenseitigen Vorwürfe mitgerechnet, haben wir es mit drei Ebenen der Liebesverletzung zu tun: der inwendigen, der im Konflikt ausgeübten und derjenigen, die als Folge der ersten den anderen verlässt, wobei im unseligsten Fall das Verlassen auch ohne eine Auseinandersetzung und damit überhaupt der Möglichkeit einer Bereinigung stattfindet. Dabei werden wir nicht im Unklaren darüber belassen, dass bereits in der Verletzung der Liebesgesinnung der Grund der dann schließlich auch äußeren Verfehlung gelegt ist, (Mt.5,22.28), weshalb wir gemahnt werden, in unseren Herzen bereits keinen Ärger entstehen zu lassen (Jak.3,14ff.). Umso deutlicher macht dieses Niveau des Anspruchs Gottes, wie wenig wir auf eigene, innere Potentiale vertrauen dürfen, sondern wie sehr wir gerade hinsichtlich der Unwägbarkeiten unserer eigenen Seele (vgl. Mk.7,21-23) auf die Regulierung durch eine außerhalb unserer selbst befindlichen Instanz gewiesen sind. Auf der letzten der drei genannten Ebenen erst ist das Desaster des Beisammen-Seins vollendet, die erwartende, von dem anderen ein bestimmtes individuelles So-Sein verlangende Liebe gescheitert. Nicht so die Agape als die barmherzige, den anderen gerade in seinem Anders-Sein achtende Liebe, die in der Lage ist, die unerwünschten Eigenarten innerhalb des übergreifenden Vorsatzes Gottes zu sehen. In Falle eingetretener Liebesverletzung greift sie als die aktive christliche Vergebungstat, durch welche die Vergebungsgesinnung demonstrativen Ausdruck erhält, den Charakter einer versöhnungsbesiegelnden Handreichung. Indem so unter der Einwirkung der Vorleistung Jesu Christi auch gravierendste Seins-Brüche geheilt werden können, erweist das christliche Essential sich auch als das fundamentalontologische.

Solche Vergebung ist, was das im Konfliktfall Auseinanderdriften-Wollende allen natürlichen Kräften zum Trotz zusammenhält, ja sogar wieder zusammenbringt. Darin besteht die praktische Bewährungsprobe des christlichen Seins. Gelingt diese, gelingt tatsächlich das „Unmögliche“, der Sieg über die Härteigkeit des menschlichen Herzens, die Durchbrechung der Immanenzstruktur der menschlichen Seele und mit diesem Durchbruch das Wunder geglückten, an Konfliktsituationen reifenden, sich nicht entfremdenden und schließlich zerbrechenden Miteinanders: das Wunder der Liebe. Die Kraft zu solcher Vergebung ist die mächtigste überhaupt, ist sie doch die Kraft des Kreuzes, das restlos alles „vollbracht“ (Joh.19,20) hat, wozu Menschen außerstande sind. Darum wird dieses, so wir denn ernsthaft an der Erfahrung der Liebe Gottes interessiert sind, wieder so gepredigt werden müssen, dass es bewirkt, wozu es errichtet wurde. Darum wird auch die Liebe Gottes selbst in ihrer Seinsmächtigkeit neu gewürdigt werden müssen und ihren gebührenden Rang zurückerhalten, den sie im Neuen Testament besitzt.

Die Agape, die im Kreuz zum Ausdruck kommt, ist nicht nur der rechte biblische Zentralbegriff, sie ist der wahre Schatz des Christentums, der dieses weit überlegen macht über alle auf verabredeten Arrangements beruhenden Sozialstrukturen. Anhand der Agape ist darum zu jederzeit die Erneuerung von Kirche und Gottesvolk auszurichten und tatkräftig in Angriff zu nehmen - allemal solange diese in ihrem organisatorischen Sein ihren pneumatischen Möglichkeiten widersprechen. Vor dem Heilsplan Gottes und seiner gloriosen Mitte kann ein solcher Zustand nur als Provisorium gelten. Die christliche Botschaft enthält unmissverständliche ontologische Implikationen, die ihrer Verifikation harren - nicht deshalb, weil solche Verifikation nicht gelingen könnte, sondern weil die Kirche mit ihren eigenen Möglichkeiten nicht ernst genug macht. Ihr Sein ist auch heute kein unveränderliches, sondern eines, das vom biblischen Wort aus zu jederzeit umso mehr der Veränderung bedarf, je aussichtsloser ein solches Unterfangen scheint. Gerade angesichts der Tendenz, sich gar mit dem Konfessionalismus als der „christlichen“ Variante der Christuszertrennung zu arrangieren, ist das *semper reformanda* angesagter denn je.

1.2 Der Konfessionalismus als Ausdruck des Scheiterns der Reformation / Die Notwendigkeit ekklesialer Komplettierung des Evangeliums / Die bleibende Aufgabe reformatorischer Vollendung

Ist die Einheit des christlichen Seins dessen Essential, stehen wir vor der brisanten Frage nach

dem realexistierenden Sein von Kirchengebilden, die dieses Merkmals entbehren. Wir wären inkonsequent, würden wir bei unseren ontologischen Folgerungen der Frage nach dem Sein der ekklesia ausweichen. Wir sagen es darum deutlich: Gerade deren Sein ist in zertrennter Form Un-Sein und vor dem Anspruch des Evangeliums Un-Sinn, denn der Glaubensgemeinschaft ist in Form des Evangeliums jeglicher Boden natürlicher Rechtfertigungen des Getrennt-Seins entzogen. Eine in Absichts- und Konsenserklärungen konstatierte Einheit, die keinen Ausdruck findet in einer gemeinsamen Nachfolgepraxis, kann nur als platonisches Konstrukt gelten. Die Einheit muss, wie wir gesehen haben, in ihrer konkreten, biblisch-lebensgemeinschaftlichen Gestalt begriffen werden als das christliche Spezifikum, ohne welches folglich kein Christliches, kein Christentum ist, damit eben auch keine ihrem pneumatischen Sein entsprechende christliche Kirche. Zudem steht auch in lehrmäßiger Hinsicht die neutestamentliche Auffassung von Gemeinde unter dem Grundsatz, dass „ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ ist (Eph.4,5). Wir müssen uns von daher entscheiden, ob wir die biblische Ekklesiologie bejahen oder die bestehenden Kirchen als gespaltene. Um nichts weniger, als dass die Kirche wieder eine selbstidentische werde, geht es beim Bemühen um die Ökumene. Die ökumenische Frage ist in ihrem Kern nicht die Frage nach der Einheit, sondern die nach dem Sein der Kirche. Die Frage ist nicht, wie die Kirche eins wird, sondern wie die gespaltene Christenheit Kirche wird, Kirche des lebendigen Gottes. Ist die Kirche aber nur in Einheit Kirche, dann ist sie solche nur als transkonfessionelle, als ebenso evangelische wie katholische.

Die Kirche ist zu realer, nicht imaginärer Einheit verpflichtet um der Seinswahrheit des Werkes Gottes willen. Auf diesem Weg nur erreicht die Kirche ihre geistliches Vollmaß. Die Einheit der Kirche bezeugt die Wirkkraft Gottes (1.Kor.12,4ff.) im Sinne der Erkenntnis und der Wirklichkeit geglückerter Seinsvielfalt zum Wohl der ganzen Schöpfung. Diesem Anspruch wird die reale Uneinigkeit konfessionellen Kirchentums nicht gerecht - zum Schaden für die Welt wie auch zum eigenen. Der Konfessionalismus verletzt den Primat der durch die Liebe geschaffenen Schöpfungsintegrität. Längst ist offenkundig, dass im Dienste einer gesamtbiblischen Systematik die Einseitigkeiten der Bekenntnisse nach Überwindung rufen, so dass rechte, ausgewogene Lehre gerade in der Kernfrage der Liebe als das zu stehen kommt, was sie schon immer sein sollte - Glaubensreflexion der Una Sancta. Vollständige Lehre braucht eine vollständige Kirche, gerade wie eine vollständige Kirche vollständiger Lehre bedarf. Darum ist die Liebe - die praktizierte Liebe - gerade das Geeignete, beides zu ermöglichen.

Nichts anderes gilt hinsichtlich der jeweiligen Frömmigkeitsstile sowie klarer Positionen einem zunehmend entchristlichten Umfeld gegenüber. Die gespaltene Gemeinde ist die orientierungslose Gemeinde. Soviele Spaltungen, sovielen Theologien, sovielen gelehrten und auch gelebten Widersprüche, die ihrer pneumatischen Synthese und Bereinigung harren. Der Schaden der Spaltung schreit nach dem heilsschaffenden Wirken Gottes im eigenen Haus. Darum ist die Kirche selbst es, die das Evangelium für sich neu in Anspruch nehmen muss und darf, bevor sie sich womöglich dereinst wieder anschickt, den Mut zu fassen, solches auch wieder klar und kompromisslos zu predigen. Das Gottesvolk wird in jeder Phase seiner Geschichte vom Kreuzesgeschehen her definiert. Das Kreuz aber dient nicht, wie häufig bemüht, der Erklärung der christlichen Zerrissenheit, sondern deren Beendigung. Christus leidet nicht mit uns an der Sünde der Spaltung seines Leibes, sondern hat deren Beseitigung ermöglicht! Darum ist der Triumph der Gnade kein Triumphalismus, sondern christliche Normalität.

Was an dieser Stelle hilfreich sein sollte, wäre, anstelle vom *Problem des Konfessionalismus* ungeschönt von der *Sünde des Konfessionalismus* zu sprechen und seine prinzipielle Unvereinbarkeit mit dem Charakter des Reiches Gottes anzuerkennen. Was Not tut, ist dass wir auch strukturelle Sünde, als solche wahrnehmen und uns für die Verfehlungen nicht nur des persönlichen, sondern auch des kirchlichen Seins in die Verantwortung nehmen lassen. Karl Barth war es, der mit großartiger Klarheit betont hat, dass mit der Spaltung der Kirche genauso umzugehen sei wie mit sonstiger Sünde. Jene Einsicht, auf breiter Front durchgedrungen, wäre gewiss der erste und auch der entscheidende Schritt zur Besserung des christlichen Seins.

1.3 Exkurs: Zu Pannenberg's Konzeption des Antizipatorischen

An dieser Stelle einmal ähnlich wie Karl Barth sieht Pannenberg die Kirche als „antizipatorisches Zeichen“ der künftigen Gemeinschaft im Reich Gottes. Bemerkenswert ist Pannenberg's Feststellung einer „unvollendeten“ Reformation bis zur Erreichung der kirchlichen „Einheit aus dem Evangelium in einer wahrhaft katholischen Kirche“. Bis dahin sei ihre „Zerrissenheit ein Spiegel der Spaltungen der Welt“, die Kirche folglich nicht Kirche „im vollen Sinn“. Zwischen ökumenischem Pathos und theologischer Reserviertheit bei der Bestimmung der Kirche befindet die Theologie Pannenberg's sich allerdings in einem merkwürdigen Zwiespalt. Pannenberg's Kirchenverständnis zeichnet sich aus durch die dynamische pneumatologisch-christologische Anlage, welche die Herrschaft Christi darin bekundet, „daß er als der eine Sohn und Messias alle Glaubenden zur Einheit mit ihm selber und so auch untereinander zur Gemeinschaft der Kirche verbindet“. Solcher Vorgabe entspricht die Kirche, wenn sie die Transparenz ihrer Strukturen erhält für jene Wirklichkeit des neuschaffenden, lebensstiftenden Wirkens Gottes. „Als Geschöpf des Geistes und des Sohnes zugleich“ ist sie gewürdigt, die Evangeliumsbotschaft in ihren Reich-Gottes-bildenden Auswirkungen zu transportieren, das Rechtfertigungsgeschehen als empirisch verifizierbaren Prozess, untermauert durch ihr neues Sein, so dass sie gar als „Heilsmysterium in Christus“ behandelt wird. Der eschatologische Vorbehalt, unter den ein solcher Anspruch gestellt wird, relativiert nun allerdings deutlich, was man an jetzt schon ermöglichter Heilswirklichkeit erwarten möchte.

Wie wenig davon Pannenberg in kirchlicher Gestalt für möglich hält, wird schon deutlich, wenn gesagt wird, dass zwischen ihr und der Sache des kommenden Reiches Gottes keine Identität „oder auch nur ... Teilidentität“ bestehe. So ist es denn auch im Blick auf die Frage der Einheit nicht so, dass wir uns diese in naiver Weise als Überwindung der Denominationen hin zu einer gemeinsamen Verfasstheit, Lehre und Liturgie vorstellen dürften. Denn: „Die Kirche ist als Leib Christi nur Zeichen der künftigen Gemeinschaft im Reiche Gottes, und sie ist Werkzeug für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander nur durch ihre Zeichenfunktion, nicht im Sinne der Herstellung des Reiches Gottes, also nicht als 'Werkzeug, mittels dessen es in der Geschichte der Menschen Wirklichkeit werden soll'“.

Pannenberg verwahrt sich entschieden hiergegen mit dem erstaunlichen Hinweis darauf, eine solche Kirche „würde zum Trauma aller nicht-christlichen Weltanschauungen und Religionen werden“. Warum gerade eine solche, die unterschiedlichen Frömmigkeitsformen und Auffassungen zueinanderbringende Kirche sich durch „Uniformität“ und „repressive Begleiterscheinungen“ auszeichnen sollte, erscheint uns allerdings schleierhaft. Sind denn Monotonie und autoritäres Gebaren nicht die folgerichtigen Begleiterscheinungen von Gruppenbildungen Gleichdenkender? Eine unierte Kirche muss gerade keine uniforme sein, wenn sie versteht, nach neutestamentlichem Muster die Gabenvielfalt zu kombinieren, verschiedenartige Charaktere und Prägungen fruchtbar in Beziehung zu setzen. Sie ist vielmehr so und nicht anders denn auch Zeichen für die Einheit der Menschheit, die doch gerade vor diesem Problem steht und ihrerseits in dessen legalistischer Bewältigung das repressive Element nicht verhindern kann.

Außerordentlich problematisch erscheint uns von daher Pannenberg's Einschätzung, der zufolge umfassende „Gerechtigkeit“ das Reich Gottes auszeichnet. Das Reich Gottes ist nach Pannenberg vom Gottesrecht - nicht also von der Liebe - bestimmt. In ihm geschehe die Verwirklichung des *suum cuique*. In diesem Sinne sei die Gemeinde „Modell des Gottesreichs“, „gegenseitige Anerkennung und Solidarität“ praktizierend. Dem ist entgegenzuhalten, dass die Kirche auch als Antizipation des Reiches Gottes in jedem Fall mehr ist als ein vorgestelltes weltliches, so sehr das Prinzip der Vergebung immer größer ist als das des *suum cuique*. Der prinzipielle, qualitative Unterschied von Gottes- und Menschenreich wird bei Pannenberg offenbar verkannt bzw. ist einem graduellen Unterschied gewichen, der einen sukzessiven Übergang möglich erscheinen lässt.

Die solche, nicht eben euphorisierende Perspektive des Gottesheils erreicht nach Pannenberg ihre maximale kirchliche Gegenwart im gemeinsamen Abendmahl, mit welchem die „Heilszukunft des Reiches Gottes ... bereits gegenwärtig wirksam“ ist und von wo als Zentrum der gottesdienstlichen Versammlung aus diese auch in die Welt hinein wirkt. Auch hier aber bewegt sich Pannengerbs Lehre unterhalb des biblischen Anspruchs und scheint ebenso unstimmig wie die gleichzeitige Betonung und Untersagung der geschichtlichen Komponente, drückt doch das Abendmahl genau das aus, was auch nach Pannenberg dem Volk Gottes sträflich ermangelt - seine Einheit. So gesehen ist die Kirche in ihrem derzeitigen Erscheinungsbild gerade kein Zeichen, und wenn sie stündlich Mahl feierte, sondern wäre ernsthaft zu überlegen, ob sie nicht besser daran täte, statt auf ihren Exklusivitätsanspruch, solange auf die Mahlfeier zu verzichten, bis dieses ihrer Lebenspraxis nicht mehr eindeutig zuwider liefe.

„Zeichenhaftigkeit“ und „Erbärmlichkeit“ der Kirche werden bei Pannenberg nicht hinreichend unterschieden, so dass unklar bleibt, inwieweit das Zeichenhafte mit der Defizienz des kirchlichen Seins zusammenhängt und auch wie weit und auf welchem Wege der Insuffizienz abzuhelpen sei. Beides liegt bei Pannenberg sachlich so nahe beieinander, dass der Schluss nahe zu liegen scheint, dass mit weniger Erbärmlichkeit mehr die Sache selbst in ihrer Intaktheit zum Vorschein käme. Dieser Schluss aber wäre der Zeichenhaftigkeit als positivem theologischem Prinzip abträglich, so dass Pannengerbs Ausführungen an diesem Punkt interpretationsbedürftig bleiben. Ist die Rede vom „Zeichen“ nur der Erbärmlichkeit der Sache geschuldet, so dass sie verzichtbar wäre mit deren Besserung? Wenn nein, wie viel Entstellung verträgt ein Zeichen? „Auch ein undeutlich gewordenes Zeichen bleibt seiner Bestimmung nach Zeichen.“ Wie passt das zusammen mit der Aussage oben, wo sinnvoller Weise von der Kirche verlangt wird, dass „sie selbst“ eins ist, wenn sie für eine künftige Menschheitseinheit ein „wirksames Zeichen“ sein soll? Bejaht Pannenberg denn auch noch ein unwirksames Zeichen? Wenn schließlich von der „Gebrochenheit des Bildes der Einheit der Menschen im Reich Gottes“ gesprochen wird, ist freilich die Hoffnung bewahrt für die einstige Ungebrochenheit der Sache selbst. Wenn nur das Bild gebrochen ist, kann das ja so schlimm nicht sein; - eine tröstliche Perspektive also, aber eine pädagogisch wenig hilfreiche. Sinnvoller erscheint uns, den Schaden am Original zu reklamieren und diesen durch Buße und Umkehr zu reparieren. Wäre nicht dies das „Zeichen“ echter Christlichkeit?

Das „Noch-Nicht“ ist gegenüber dem „Schon“ bei Pannenberg von erheblich überproportionalem Gewicht. Dass die *Zukunft* des Reiches im Sohn schon gegenwärtig ist, wird betont, die *Gegenwärtigkeit* des Zukünftigen aber fällt gar zu dürftig aus. An allem, was nicht „zeichenhaft-sakramentaler“ Art ist, hat die Kirche „an der Gebrochenheit dieses irdischen Lebens teil“. So entpuppt sich das „antizipatorische Zeichen“ bei genauerem Hinsehen als ein antizipatorisches Desiderat, ein antizipatorischer Hoffnungs-schimmer bestenfalls. Die wiederum mit allem begrüßenswerten Nachdruck verfochtene ökumenische Thematik wäre geeignet, hier die fehlende Mitte zu bilden. Dafür müsste aber die „Geistgemeinschaft“ mit ihrer vollen christologischen Bedeutung versehen werden, als gerade in ihrer Einheit die kommende Verwandlung der Welt schon jetzt dokumentierende Größe.

Damit müsste freilich auch entschieden Abstand genommen werden von der Vorstellung einer bereits - in diesem Falle zweifellos unsichtbar - bestehenden Einheit. Diese Vorstellung ist nicht weniger schadhaft als die vormalige einer unsichtbaren Kirche und nicht weniger abwegig. An diesem Punkt scheint uns - bei Pannenberg ansatzweise eingestanden - eine Kernaporie evangelischer Ekklesiologie zu bestehen, die womöglich bislang zu optimistisch im Sinne des Ist-Zustands aufgelöst wurde. Wenn man die Einheit der Kirche als eine ihrem Wesen inhärente Qualität betrachtet, wie dies gemeinhin geschieht, so ist daraus nicht nur logisch ableitbar, dass die Kirche allem Augenschein zum Trotz eine Einheit - die nur Gott kennt - besitzt, sondern alternativ dazu auch, dass eine augenscheinlich nicht einige Kirche nicht wirklich diesen Namen verdient. Diesen Schluss zieht ansatzweise Pannenberg, wenn er sagt, dass wir es nicht mit Kirche „im vollen Sinn“ zu tun haben und darauf verzichtet, die Einheit hartnäckig in irgendeiner zu bespekulierenden Form als gegeben zu betrachten. Dass wir als Christen an einer anderen

Sache als der *ekklesia* Gottes beteiligt sind, sagt Pannenberg freilich nicht. Wenn diese Perspektive einmal konsequent in die Verkündigung einflösse, würden Kirche, Ökumene und Reich Gottes vielleicht sehr schnell sehr viel gegenwärtiger werden, als man im anderen Fall gezwungen ist, ihr eschatologisches Moment zu überstrapazieren.

Voll und ganz unterstreichen möchten wir bei Pannenberg dennoch die Feststellung, dass die Überwindung der Partikularität zur „Eigenart“ der Kirche gehört. Darum muss aber die Konsequenz der Aussage: „Nur unter Verzicht auf exklusive Ansprüche für ihre jeweilige eigene, partikulare Gestalt kann sie deutlich Zeichen der Universalität des Reiches Gottes und Instrument zur Versöhnung ... sein“, beherzt in Angriff genommene Neuformierung bedeuten, was bei Überwindung der jeweils eigenen Partikularität sehr wohl „exklusive Ansprüche“ begründen dürfte. Die Dialektik von kirchlicher Glorie und kirchlicher Niedrigkeitsgestalt erfährt bei Pannenberg keine befriedigende Auflösung. Die Argumentation ist zirkulär. Die Kirche ist - immerhin - Zeichen, indem sie ihre eigene Uneinigkeit bekennt. Sie ist aber - nur - Zeichen weil sie selbst uneins ist. Wir meinen, dass entweder die negativ diagnostizierte, aus schuldhaftem Verhalten resultierende Niedrigkeit der Kirche, ihre „Erbärmlichkeit“ also, der Grund für ihre „Zeichenhaftigkeit“ ist, dann ist sie mehr als nur Zeichen im Falle der Buße und der Umkehr und ist hierauf alles Gewicht zu legen. Oder aber ihre Zeichenhaftigkeit ist der derzeitige legitime theologische Status der Kirche. Dann aber darf man diese Zeichenhaftigkeit keinesfalls mit der Erbärmlichkeit verquicken. In diesem Falle aber muss die Frage erlaubt sein, ob oder inwiefern das Problem der Erbärmlichkeit überhaupt angegangen werden muss.

Das Verhältnis von kirchlicher Niedrigkeit und Glorie ist biblisch nicht antagonistisch gelagert. Ihr nicht reziprokes, sondern direkt proportionales Verhältnis ist es, das für das Gesamt-Erscheinungsbild der Kirche maßgeblich ist. Beides bedingt einander unmittelbar, insofern ihre äußere Niedrigkeit ihre innere Stabilität geradezu evoziert, wie umgekehrt ihre innere „Größe“ ihre äußere Niedrigkeit geradezu erfordert. Wo beides in harmonischem Einklang steht, haben wir es zu tun mit Kirche im vollen Sinn des biblischen Begriffs.

Damit rühren wir erneut an das systematische Problem von Gottes Heiligkeit und Liebe. Die *Ek-klesia* ist aus dem Weltgeschehen herausgelöst und darum von diesem auch verachtet, ja verstoßen. Umso größer muss ihre innere Festigkeit sein - wiederum zum verstärkten Befremden der „Welt“. Als Botschafterin der Liebe Gottes aber ist sie genau zum Zeichen für die Welt gesetzt, einem realen, in sich vollständigen Zeichen, damit aber auch auf Distanz zu deren defizienten Gemeinschaftsmodi. In jener geschöpflich sich vollziehenden Wechselwirkung der ureigenen Wesenszüge Gottes besteht ihr analogieloses Sein bei aller schuldhaften Niedrigkeit, aller Erbärmlichkeit, die sie in Gestalt des Fleisches weiterhin kennzeichnet und von ihrem Herrn und Haupt bis zum Ende dieser Schöpfung bleibend unterscheidet.

Pannenbergs Ausführungen sind freilich nicht wirklich in sich unstimmig. Der wohl derzeit bedeutendste protestantische Systematiker ist zu beschlagen, als dass er sich in ernsthafte Widersprüche verwickeln könnte. In der Perspektive historischer Vollendung aber geraten sie hinsichtlich der Präsenz des Gottesheils zu bescheiden - jedenfalls wenn die kirchliche Reunierung befördert sein möchte. Sie zielen mit allem biblischen Recht auf einen höheren Ermöglichungsgrad des Reiches Gottes durch eine entsprechende Selbstpräsentation der Kirche, wovor Pannenberg dann aber auch wieder zurückzuschrecken scheint, sei es um seiner Sichtweise einer universalgeschichtlichen Teleologie willen oder aus Gründen ekklesiologischer Desillusionierung. Solcher gegenüber - und wohl im Sinne Pannenbergs - ist mit Paulus zu betonen, dass die Tatsache, dass „wo die Sünde mächtig geworden ist, die Gnade noch überschwänglicher“ sich erweist, nicht zum Verharren in der Sünde führen darf (Rö.5,20ff.). Das bedeutet für uns, dass wir nicht um der eschatologischen Aussicht willen die derzeitige Würde und Verantwortung der Kirche kleiner reden dürfen als das Neue Testament dies tut. Gerade mit der theologischen Untergewichtung der Gemeinde ist der ökumenische Impuls entscheidend unterminiert und kann nicht hinauskommen aus dem Bereich des Ethisch-Moralischen. Seiner verbindlichen Antriebsfeder, der Vorstellung einer ihrem Herrn adäquat sich darstellenden Gemeinde beraubt, ist

das Movens zu jener Einheit geschwächt, die wiederum Pannenberg als zentrales Merkmal des Reiches feststellt. Der Ökumene wie auch dem Reich Gottes ist nur gedient, wenn man die Bedeutung der Gemeinde uneingeschränkt betont, nicht wenn man sie, durch welche Türen auch immer, aus dieser Bedeutung entlässt.

Das Reich Gottes entbehrt bei Pannenberg leider seiner biblisch-theologischen Spezifik. Die Kirche als Gestaltungsraum des Christus ist bereits sehr viel mehr, als was Pannenberg für das Reich Gottes erwartet. Sie ist gelebte Vergebung, von welcher denn auch in Pannenburgs Reich-Gottes-Theologie so gut wie keine Rede ist. Deswegen ist auch sein ökumenischer Elan ohne theologische Stichhaltigkeit, sondern zielt auf die besagte juristische Befriedung. Das Reich Gottes ist Rechtsgemeinschaft, in der gleichwohl „die Macht der Sünde ... überwunden“ ist. An dieser Stelle wird der angenehm realistische Blickwinkel Pannenburgs, den wir gleichwohl als einen theologisch zu pessimistischen bewerten mussten, mit einem tatsächlich eschatologischen Aspekt kombiniert, damit das Augenmerk weit in die Zukunft gerichtet, ohne schon das Zwischenstadium einer evangeliumsdominierten Neuschöpfung in Gestalt der christlichen Glaubensgemeinschaft voll ausgereizt zu haben. Übersprungen wird die soteriologisch-ontologische Einheit des regnum dei, die schon jetzt in quantitativ noch kleinem Rahmen zum Zeugnis der Gottesmächtigkeit unzweideutig gesetzt sein will. Mit dem eschatologischen Spagat hin zur Ganzerneuerung der Schöpfung ohne die ekklesiologische Mitte als konkretem ontologischen Gestaltungsraum des Evangeliums aber wird die christliche Zukunftshoffnung nicht eben glaubhafter.

Pannenberg sieht völlig richtig, dass „Ziel der Wege Gottes ... die Realisierung der Schöpfungsabsicht selber“ ist. Er übersieht aber deren Charakteristik als geheiltes Zusammenspiel divergierender Elemente zum seinhaften Gotteslob einer - wenngleich sündigen - Schöpfung. Er übersieht die Charakteristik der Gemeinde und deren Funktion als Speerspitze des Gottesreichs, die schon jetzt in aller Niedrigkeit, in aller Konsequenz, in aller Herrlichkeit, die das Evangelium schon jetzt verlangt, ermöglicht ist. Während diese das Große des Gottesreichs in kaum mehr denn senfkornartigem Format schon jetzt für realisierbar erklären möchte, dominiert bei Pannenberg genau die umgekehrte Perspektive, eine bereinigte Fassung der schon existierenden Gesellschaftsform, keinesfalls aber deren Provokation durch eine „ganz andere“, wie sie den gegenwärtigen Erfordernissen der Heilsgeschichte entspräche.

Die Agape erweist ihre ontologische Macht gerade da, wo die Macht der Sünde noch am Werk ist. Darum ist mit der Bemühung um ein genau in vorechatologischer Phase spezifisch *christliches* Sein sie uns zur Hauptaufgabe gemacht. Diese Aufgabe ist es, wofür es sich lohnt, jetzt schon Jünger Jesu zu werden und der Zukunft seines Reiches sich zu verpflichten.

Alles in allem ist Pannenburgs „Antizipation“ als solche eine eher dürftige. Paul Tillichs Lehre vom „neuen Sein“, von der Pannenberg offenkundig zehrt, ist zwar weitaus abstrakter, geht hier aber sehr viel weiter, erscheint im Blick auf den christlichen Präsens konsequenter, auch schriftgemäßer, trotz der bis ans Unerträgliche gehenden Weigerung, auch biblisch-konkret zu werden. Als schriftgemäßer erachten wir bei Tillich, dass im Blick auf die Vollendungszukunft des Reiches Gottes auch die Möglichkeiten des aktuellen christlichen Seins zu voller Geltung kommen. Tillichs neues Sein ist echtes Gekommensein des Zukünftigen, insofern schon die Geistgemeinschaft als solche - nicht als „Zeichen“ - an der Qualität des göttlichen Seins partizipiert, trotzdem es auch hier „fragmentarisch und antizipatorisch“ bleibt.

Wie auch wir, akzentuiert Tillich die *Liebe* als die Vorwegnahme desjenigen, was bei Pannenberg im Sakrament, „im Gedenken an Jesus“ und „in der Erwartung“ der „Vollendung“ geschieht. Der Fokus liegt somit auf der unsichtbaren Essenz der „Geistgemeinschaft“, die ganz und gar „Gemeinschaft der Liebe“ ist. Wohl existiert sie „unter den Bedingungen der Endlichkeit“, zeichnet sich aber dadurch aus, dass sie „Entfremdung und Zweideutigkeit siegreich überwindet ... Die Geistgemeinschaft ist eine unzweideutige.“ Zwar ist auch für Tillich die reale Uneinheit des neuen Seins der Essenz nicht ernstlich abträglich, dennoch wird auch nicht wirklich versucht, diese mit der Spaltungssituation zu harmonisieren. Tillich sagt zwar auch auf der anderen Seite

kaum einmal, was Einheit konkret heißen muss, „unzweideutiges“ Leben unter den Bedingungen der Existenz, er nimmt aber - immerhin - daran auch keine Abstriche vor. Er benennt die Qualitäten des Christlichen - eigenwillig in der Diktion, aber immer hochpräzise und lässt Raum für Konzepte, ihnen Genüge zu verschaffen. Insofern auf diesem Weg dem neutestamentlichen Befund widersprechende Aussagen vermieden werden, ist das Schweigen Tillichs wertvoller als etwa die gängigen pragmatischen Relativierungen. Selbst wenn Tillich vom „paradoxen Charakter der Einheit der Kirchen“ spricht, wird doch deutlich, dass die kirchlichen Partikularitäten in ihrer Bejahung als solche auch „gerichtet sind“. Indem die Betonung darauf liegt, dass die Agape imstande ist, das Getrennte wiederzuv ereinigen, wird das neutestamentliche Motiv getroffen.

Während Tillich so die Liebe als Zentralelement des Gottesreichs in ihrer Gegenwartsbedeutung würdigt, sieht Pannenberg diese verwirklicht in der Durchsetzung des Vollendungsgeschehens, das erst mit dem „Eintritt der Ewigkeit in die Zeit“ sich vom Gegenwartsgeschehen signifikant abhebt. Hier erst wird „radikale Verwandlung“ erwartet, „die Ganzheit des Lebens, darum auch seine wahre und definitive Identität“ in Abwesenheit nicht nur der Sünde, sondern auch von Leid und Tod. Was hier vorliegt, ist die Verwechslung der Liebe mit der Weisheit Gottes. *Lieben* hingegen bedeutet den nächsten verbindenden Schritt tun. So halten wir auch Schritt mit dem Logos Gottes. Das Ausweichen vor der Gegenwartsmacht der Agape muss als ein Ausweichen vor der ekklesialen Heilskonsequenz gedeutet werden, welche die eigentliche Offenbarung Gottes fordert. Sie ist ungeeignet, die pneumatische Zukunft der noch ausstehenden Wunder Gottes zu eröffnen, sondern führt auf menschlich-logischem Weg zurück in die alten Antinomien. Pannenberg steht, obgleich seiner offenbarungsgeschichtlichen Annäherung von Soteriologie und Ontologie, in der Tradition der diastatischen Betrachtung beider Bereiche, die weder den katholisch-ekklesiologischen Positivismus noch den protestantischen Indifferentismus aus ihren Ghettos herauszuführen vermag. Die Bezogenheit von Heil und kirchlichem Sein wird gesehen, aber nur mit derjenigen angezogenen Handbremse vollzogen, die auch das biblisch-heilsgeschichtliche Verhältnis von Ekklesiologie und Christologie schon so lange paralyisiert. Das dynamischste aller Elemente will und kann auch hier belebend wirken. Bis dahin kommt mit den von Pannenberg an vielen Stellen so beispielhaft aufgebrochenen kontroverstheologischen Reserviertheiten beim Versuch, die eigentlich „theologische“ Bedeutung des Seins der Gläubigen zu würdigen, die Größe des strukturellen Problems zum Ausdruck.

1.4 Die christologisch-ekklesiologische Lücke

Das Problem hat kirchenhistorische Dimension und wird auch in solcher nur gelöst werden können im Sinne einer Rückführung auf ein christliches Sein, das als Projekt der Liebe Gottes identifizierbar ist. Wo die Mitte des christlichen Projekts fehlt, verselbständigen sich notwendig die Ränder und bilden neue Mittelpunkte aus, die sie für die wirkliche Mitte zu halten in Gefahr stehen. Die konfessionellen Spielarten dieses Vorgangs sind unzählbar. Es gibt nichts, was Menschen nicht geneigt sind, anstelle der Gottesliebe hochzuhalten im guten Glauben, dabei dem Willen Gottes zu entsprechen. Zur Mitte des Christlichen, die Christus selbst ist, gehört nun aber gerade das vollständige christliche Projekt als solches, als sein „Leib“. Im Maße, wie die Kirche nicht als Raum des Christus begriffen wird, in welchem das Evangelium aktuell und konkret zum Tragen kommen möchte, muss notwendigerweise das Heil in Teilbereichen fixiert werden, die dem Christuswerk beizuordnen sein mögen, die aber ohne ihre rechte Mitte auch dem christlichen Projekt nicht dienlich sind, die vielmehr an der Evangeliumswirklichkeit wahrhafter Gottes- und Menschengemeinschaft vorbeiziehen. Darin besteht die zentrale Irrtumsgefahr der christlichen Lehre als Folge der Frage, wie der hohen biblisch-christologischen Bedeutung der Gemeinde entsprochen und gleichzeitig der Gefahr ihrer Abkoppelung von der Herrschaft ihres Hauptes gewehrt werden kann. Die Gefahr für die protestantische christologisch-ekklesiologische Disproportion als spiegelbildlich-kehrwertige Abbildung der katholischen Schiefelage beherrscht noch immer die Szenerie und erschwert damit weiter eine wohlaustarierte Perspektive des

christlichen Seins.

Historisch begründet ist die evangelische Negationshaltung an diesem Punkt allemal angesichts des katholischen Positivismus, der wohl die Kirche als den empirischen Christus begreift, der aber darüber alle biblisch-christologische Theorie missachtet und somit dem evangelischen Extrem - als so gesehen legitimem Gegenpart - weiterhin Vorschub leistet. Dennoch ist der Protestantismus gefordert, den eigenen positiven Gehalt nicht aufgrund jener Erfahrung dauerhaft abzuwürgen. So sehr es der katholischen Kirche obliegt, die Vernachlässigung der christologischen Theorie abzustellen, so sehr muss die protestantische Theologie an der christologischen Praxis ihrer Kirchentheorie arbeiten, um so das ekklesiologische Trauma zu überwinden. Der regelmäßige Rückschritt gegenüber - auch unter Evangelischen nicht unbekannter - biblischer Courage in christologisch-ekklesiologischer Hinsicht hat den Eindruck erweckt, Lehre und Wirklichkeit der Kirche seien gänzlich zweierlei und das eine ungeeignet, das andere tatsächlich voranzubringen. Die Gewöhnung wiederum an jenen Widerspruch hat dazu geführt, dass das theologische Gebäude selbst als davon unbeschadet betrachtet wird, wiewohl es sich tatsächlich so verhalten dürfte, dass das kontroverstheologische Ressentiment der Ekklesiologie gegenüber gleichzeitig von beträchtlich retardierender Wirkung auf die vollständige Ausformung auch der übrigen Artikel sein dürfte. Vom Standpunkt einer theologischen Ontologie aus darf die klassische Diskrepanz zwischen Christozentrik und Ekklesiologie uns lehren, wie entschlossen eine christliche Lehre von der Kirche ohne alle falsche Scheu und ohne alle theologischen Hintertürchen in maximaler biblischer Klarheit und Vorurteilsfreiheit agieren muss.

Gerade eine Theologie des Wortes Gottes hat hier die Chance und Aufgabe, eben dieses Wort in voller morphologischer Breite festzustellen. Nur wenn die Gemeinde das Wort Gottes an die Welt nicht nur verkündigen, sondern auch darstellen soll, besteht eben auch für die Gläubigen die verbindliche Notwendigkeit, sich entsprechend zu formieren. Wenn wir anerkennen, dass die Gemeinde das Wort Gottes nicht nur predigt, sondern gesamthaft *ist*, dann wird auch die das reformatorische Projekt eine in jeder Hinsicht unabweisbare Notwendigkeit. Ist die Gemeinde wirklich Jesu „geschichtliche Existenzform“, ist es nur logisch, ihre augenblickliche Verfassung als einen Interimszustand zu begreifen, so logisch, wie die bekannte Tatsache, dass das Evangelium nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt sein will. Nicht mehr Toleranz, Solidarität, Sympathie, Empathie, Emotion oder Nachsichtigkeit sind es, die dann auch das Wort der Kirche erhärten, sondern die seinshafte Übereinstimmung mit der Liebe, mit der Gott uns geliebt hat. Der Verkündigungsauftrag der Kirche leidet unter nichts mehr als unter der Defizienz seiner eigenen Ausgangsbasis, die nicht mit dem Niedrigkeitsstatus der Kirche zu tun hat, sondern mit dem Problem des eigenen Gehorsams gegenüber dem Gepredigten. Der verbale Zeugendienst verlangt seine ontologische Fundamentierung - nicht nur im Blick auf die Glaubwürdigkeitsfrage, sondern auch und entscheidend vor der Frage, ob man denn weiß, wovon man eigentlich redet.

1.5 Die christliche Wahrheit als Ergebnis der Liebe

Was Gott redet betreffs der Verantwortung seines Volkes ist bereits im Alten Testament klar ausgesagt (Ex.19,6) und wird im neuen im Blick auf Christus noch zugespitzt (1.Pt.2,9). Das Gottesvolk, in der Agape dem Evangelium gemäß strukturiert, besitzt die Verheißung, als das korporative Sein des Geistes all die Dilemmata im Versuch, menschliches Zusammen-Sein zu erträumen, zu entwerfen, zu regeln, zu verordnen, in diejenige Bezeugung zu überführen, an der eine ganze Menschheitsgeschichte sich die Zähne ausgebissen und vielfach ausgeschlagen hat. Dabei können und sollen gleichermaßen die Bedürfnisse nach personhafter wie nach Integrität des gesamten Schöpfungskomplexes erfüllt werden, indem als Brücke zwischen beiden das Modell in Einheit versammelter Vielfalt, damit das simple, aber alles damit Tangierte tatsächlich - in gewinnender oder ablehnender Weise - „ergreifende“ Modell echter Gemeinschaft seine reale Funktionalität erfährt. Von der Kombination des individuellen und globalen Elements in der Kunst echter Gemeinschaft als weltumspannender Bruderschaft haben wir schon gesprochen. Indem die

Wirklichkeit so mit den Aussagen des Schöpfers zutiefst korrespondiert, wird von ontologischer Seite aus zutiefst realisiert, was im höchsten Falle als *Wahrheit* denkbar ist.

Mit der ontologischen Restauration ist damit auch der epistemologischen gedient und so dem Verfall des natürlichen Seins umfänglich Einhalt geboten. Diesem Verfall, nicht dem eigenen, gilt das christliche Augenmerk. In der Auflösung des klassischen Wahrheitsmotivs spiegelt der erkenntnistheoretische Ausgang der Moderne den ontologischen und bietet ein nicht weniger zerfahrenes Bild. Die sukzessive Reduktion des Wahrheitsanspruchs bis aktuell dahin, wo als Problem der Wahrheit nur noch der Nachweis gelten soll, dass es kein solches Problem gibt, ist in höchstem Maße biblisch abzulehnen. Dabei ist nicht das Präzisionsideal, in erkenntnistheoretischer Hinsicht also die Verfeinerung der apperzeptiven Methodik, das Hauptproblem. Problematisch ist vielmehr jene Fragmentierung des gegenständlichen Seins sowie dessen Legitimierung als Fragmentarisches, die schlussendlich keinen darauf passenden Wahrheitsbegriff mehr erlauben.

Die antike Wahrheitslehre hat ihren Vorzug in ihrer diesbezüglich noch vorhandenen Komplika-tionslosigkeit. In schönster Einfachheit und Klarheit heißt es bei Aristoteles: „Eine falsche Aussage ist die Aussage, dass das was ist nicht sei, oder dass das was nicht ist sei; eine wahre Aussage dagegen ist die Aussage, dass das was ist sei, und dass das was nicht ist nicht sei.“ Die kongeniale Formel des Thomas von Aquin lautet: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Das griechische Denken hat ursprünglich als „Wahrheit“ die wahre Natur der Dinge angesehen. Der Wesenszusammenhang von Wahrheit und Natur, den die Antike festhält wird in der biblischen nicht aufgelöst, sondern auf den Bereich des Reiches Gottes konzentriert. Die neutestamentliche $\epsilon\lambda\lambda\eta\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\eta$ hat damit Elemente des hellenistischen aufgenommen, um diese geschichtlich-soteriologisch zuzuspitzen, ohne dabei den Bezug zur alttestamentlichen $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ zu verlieren. Auch im Neuen Testament ist mit Christus die Verlässlichkeit Gottes erschienen, das feste Fundament unseres Heils inmitten allen Irrtums, aller Zweifelhaftigkeit und allen Scheins. Dabei ist es die Vernunft Gottes, mit der alles Sein inklusive dem menschlichen Intellekt in Übereinstimmung gebracht ist. Die Seinsmächtigkeit des Seienden ist der Grund dafür, dass auch Gottes Ebenbilder zweifelsfreie Erkenntnis gewinnen können. Im Maße aber wie das Sein zweifelhaft wird, ergeht es ebenso auch der seins-abhängigen menschlichen Vernunft, die in diffizilen Operationen dieses zu retten versucht, die weil Gott auch über das von ihm abgewichene Sein eine völlig klare Sichtweise behält. Auch das vor ihm flüchtende Sein bleibt ihm ein „unverborgenes“.

Die vermeintliche Unschärfe der *Korrespondenztheorie* - in der Frage, was mit *adaequatio rei* genau besagt sein kann, - die im Verbund mit den neuzeitlich-rationalistischen Relativierungen des Erkenntnis-vorgangs die Anspruchminimierung des Wahrheitsdenkens insgesamt verantwortet, ist in biblischer Perspektive obsolet, indem gerade von der Klarheit der Sache Gottes her die Übereinstimmung mit der darauf abgestimmten Vernunft ermöglicht wird. Von dem aus, der in Person höchste ontologische Konsistenz verkörperte, sich darum auch nicht zu scheuen brauchte, sich selbst als *die Wahrheit* auszugeben (Joh.14,6) - darum wohl auch auf die ihm ins Angesicht gestellte Frage des Landpflegers mit Schweigen antwortete (Joh.18,38) -, führt der Weg geradewegs zum Primat des Ontologischen, dessen „Herrlichkeit“ sich als eine völlig zweifelsfrei feststellbare präsentiert hat (Joh.1,14; 1.Joh.1,1-2; 2.Pt.1,16).

In der personalen Kohärenz der christlichen Gemeinde wird solche Korrespondenz mit dem Vorsatz Gottes fortgeführt. Das Christentum ist Lieferant *ontischer* Wahrheit. Mit seinem unverfälschten Dasein die materiale Grundlage für werte- und orientierungsbewusste Handlungen und Aussagen erbringend, wird Wahrheit als *Sachgemäßheit*, Wahrheit also in ihrem klassischen Sinne zum reflexiven Teil originaler Schöpfungswirklichkeit. Was wir brauchen, ist die Rückkehr zu dieser Wahrheit, zur Wahrheit als der spezifisch christlichen Seinswahrheit, deren untrügliches Signum sein soll, dass sie „frei macht“ (Joh.8,32), frei von den Formen und Auswirkungen spezifisch menschlicher Egozentrik und Kleinkariertheit. Solche Wahrheit liefert die Liebe Gottes, deren gemeinschaftsstiftende Kraft wir neu erfahren dürfen, - damit neu erfahren, was unser Leben wahrhaft bereichert, unseren Horizont weitet, unser Sein vervollständigt. Wir benötigen die

Re-Realisierung geschöpflig gelebter Wahrheit, deren Versöhnungsstruktur den Orientierungs- und Entwicklungsrahmen bildet für das Wohl des Einzelnen wie für eine dem genuinen Leib Christi - nicht länger konfessionellen Interessen - dienenden Theologie. Vor allem aber braucht die Welt all dieses, die Welt und ihre juristische, ihre soziale, ihre philosophische, ihre ethische, ihre technologische Bemühung, damit sie erkennt, dass ihrem zerrissenen Sein eine Hoffnung bereitet ist, die verkündigte und die gelebte Hoffnung des Gottesvolkes.

1.6 Wahrheit als Einheit

Die Interdependenz von christlichem Wahrheitsanspruch und gemeinschaftlicher Selbstintegrität des Christentums hat Ulrich Kühn gut beleuchtet, der die theologischen Erträge interkonfessioneller Dynamik heben möchte. Nach Kühns Ansicht sind die reformatorischen Spitzthesen unter Einbeziehung der exegetischen Fortschritte in ihrer kirchtrennenden Schärfe vielfach nicht mehr aufrecht zu erhalten. Entsprechend wandelt sich unter neuzeitlichen Bedingungen das „sola scriptura“ „zur kritischen Rückfrage an die Theologie und Kirche, die sich vehement darauf beruft“. Kühn plädiert dafür, den status confessionis anhand neuer, überkonfessioneller Erfahrungen mit der einen, im Evangelium verwurzelten Glaubenswahrheit in ekklesiologischer Hinsicht als entwicklungsfähig zu betrachten, um von da aus auch das Dogma weiter zu vervollständigen. Zu der gegenwärtigen Erfahrung der Glaubenswahrheit könne auch „die neu gefundene geistliche Gemeinsamkeit über die Konfessionsgrenzen hinweg gehören“, so dass vom Evangelium her zu fragen sei, ob nicht „unsere eigene Tradition in diesem Lichte weitergeführt werden müßte“. Die ökumenische Perspektive wird unausweichbar, will die Kirche auch ihren künftigen Anforderungen gerecht werden. „Die Frage nach der Zukunft des christlichen Glaubens und der Kirche kann heute nur gemeinsam gestellt und bedacht werden“.

Auf die Weise kommt Kühn zu der unverblühten These, dass ohne die Bemühung um Versöhnung bei Christen und Kirchen der Geist Gottes nicht am Werk, dass vielmehr in diesem Falle auch die Lehre zu hinterfragen sei, auf der sich entsprechende Gleichgültigkeit gründen lässt. Deutlich wird herausgestellt, dass bei der christlichen Einheit es um den „Ausweis“ der christlichen Wahrheit geht. Für eine „Lebensfrage nicht nur für die Kirche“ hält Kühn es, „einen entsprechend umfassenden Wahrheitsbegriff wiederzugewinnen: nämlich Wahrheit als Lebensvollzug aus der Versöhnung“. „Damit ist aber das Problem der Einheit in der Wahrheit als ein solches erwiesen, das aufs engste eingebunden ist in den Lebensvollzug der Kirche insgesamt und ausgreift auf die Dimension der Einheit in der Liebe.“

Mit einem solchen Wahrheitsbegriff und ihrer Umsetzung wäre denn auch - auf ekklesialer Ebene - erreicht, was Herbert Schnädelbach am Hegelschen für Utopie hält. Schnädelbach analysiert diesen als idealistisch/holistische Synthese von Spinoza und Kant und apostrophiert treffend dessen ontologischen Totalitätsanspruch, wenn „das Wahre das „Ganze und zugleich das „lebendige Gute“ sein soll, - gleichzeitig aber auch die Crux der Hegelschen Sichtweise, dessen dialektisches Wahrheitskonzept nicht nur die „Einheit von Wahrem und Falschem“ bilden soll, sondern auch „von Begriff und Sache, Anspruch und Realität“. Angesichts insbesondere der Letzteren eklatanter Diskrepanz ist von Hegel her notwendig die verborgene Übereinstimmung der vordergründigen Seins-Gegensätze zu folgern nach dem berühmten Zweizeiler: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“, da andernfalls ein innerer Seins-Konflikt auch die „philosophische Versöhnung mit der Wirklichkeit“ nicht gestatten würde. Das „wahre Ganze“ könnte darum „nur ein selbst versöhntes Ganzes“ sein, aber nach Schnädelbach existiert „kein Kollektivsubjekt, das sie exekutieren könnte ... so dass Hegels Lehre von der Wahrheit ein intellektueller Traum ist“. Adorno wird ins Feld geführt, der Hegel gegenüber befindet: „Das Ganze ist das Unwahre“ und damit der pessimistischen Weltsicht Schopenhauers konzidiert.

Schnädelbach stellt - völlig in unserem Sinne - fest, dass die Hegelsche Wahrheit nur eine

theologische sein könnte, da Versöhnung Angelegenheit Gottes sei. Nichts anderes möchten wir an dieser Stelle gesagt haben mit dem gravierenden Zusatz allerdings, dass Gottes Agape auch Gottes Wahrheit unter uns Menschen möglich gemacht hat. Schnädelbach selbst plädiert für den „Rückstieg vom metaphysischen Wahrheitsbegriff zu den begründeten Geltungsansprüchen“ und resümiert, dass „nicht der Pluralismus ... die Alternative zu Hegels Singular“ darstellt, sondern „das, was in der Menschenwelt Pluralität möglich macht: die kommunikative Einheit der Vernunft“, die zwar nicht „Versöhnung“, wohl aber „Frieden“ herstellen könne. Damit wiederum steht Schnädelbach in entidealisierter Form Hegel ebenso relativ nahe wie beide dem hier Postulierten, wonach die kommunikative Vernunft gerade der göttlichen Zutat bedarf, um in Einheit zu münden. Solche soll dem Wort Gottes gemäß tatsächlich den Frieden schaffen, dessen säkulare, auf die kränkelnde Göttin Vernunft abstellende Verheißung bei Schnädelbach ebenso unausgewiesen bleibt wie Hegels vermeintlich theozentrischer Harmonismus. Indem aber die Einheit des Geistes Gottes Frieden stiftet auf dem Wege der Versöhnung, gerade so sehr, wie sie Versöhnung ermöglicht, lässt sie das scheinbar Utopische nicht weniger realistisch erscheinen als die Möglichkeit, dass das Vernünftige sein volles „theologisches“ Niveau erreicht.

In diesem Sinne erweist sich der Konflikt zwischen Wahrheit und Gemeinschaft auf genuin christlichem Hintergrund als ein Scheinkonflikt, der seiner biblischen Neufassung bedarf. Einheit ist in der Tat „nie unter Verzicht ... sondern nur durch tiefere Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit möglich“. Die geoffenbarte Wahrheit aber ist, wie wir gesehen haben, die Liebe Gottes. Dieser erschließt sich darum die Wahrheit des Menschen. Vor die Erkenntnis - nicht Partikular-, sondern umfassende Seinserkenntnis - ist darum die das Ganze ermöglichende Einheit gesetzt, damit von der Erkenntnis des Ganzen aus diesem dienende, auch rechte Partikularerkenntnis möglich ist. Gemeinschaftliches Ganz-Heil ist, was Gott in seinem Werk ermöglichen will. Darum sind christliche Wahrheit und christliche Gemeinschaft im Kern so identisch, wie auch Gespaltenheit und Lehreinsichtigkeit einander bedingen.

1.7 Einheit als Signum des Gottesreichs / Der biblisch-ökumenische Ansatz / Christliche Seins-Wahrheit als Lebensvollzug der Versöhnung

Darum benötigt es heute, wo das zentrale Rechtfertigungsgeschehen als der Beginn des christlichen Lebens so hinreichend geklärt ist, dass die Konfessionen sich nicht mehr gegenseitig den Anspruch auf generelle Christlichkeit streitig machen können, für die Erlangung epistemologischer und ontologischer christlicher Vollaussageprägtheit weniger die Bemühung um Rechtgläubigkeit, als vielmehr die Bemühung um Einheit. Nicht das unrealistische Ideal eigener Perfektibilität bedarf seiner Konservierung, sondern die Ökumene der biblisch-realistischen Einschätzung des Ernstes der Lage - um des Wahrheitsanspruchs der christlichen Sache willen. Das Problem der ökumenischen Bemühung besteht in der Nicht-Erkentnis, wie prekär die Situation sich am Punkt der Einheit ausnimmt, mit der die Rechtmäßigkeit der Kirche einschließlich die ihrer Doktrin steht und fällt. Sachliche Fragen wie nach Amts-, nach Sakramentsverständnis sind vor dem ontologischen Krater, über den hinweg die Verständigung geführt wird, durchaus sekundäre, deren stabile Lösung erst von ihrem theologischen Zentrum zu erwarten ist. Die ökumenische Frage ist im Kern die nach der Agape, durch welche das Heil vertikal und horizontal vermittelt wird. Im Blick auf das Zweite ist darum zuerst von den personellen Bedingungen des Leibes Christi aus zu klären, inwiefern die Kirche am Heilswerk Gottes partizipiert, um dann auch jener Agape dienende Aspekte biblisch zu regeln. Die Frage der Heilsmittlung als speziell der Una Sancta ist zu klären und gewiss geeignet, dem ökumenischen Impuls erst seine rechte, eine bislang unbekannte Schubkraft zu verleihen.

Die Bewegung hin zur Einheit aber kann nur funktionieren basierend auf der Sicht für eine zerbrochene Einheit, nicht für eine unzerbrechliche. Wir müssen daher tatsächlich die Vorstellung verwerfen, die Einheit der Kirche sei schon immer gegeben. Im Blick auf den paränetischen Gesamtbefund müssen wir vielmehr sehen, dass zum Wesen auch des christlichen Seins

innerhalb einer gefallenen Schöpfung gerade seine eminente Zerbrechlichkeit gehört, die vornehmlich da ansetzt, wo die Situation geistlich am empfindlichsten ist. Erst wenn wir anerkennen, dass keine Einheit ist - mit allen fatalen Konsequenzen einschließlich der, dass ohne Einheit keine christliche Kirche ist - werden wir uns angemessen um Einheit bemühen und uns so dem ontologischen Niveau der Agape nähern. Die Ökumene benötigt darum mehr Herzblut als Kirchendiplomatie, denn sie ist nicht das Kopfprodukt einer Theologenelite, sondern Sache eines in der Breite des Volkes Gottes angelegten Herzenswunsches um Einheit um der Wahrheit des Herrn willen. Die Einheit der Kirche kann sich nur gleichzeitig „von oben“ wie „von unten“ vollziehen. Es braucht auf allen Ebenen anstelle der ins Leere gelaufenen Annährungsarrangements einen bislang noch nicht da gewesenen Konsens der Bußbereitschaft, einen Bußkonsens der Herzen, nicht allein der Köpfe; einen Bußschub, der als Bußökumene das Gottesvolk in Marsch setzt, wie es sich vielleicht seit seiner Vertreibung aus Jerusalem nicht mehr bewegt hat. Insofern benötigen wir nicht nur das verbindende, sondern auch das motivierende Wesen des Geistes, das uns in Gang setzt, uns auch nach den Zwischenzielen unserer himmlischen Berufung auszustrecken. Wir benötigen, wenn es um die Einheit der Gemeinde geht, den originalen Schwung der Nachfolge, das „Feuer“ des Geistes, das, geleitet von der biblischen Vision des Reiches Gottes, davor bewahrt werden wird, als Strohfeuer zu verpuffen.

Wichtig ist, dass wir im Auge behalten, dass es dabei um nichts weniger als die Seinswahrheit Christi, das Kreuzeswerkes der Agape geht, - um die Versöhnungskraft des Evangeliums, die sich manifestieren möchte als Lebensgemeinschaft der in Christus auch untereinander versöhnten Gläubigen jedweder Herkunft, jedweder Neigung und jedweden Erkenntnisstandes. Die christliche Einheit steht nicht in Absichts-erklärungen und öffentlichen Gesten, auch nicht in einem konsensualen Nebeneinander getrennter Neigungs- oder Überzeugungsgemeinschaften, sondern im fassbaren Beieinandersein und -bleiben der Gläubigen und, wo dieses verletzt ist, in der Evangeliumskraft der Wiedervereinigung. Der Verbreitung des Wunsches hiernach hat nicht nur die ökumenische, sondern die christliche Theologie zu dienen. Eine theologisch hinreichende Ekklesiologie muss in der Weise auf christologischer wie auf soteriologischer Grundlage das christliche Wahrheitsverständnis explizieren, hat doch die christliche Kirche keinen geringeren Auftrag, als dasselbe pneumatisch-ekklesial auszuleben. Sie darf dabei nicht von der verborgenen Richtigkeit der eigenen Position ausgehen, sondern getrost auch von deren offenbaren, himmelschreienden Fraglichkeit. Sie darf ihre Bedürftigkeit anerkennen und so demütig werden, wie es dem auf Christus allein hoffenden Sünder angemessen ist und ihm zum Heil dient.

Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang die Einlassungen von Michael Weinrich, der in schöner Klarheit sagt, dass in dem christlichen Wahrheitsverständnis, die ökumenische Dimension enthalten sein müsse und dass nur unter dieser Voraussetzung „auf den ökumenischen Bemühungen eine Verheißung liegen“ könne, weil sich so „Wahrheit und Ökumene nicht mehr gegeneinander ausspielen“ ließen. Weinrich beklagt die Vielzahl der theologischen Konsense der „Konferenz-Ökumene“, die ohne relevante kirchenverändernde Bedeutung geblieben sind und kritisiert folgerichtig die herkömmliche Konvergenz-, bzw. Konsenslogik als in ökumenischer Hinsicht unzureichend. Eine nicht ökumenische Ekklesiologie sei ekklesiologisch nicht in Ordnung. Der christologische Hinweis der Ekklesiologie sei fadenscheinig, solange das ökumenische Anliegen nicht deutlich erkennbar sei. Das theologische Herz müsse an dieser Sache hängen, da das Ökumenische zum Wesen jeder Kirche gehöre.

Auch Weinrich wendet sich gegen jene Überbetonung der Vielfalt, der gegenüber eine realexistierende Einheit stets als selbstverständlich vorausgesetzt würde. In der Weise entbehre die Rede von der Einheit ihres mobilisierenden Charakters und bedeute stattdessen de facto den Friedensschluss mit dem status quo. Die Einheit sei aber keine abstrakt feststellbare „Verträglichkeit“. Um hier wirklich weiterzukommen, müsse darum dem ekklesiologischen Defizit der Ökumene abgeholfen werden, dessen theologische Unabweisbarkeit bislang nicht genügend evident gemacht worden sei. Das *Christusbekenntnis* müsse stärker zum *Christusbekenntnis*

werden. Weinrich macht überdies aufmerksam darauf, dass das Doxologische als theologischer Bezugsrahmen gerade für die Ekklesiologie relevant sei sowie zurecht auch darauf, dass die eigentliche ökumenische Frage das Verhältnis der Kirche zu Israel betrifft.

Wir halten fest: Ökumene und Wahrheit sind biblisch-christologisch in Korrelation zu setzen, um so die Ganzrealität des Gotteswesens im Bereich des Geschöpflichen wiederzugewinnen. Der totus Christus, um dessen Offenbarung es Gott zu tun ist, ist in ontologischer Hinsicht weit mehr als Wort und/oder Sakrament. Wichtig ist darum, dass wir uns um einer ekklesialen Wahrnehmung des Seins willen von den Beschränkungen beider Konfessionen freimachen, dass wir gegenüber aller dinghaft-individualistischen Verkürzung der Heilszueignung in der Kategorie des Volkes Gottes und seiner Lebensvollzüge denken lernen, das Reich Gottes nach seinen geistleiblichen Grundsätzen vor Augen, den Christusorganismus als den korporativen Hoffnungsträger dieser Welt. Was wir brauchen, ist um der realen Zerrüttung des Seins willen seine ekklesiale Vorausgestalt gemäß der biblischen Verheißung, darum den festen Willen zum Evangeliums-Ganzen als dem tatsächlich praktizierten Zusammenspiel der Geistesgaben. In dem Maße, wie wir es ernst meinen mit dem Eingeständnis der Partikularität unserer eigenen Erkenntnis und erst recht der unseres eigenen Seins, ist uns solches schon jetzt in Christus ermöglicht.

Über das Werk Christi erschließt sich das Sein Christi in kirchlicher Gestalt. Darum ist die Einheit von Werk und Gestalt ein ökumenisches Unternehmen. Die Kirche ist, vereinfacht gesagt, die katholische Sache auf evangelischem Weg, wobei das eine wie das andere für sich genommen ein Torso bleibt. Protestantismus und Katholizismus benötigen einander nicht nur zur gegenseitigen Ergänzung, sondern schon für die Integrität der jeweils eigenen Position. Wir benötigen das ganz-christologische Kriterium, das ebenso das dialogisch-evangelische wie das substanzhaft-katholische Element umgreift und ermöglicht. Gerade in der ganz-christologischen Fundamentierung ist auch der Kirche rechtes Innen- wie Außenverhältnis gegeben - ihre geistleibliche Identität in Liebe und Heiligkeit als den Charakteristika des lebendigen Gottes. Das Wesen der Kirche ist exklusiv nach außen und inklusiv nach innen. In der konsequenten Anwendung beider Aspekte besteht ihre typologische Besonderheit, die sie in den Augen des Herrn angenehm macht. Wenn wir uns aufmachen, mit Nachdruck die vielgeschmähte „organisatorische“ Einheit zu fördern, können wir als Evangelische mit dem Prinzip des Verballobpreises beginnen. Wenn diese Einheit gleichzeitig den Unterschied verdeutlicht zu jeder Form eroshafter Säkular-Religiosität, können wir als Katholische guten Gewissens der Kirche christologische Autorität behaupten.

2 Die Notwendigkeit theologisch/dogmatischer Erneuerung

2.1 Die Notwendigkeit theologischer und praktischer Erneuerung / - der dogmatischen Rehabilitation der Agape / - einer christlichen (Fundamental)Ontologie

Die Erneuerung der Kirche muss im Zusammenhang aller übrigen dogmatischen Artikel geschehen, insbesondere des christologischen und des pneumatologischen. Die Christologie ist im Hinblick auf die Einheit und Identität der Kirche der zentrale, der grundlegende Artikel, wie die Pneumatologie der zu solcher Einheit und Identität anleitende, ausgestaltende ist. Den theologischen Gesamtkontext einer in Sinne ihrer Einheit verpflichtenden Ekklesiologie bildet dabei die biblische Reich-Gottes-Lehre, die die verbindlichen, dauerhaften Vorgaben für das Volk Gottes liefert. Eine solche Neukonzeption dürfte mit Fug und Recht „christliche Ontologie“ heißen, was wir jedoch wegen der Negativbehauptung des Begriffs nicht empfehlen. Der Sache nach aber ist eine systematisch konsistente christliche Konzeption der Wirklichkeit in für jedermann begreiflicher Klarheit und Widerspruchsfreiheit anzustreben, auch wenn auf diesem Weg die biblischen Inhalte nicht zwingend in die klassische dogmatische Montage münden. Das neue Sein,

das Gott schafft, erlaubt auch neue akademische Formate, sofern diese seiner verbindlichen Instruktion nicht zuwiderlaufen. Die Bedienungsanleitung des christlichen Seins ist uns in nicht überbietbarer Weise in die Hand gegeben in Form der Heiligen Schriften und will im Sinne der Glaubhaftigkeit der christlichen Botschaft reflektiert und angewandt sein.

Auch im Blick auf die reformatorische Vollendung solchen mit der Rechtfertigungslehre schon eingeleiteten Unterfangens steht es sicher gut an, am Wort Gottes anzusetzen und zu unterstreichen, dass dieses „Teil Gottes ist, Gott, der sich selbst für das Leben manifestiert“. In diesem Sinne bedarf das Dogma vom Wort Gottes ausgehend von der Anerkennung seiner sprachlichen Fixierung jedoch seiner christologisch-phänomenologischen Ausdifferenzierung. Das Wort Gottes soll „reichlich unter uns wohnen“ (Kol.3,15) - über die Kanzelrede und die Bibelstunde hinaus. Unserer - echten - Gemeinschaft Gott verherrlichende Seinsäußerung will es bilden „in aller Weisheit... mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern“ (V.16). Das Gotteslob ist die eigentlich anabatische Komponente der Agape, in welchem die Schöpfungskomplexität ihre definitive ontologische Erfüllung erfährt. Gott, der allein keine Vergebung benötigt, will auf unseren seinshaft-impliziten wie verbal-expliziten Lobpreis keinesfalls verzichten. Das ist sein Eros.

Von diesem, wenn man so will propädeutischen Ausgangspunkt aus, wird der Bogen über eine der Weite des Ontos angepasste, theologisch verbreiterte Christologie und Soteriologie, eine entsprechend zu präzisierende Pneumatologie bis zu einer theologisch prononcierteren Ekklesiologie zu spannen sein, wobei auch die Lehre vom Menschen, die Lehre von der menschlichen Kultur, ja schließlich die Lehre von der Herkunft und Teleologie des insgesamt kosmischen Prozesses mit zahlreichen belebenden Impulsen sollte versehen werden können, Impulsen, die die Theologie nicht weiter in ein realitäts- und verifikationsfreies Ghetto drängen, sondern ganz im Gegenteil sie auch mit den Sozial- und Naturwissenschaften neu gesprächsfähig machen dürften.

Unter dem reformatorischen Schriftpathos hat eine biblische Differenzierung des Wortes Gottes bis heute bleibenden Schaden genommen, den es um dessen realer Seinsmächtigkeit - das meint seiner realen Macht über das Sein - willen aufzuarbeiten gilt. Es kommt heute darauf an, das Konstruktionswort wiederzufinden sowie das rechte Verständnis der Instruktion Gottes. Wir benötigen die dem gemäße Heilswirklichkeit, damit die ontologische Komplettierung des Christentums. Beides, Vertikale und Horizontale sind dessen Standbeine. Die christliche Ontologie muss wieder als Grundlage fungieren für die christliche Soteriologie. Die praktische Ausformung der soteriologischen Komponente aber ist Sache der biblischen Logos-Christologie. Diese im Kontext der Dogmatik neu zu bestimmen, ist Aufgabe der Fundamentaltheologie. Die entsprechenden ekklesiologischen Konsequenzen einzufordern und soweit wie möglich zu praktizieren, obliegt indes dem gesamten Kirchenvolk.

Bei all dem ist die Agape als nervus rerum keineswegs übergewichtet, sondern ermöglicht die Anwendung der christlichen Lehrartikel im Bereich des Ontischen - in der Praxis. Eine ontologische Neubesinnung in theologischer Hinsicht benötigen wir schlicht darum, weil die Liebe eine ganz und gar ontologische Größe ist. Von der Agape als göttlicher Schlüsselqualität aus lehrt die Bibel die Möglichkeit realer wesenhafter Veränderung, die Verwandlung letztendlich des gesamten, ins Heil gestellten Seins, und sie lehrt den Realgrund solcher Verwandlung. Sie identifiziert diesen als den Grund und Herrn allen Seins, den Sohn Gottes, Jesus Christus. „Dieser Christus ist der Realgrund eines Lebens in der Liebe.“ Den offenbart sie uns, um uns in ihm wieder fest und unerschütterlich zu verankern, damit wir in unserem originalen Seinsgrund diesem gemäß „recht“ wandeln.

So ist dabei auch die Bibel nicht untergewichtet, gilt es sie doch wieder als Begleitoffenbarung zu begreifen, als inspiriertes Offenbarungszeugnis, dessen christologischer Gehalt den skriptologischen Disput obsolet macht, im Maße wie mit der Sicherstellung der soteriologisch-ontologischen Begründung des Seins auch die Selbstevidenz der Schrift ans Licht rückt. Christus

ist der Herr der Schrift, weil ihr Subjekt (Joh.5,39). Wir müssen Christus selbst neu sehen und annehmen lernen, wie die Bibel ihn präsentiert. Die Aufgabe der Kirche ist seine ontische Umsetzung, zu zeigen was es bedeutet, *dass* Jesus der Christus ist. Das *Ob* haben die biblischen Autoren schon hinreichend geklärt. Aufgabe der Theologie ist die Explikation der Inhalte, der Sache selbst in der Weise, dass aus dem Heil auch ein glaubensförderndes Wohl wird. Sie hat so von Christus zu reden, dass seine unverkürzte Erscheinung möglich wird einschließlich der Möglichkeit, Dissense christlich-integrativ zu regeln. Bei der Sache müssen wir bleiben. Die Inhalte der Bibel gilt es zu lesen und umsetzen, die Lücken zu schließen und so diejenige Glaubhaftigkeit des christlichen Projekts neu zu erfahren, die sich aus der christologischen Gesamtkonsonanz des Werkes Gottes ergibt. Ohne christliche Inhalte haben wir im Ergebnis leere Kirchen und/oder leeres Ritual. In der Darstellung des vollständigen Sohnes Gottes nach dem Muster der neutestamentlichen Pneumatologie aber kann und wird die Überwindung aller konfessionellen Einseitigkeiten und Extreme möglich sein.

Dieser Prozess verlangt die schriftgemäße Synthese der Christusanteile, basierend auf der Geistes-fähigkeit, den Anderen höher zu achten als die eigene Klugheit. Indem, wo der Austausch von Argumenten keine Einung erbracht hat, anstelle von Rechthaberei die Demutshaltung der Agape greift und so dem Heiligen Geist Raum für eine höhere Einsicht geschaffen wird, dürfen wir zuversichtlich sein, dass dieser zu seiner Zeit auch das Gute unserer eigenen Position an passender Stelle zur Geltung bringen (vgl.1.Pt.5,6), so dass es am Ende unter Reich-Gottes-Dienern tatsächlich keine Verlierer geben wird, sondern die alle gleichermaßen frappierende und beschämende göttliche Konstruktion. Darum ist im Sinne dieser Hoffnung eine selbstkritische Einstellung aller Parteien des Entscheidende, idealerweise kombiniert mit dem gemeinsamen Befragen der Heiligen Schrift, ob es sich denn so verhält (Apg.17,11) mit dem, was nicht so sehr der Andere, vielmehr man selbst bislang als unumstößlich vertreten hat.

Solange die Parteien noch in ihrer selbst gewisser Manier darüber verhandeln, über welchem Niveau von Wahrheit man nur zusammenkommen könne, ist der ökumenische Prozess ebenso eine Schimäre wie das christliche Wahrheitsideal. Es bedarf stattdessen als Verhandlungsausgangsposition der Einsicht in die Angewiesenheit auf die Ergänzung durch den andersdenkenden Bruder, um sich tatsächlich derjenigen Wahrheit gemeinsam anzunähern, die gemäß der Schrift wie auch gemäß der Vorstellung kirchlicher Repräsentanz die Wahrheit des totus Christus sein kann und sein soll. Wenn unter diesem Blickwinkel eine christologisch fundamentierte Ökumene auf den Weg gebracht ist als Ausdruck gemeinsamer Umkehr zu Christus als wahren Haupt und wahrer Menschheit, wird ersichtlich werden, dass präzise für das Sein der Christenheit gilt: omne ens est verum. So gilt es, durch die Beziehung des Instruktionwortes auf das Konstruktionswort die Wiedergewinnung christlicher Reich-Gottes-Theologie und Reich-Gottes-Wirklichkeit zu erreichen, die agapeische Grundstruktur des Heils in universalgeschichtlicher Perspektive und ekklesialer Konkretion.

3 Die Notwendigkeit praktisch-kirchlicher Umkehr

3.1 Die Notwendigkeit kirchlicher Buße / Der christliche Normalzustand als norma ecclesiae

Für die komplette Rückgewinnung der christlichen Wahrheit ist die Bereitschaft nötig, den urchristlichsten aller Wege hin zu dieser Wahrheit einzuschlagen, die Bereitschaft zur Buße auf theoretischem und erst recht auf praktischem Gebiet. Was wir benötigen, ist theologische Besinnung und kirchliche Umkehr, die schlichte Rückkehr zum christlichen Normalzustand - keine hohe kirchliche Idealgestalt, als wollten wir vorweg-nehmen, was uns als ein Künftiges bereitet ist, aber die geistlich korrekte Niedrigkeitsgestalt der *Una Sancta*. Die Alternative hieße tiefer hineinzuschlittern in einen womöglich uneinholbaren Pluralismus, der auch durch wohlfeile Plaketten wie „offene Einheit“, „differenzierter Konsens“ u.ä. nicht christlicher wird.

Die Veränderung der Kirche beginnt im Herzen ihrer Glieder und hat von da aus alle

wunderbare Verheißung. Darum besteht die Aufgabe kirchlicher Predigt heute in erheblichem Maße darin, auf die Bereitschaft zur Umkehr hinzuwirken. Sie muss sich selbst beeindrucken lassen von der ekklesialen Dimension des Evangeliums und muss um echte Reue ringen über den schuldhaften Irrungen und Verfremdungen dessen, was in einträchtigem, leibhaftem Zusammenspiel zur unleugbaren Repräsentanz des Herrn selbst und seines Reiches bestimmt war und allen Irrungen und Wirrungen zum Trotz bestimmt bleibt. Die Reue ist, wie Scheler richtig gesehen hat, die „revolutionäre Kraft schlechthin“, denn sie schickt uns mit größtmöglichem Antrieb in die richtige Richtung. Reue ist der erste geistige Schritt weg von dem als falsch Erkannten und sie ist dabei der ganz entscheidende Schritt, denn die Reue lädt das Erbarmen Gottes ein, das Er nicht versagen wird. Noch vor der Reue steht darum die Tugend der Wahrhaftigkeit, die von der Kirche gefordert ist im Blick auf ihr tatsächliches Sein. Wir reden von „Wahrhaftigkeit“, nicht von Erkenntnis, denn in Punkto Einheit ist die Diskrepanz der aktuellen Kirche zu ihrem biblischen Vorbild jedem, der Augen hat, offenkundig. Die schon beschriebene Verzweiflungslogik, die lieber an den offenkundigen Fakten spitzfindig manipuliert, anstatt der Wahrheit des eigenen Seins ins Gesicht zu schauen, ist unserer als Christen unwürdig. Theologisch ist sie ungehörig, drückt sie doch fehlendes Vertrauen in die Gnade Gottes aus, die in der Weise, wie sie das Leben eines Sünders umwandeln, gewiss auch der Kirche zur Besserung verhelfen kann. Ohne Frage ist das Eingeständnis unserer eigenen Fragwürdigkeit als Kirche ein besonders peinliches, ein in beunruhigender Weise am vertrauten Selbstbild rüttelndes. Mit dieser Zumutung aber hat das Volk Gottes zu allen Zeiten zu rechnen. Die Bereitschaft zu fundamentalem Umdenken ist unumgänglich, wollen wir in unserer eigenen Misere die heilsschaffende Kraft Gottes erfahren, die wir Außenstehenden mit immer weniger Erfolg predigen. Tut sie dann auch praktische Schritte der Buße, ist die Kirche schlagartig aus dem schlimmsten, aus dem Zustand der Trägheit und Halsstarrigkeit nämlich heraus.

3.2 Kirche als Gestaltwerdung der Agape / Sein als Einheit / Spannung statt Spaltung / Die Ekklesia als Antizipation des Gottesreichs / - des eschatologischen Gotteslobs

Damit ist zum Thema Liebe und Sein das Wesentliche gesagt. Es hat sich gezeigt, dass nach biblisch-ontologischer Vorstellung das Sein als Ganzheit von der Weisheit Gottes künden soll und dass die Kraft der Ganzheit das Wort Gottes als die Liebe Gottes ist, die mithin das christologische Fundament allen Seins bildet. Es hat sich auch gezeigt, dass Sein in den Augen des Schöpfers Sein in Einheit ist, das skriptologisch aufgeschlüsselt nach ekklesialer Umsetzung verlangt. Im Maße wie wir uns davon entfernt haben, sind wir zur Umkehr gefordert und angewiesen auf den entsprechenden Ruf in der Predigt, die uns zu überführen hat von jenen Halb- und Lauheiten, die das Volk Gottes zu allen Zeiten gefährden. Die Spaltung womöglich nicht mehr als Sünde erkennen ist ein Zeichen fortgeschrittener christlicher Wahrnehmungstrübung. Aber auch die Spaltungssünde anprangern und gleichzeitig die Konfessionsvielfalt legitimieren, ist nicht besser - ein in biblisch-ontologischer Hinsicht schizophrener Unterfangen, das für die Wiedergewinnung christlicher Seins-Glaubhaftigkeit ungeeignet ist. Beides, Letzteres wider besseres Wissen, überantwortet das christliche Projekt dem Diktat des Säkularismus.

Wirklichkeit, Wahrhaftigkeit und Vollständigkeit des christlichen Heils benötigen die Überwindung der Seinsweise der christlichen Unversöhnlichkeit. Insofern ist die ökumenische Anstrengung nichts anderes als das Zum-Zuge-Kommen des Evangeliums und kann auch nur auf diesem Weg einschneidenden und anhaltenden Erfolg haben. Die Einheit der Kirche bekundet den ontologischen Sieg der Liebe Gottes und ist darum um der Offenbarung willen zu suchen, um der Glaubhaftigkeit und um der Eigenerfahrung des Kreuzes Christi willen. Die kirchliche Trennung hingegen setzt die Passion Christi fort. Sie ist nicht Ärgernis *des* Evangeliums, sie ist Ärgernis *am* Evangelium. Wir brauchen darum mehr als nur die Kirche anders, wir brauchen eine andere Kirche, eine die für sich reklamieren kann, tatsächlich Kirche Christi zu sein und nicht der schadhafte Ausdruck menschlichen Befindens. Die konzeptionelle Ganzheit des Seins ermöglicht

und erfordert als dessen heilshafte Antizipation die Ganzheit der Kirche. Die Christusoffenbarung begründet die Einheit der Kirche, gerade weil und indem sie die Zurechtbringung des einzelnen Glaubenden begründet einerseits, die Integrität der Schöpfungskomplexität andererseits. Beides, die Einheit der Gläubigen wie auch ihre je einzelne Rechtfertigung, muss als die eine selbe Sache gesehen werden im Blick auf den Bau des neutestamentlichen Gottesreichs.

Dabei dürfen wir optimistisch sein, dass das vermeintliche Problem der Vielfalt biblischer Ekklesiologien in Bezug auf die grundsätzlichen *notae* des Reiches Gottes tatsächlich keines ist, da die Heiligen Berichte keinesfalls als Gegensätze, sondern als Ergänzungen hinsichtlich des komplexen geistlichen Mysteriums der *ekklesia* zu begreifen sind. Vielmehr dürfen wir davon ausgehen, dass ein hochgradig brisantes Evangelium sich eine hochinteressante, eine hochgradig ungewöhnliche, auch differenzierte Ausdrucksform verschaffen möchte, deren christliches Signum bei aller - dann konstruktiven - Spannung in der Wahrung der Einheit besteht. Die christliche Einheit ist am Ende mehr als eine Lehreinheit, sie ist eine organische, eine, die sehr wohl Lehrunterschiede bis zum Grad des Christusbekenntnisses erträgt. Das Christusbekenntnis als ein pluripersonal gelebtes aber ist wiederum gerade ganz wesentlich durch die Agape garantierte, ungeteilte praktisch gelebte Bruderschaft vorort. Die Bedeutung und die Würde christlicher Gemeinde als christologisches Versöhnungsgeschehen in einer überaus versöhnungsbedürftigen Welt zu unterschreiten, besteht keinerlei biblisch gebotene Veranlassung. Eine durch die Agape des Kreuzes organisierte und in Einmütigkeit gehaltene Kirche hingegen darf und soll sich mit allem biblischen Fug und Recht als die Speerspitze des Gottesreichs begreifen.

Die christliche Ganzheit zeichnet sich aus durch geeinte Vielfalt, die nur innergemeindlich, als eine durch die Agape garantierte, etwas Besonderes ist. Hier ist sie unabdingbar und hier ist sie auch möglich durch das im Gemeinschaftssinne „innere“ Wirken des Heiligen Geistes. Dessen ontologisch einzigartige Wirkweise gilt es neu zu begreifen und von da aus Erneuerung zuzulassen. Wir können und wir müssen nicht die Einheit der Kirche aus eigener Kraft realisieren. Wir können und wir müssen aber die Kraft Gottes zulassen - die Bibel zeigt uns wie. Sie ist uns unverrückbar geschenkt und ihre Früchte sind uns unverbrüchlich verheißen. Darum gilt das Wort von Kurt Aland: „Die Wiedervereinigung in der Liebe ist jederzeit möglich. Es ist eine Schande, wenn wir diesen Weg nicht weit genug beschreiten.“ Mit der Agape selbst aber steht das Thema wie auch die Substanz des Christentums zu seiner Neuentdeckung und seiner Neubelebung an. Die Liebe Gottes ist die Leiblichkeit Gottes. Eine Kirche, die diesem, ihrem kostbarsten Schatz, dereinst wieder dem Evangelium gerechten Ausdruck verleiht, kann und wird darum auch das unleugbare Signum Gottes in dieser Welt sein. Als solches gibt sie auch Zeugnis der unsichtbaren Welt von der unwiderstehlichen Kraft des Herrn allen Seins. In ihrem einhelligen, reinen Chor hört man bereits weniger das Seufzen der Kreatur, es klingt schon leise der Gesang der Überwinder durch (Off.15,3-4; 4,8-11).

3.3 Das Problem der Sakramente / Die christliche Mission

Von hier aus muss auch zum kirchlichen Sakrament ein Wort erfolgen. Was das tatsächliche göttliche Mysterium der Kirche ist, haben wir gesehen. Gestützt durch das eschatologische Bewusstsein der frühen Gemeinde manifestiert sich die Agape als Auswirkung der Vergebungsbotschaft nach außen hin nicht zuletzt in ihrem missionarischen Engagement. So haben wir, indem darin das Bewusstsein des Dazugehörens und des Nicht-Dazugehörens zum Ausdruck kommt, das „Drinnein-“ und das „Draußensein“, erneut die Liebe und die Heiligkeit der Gemeinde als ihre wesentlichen Kennzeichen vor Augen, als die inneren und äußeren Konturen des Gottesreichs. Für beides sind Taufe und Abendmahl die je adäquaten Symbole, die ebenfalls nicht die Sache selbst bilden, sie aber auch nicht nur symbolisieren, sondern sie sichtbar zum Ausdruck bringen - sofern die *ekklesia* tatsächlich als *ekklesia* existiert. Die Taufe drückt sichtbar den Eintritt in Gottes neue Schöpfung aus, das Abendmahl deren unbedingten Zusammenhalt. Beide sind somit nicht zeichenhafte *Antizipation* der Heilsverheißung, sondern zeichenhafte

Realisation.

In dem Zusammenhang müssen wir auch das Fehlen wesentlicher kirchlicher Merkmale bei den Reformatoren erwähnen, bei denen weder die Heiligkeit noch die Liebe eine ekklesiologisch tragende Rolle spielt. Der Zeugnisauftrag der Gemeinde wurde hier zugunsten der Verhältnisbestimmung Kirche - Welt deutlich vernachlässigt. Darum konnte neben ein formales Verkündigungsprinzip die Aufrechterhaltung des katholischen Sakramentsgedankens treten und dazu beitragen, dass die Kirche anstelle eines lebhaften prophetischen Gerichts- und Verheißungsworts an die Welt wieder zu einer objektivistischen Institution - eben der Welt - degenerieren konnte, zur Hüterin deren moralischer Ordnung, anstatt Zeugin zu bleiben von der höheren Weisheit Gottes. Mit dem Sakrament ist *das* Heilige zurückgekehrt bzw. unverrückt geblieben und hat *die* Heiligen ihrer evangeliumsgemäßen Seinsverantwortung weitgehend enthoben. Bei der Bemühung um die reine Lehre kam wiederum die Liebe zu kurz. Nachhaltig aus diesem Reaktions-geflecht heraus finden wir nur, wenn wir die Predigt des Evangeliums unmittelbar und konsequent beziehen auf das kommunitäre Sein des Gottesvolkes, wenn wir begreifen, dass die Botschaft Gottes die Gläubigen strukturell, nach außen und nach innen neu positionieren will. Die Kirche ist nicht Kirche der Welt, sie ist als Kirche Gottes Gegenüber der Welt. Darin steht ihre Heiligkeit und mit dieser steht und fällt die Inständigkeit ihrer Liebe.

Das Reich Gottes ist in diesem Sinne die Vollständigkeit der Rechtfertigungsaktion Gottes, nicht nur deren individueller Beginn bei diesem und jenem Einzelnen. „Wo zwei oder drei“ in seinem Namen „zusammen sind“, ist er „mitten unter ihnen“ (Mt.18,20) und in der Weise mitten unter der Welt. Die Rechtfertigung nicht nur *des* Sünders, sondern *der* Sünder will das Reich Gottes verwirklichen, sein Volk aus dem Weltgeschehen herausschälen und sie tut dies, indem sie „die Menge der Sünden zudeckt“ (1.Pt.4,8). Darum ist Vergebung in jeder Hinsicht der Schlüsselakt des Gottesreichs. Im Blick auf die Heiligkeit wie auf die Liebe ist dieses die Auswirkung empfangener und weitergewährter Vergebung, die Wechselwirkung beider ist das Gütesiegel des neuen Bundes.

Von hier aus ist der rechte Blickwinkel auf alles Weltgeschehen einschließlich auf das alte Gottesvolk gegeben. Was wir zum Verständnis der Agape entsprechend benötigen, ist die heilsgeschichtliche Sichtweise Gottes entgegen ihrer anthropologischen Verkürzung - nicht zuletzt als Alternative zu den säkularen Bemühungen um eine umfassende Ontologie. Die Geschichte des Seins, geschaffen, gesucht und wiedergebracht in, mit und durch die Agape Gottes: Das ist die ontologische Offenbarung, die die Heilige Schrift uns nahe bringt. Die Bibel hat eine Weltformel und wir Christen allen Grund, diese - nicht nur theoretisch, sondern seinshaft - darzustellen.

4 Die Wiedergewinnung der (eigentlichen) eschatologischen Spannung / Das „Noch nicht“

4.1 Das (bleibend) Eschatologische und das „Angeld“ des Geistes

4.1.1 Die individuelle und universelle Hoffnung / Die soziale Wirklichkeit des Christentums als Überbrückung des „Noch nicht“

Die Liebe realisiert, wie gesehen, die Einheit der Schöpfung. Dies ist ihr zentrales Unterfangen, weshalb der Begriff der Einheit wie der der Liebe eine den Bereich des Ethisch-Moralischen übergreifende, sinnvolle, nämlich seine tiefgreifende originale theologische Interpretation benötigt, seine „fundamentale“ Interpretation. Dabei ist deren beider ekklesiale Wirklichkeit nur das „Angeld“ des Heiligen Geistes (2.Kor.1,22). Es bleiben die Nöte und Defizite des Einzelnen, wie sie besonders eindrücklich der 2. Korintherbrief schildert, und es bleibt die globale Unvollendetheit, wie sie quer durch das gesamte Neue Testament bezeugt wird. Die Hoffnung der Nachfolger Jesu ist, „überkleidet zu werden, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde“ (2.Kor.5,4). Die Hoffnung richtet sich auf einen „neuen Himmel und eine neue Erde“, in der „kein Leid noch Geschrei noch Schmerz“ sein werden (Off.21,1-4), ein Dasein ohne Verhängnis, Verletzung,

Scheitern und Neubeginn, Gebrechen und Tod. Es bleibt mit den vielfältigen, individuellen und globalen Seinsdefiziten auch der Status irdischer „Fremdlingsschaft“ (Heb.11,13; 1.Pt.2,11), gleichwohl aber soll in den ekklesialen Gefilden des Heiligen Geistes dem Gläubigen schon ein neues Zuhause bereitet sein. Zwischen dem Jetzt und dem Einst soll es gerade keinen garstigen ontologischen Graben geben. Weil allerletzte Befreiung nach christlicher Vorstellung in der gegenwärtigen Welt nicht zu realisieren ist, noch zu realisieren sein wird, ist jetzt schon das Leben der Christusgläubigen als ein Leben der Geistespräsenz, ein Leben bruderschaftlicher Hilfeleistung, zuallermeist aber ein Leben der Vergebungswirklichkeit vorgesehen, ein Leben das schon jetzt ein eminent identisches, erfülltes sein darf und das doch ein Leben in hoffnungsfroher Aussicht dessen sein soll, was erst noch kommt „an Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll“ (Rö.8,18).

Gerade wegen des verbleibenden Umfangs des Noch-Nicht müssen wir Gläubige wenigstens die „Erstlingsgabe“ (Rö.8,23) des Heiligen Geistes zurückgewinnen und mit diesem die biblische Sicht von der Kirche als dessen opus proprium. Weil das gegenwärtige Heil noch nicht in vollem Maß individuell und auch noch nicht universell besteht, will, soll und kann es ekklesialer, gemeinschaftlicher Art sein, sprich: das schon jetzt ermöglichte konstruktive Zusammenwirken der Glieder des Leibes Christi. Dieses Heil funktionierenden zwischenmenschlichen Ausgleichs, nicht vertraglich wie bei Kant, nicht als Ausgeglichenheit individueller Triebenergien wie bei Freud, sondern pneumatisch-ekklesial wie bei Paulus, will in seiner kommunitären Dynamis bereits heute in die noch offenen Bereiche, die Geister scheidend, hineinwirken. Solches, ontologisch scharf konturiertes Christentum ist „in“, aber nicht „von“ dieser Welt (Joh.15,19; 17,14). Im Maße, wie es seine geistliche Identität gewinnt, gewinnt es sein Welt eröffnendes Wesen, um gleichwohl deren überwiegende Ablehnung zu provozieren. Darum ist nicht die Quantität an Christlichkeit entscheidend, sondern dessen Qualität. Das Maß seiner Qualität schließt nicht die eschatologische Lücke, aber verringert sie auf ein schon jetzt erträgliches Quantum.

4.2 Reich Gottes und Weltwirklichkeit

4.2.1 Die christliche Provokation (Der christliche Dualismus) / Das „Nein“ der Welt zum „Ja“ Gottes / Christentum als Subkultur

Die These Barths, wonach das Christentum ganz und gar Eschatologie sein müsse, ist somit zu bejahen im Blick darauf, wie groß die christliche Hoffnung auf das Zukünftige ist. Sie ist jedoch abzulehnen im Blick auf die Größe der Gegenwartsverheißung. Richtig ist, dass die Kirche mit der eschatologischen Emphase auch ihre Aufbruchsstimmung als Gerettetenschar der Zeitenwende verloren hat und dass das christliche Sein sich zu einer von der Mächtigkeit des je herrschenden Daseins anscheinend unbegrenzt adaptierbaren und modifizierbaren, einer in jeder Richtung biegsamen Seins-Unterfütterung hat funktionalisieren lassen. So steht das Gottesvolk am vorläufigen Ende eines schier endlos langen ontologischen Desillusionierungsprozesses, an einem Punkt, an dem sich schließlich „die Hoffnung gegen die Kirche kehrt“. Der biblische Glaube aber ist je und je Exodus aus Ägypten und das soll uns anspornen nicht zu schwärmerischen Utopien, die mit großer Geste die vergangene Wegstrecke ignorieren wollen, aber doch aufzubrechen in das Land der Verheißung. Im Maße, wie das Ursprüngliche nach Wiederbelebung verlangt, zeigt sich, dass das Christentum ganz und gar Aktualität sein muss.

Ein solcher, auch in der Perspektive des Reiches Gottes konsequenter Glaube kann auch „das Elend des Christentums“ bewältigen, indem er wie vor dessen Segnungen auch vor dessen Verirrungen die Augen nicht verschließt. Der Friede mit Gott kann nichts anderes als Unfriede mit der Kirche bedeuten, sofern deren Sein ein Stück Welt geworden ist. Die Bibel liefert uns die verbindlichen Maßstäbe nicht zur *Verurteilung*, aber zur rechten *Beurteilung* auch dieser Situation. Biblische Erneuerung ist darum nicht die selbstherrliche Überhebung über die

Geschichtswirklichkeit, sondern die demütige Identifikation mit derselben und das gleichzeitige energische Pochen auf die offenbaren Wahrheiten Gottes, auf die ontologischen Gesetze des Heiligen Geistes. „Werde wach und stärke das übrige, das sterben will“ (Off.3,2), heißt der Grundsatz wahrer Reform. Die Kirche kann auch heute noch die Rolle eines fundamentalen gesellschaftlichen Anders-Seins spielen. In der christlichen Sache liegt noch immer die eigentliche „Umkehr aller Werte“ beschlossen. Sie muss bei sich selbst aber solche Umkehr vollziehen, bevor sie den Finger gegen die Welt hebt.

Das Problem des Christentums war und ist zu allen Zeiten die Frage seiner Eindeutigkeit und Konsequenz als „Christenheit“. Sein Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerkennung und Kooperation war schon immer unverträglich mit seiner spezifischen Eigenidentität, da es ausdrücklich entgegen den „Grundsätzen der Welt“, sondern nach denen „des Christus“ (Kol.2,8) konzipiert ist. Darum haben seine praktischen wie theologischen Errungenschaften bei tiefer blickenden Geistern - gerade von der „Gegenseite“, wie Nietzsche oder auch Heidegger - mehr Abscheu denn Respekt bewirkt, hat es doch statt der bezwingenden Reinheit der Liebe Gottes gar zu oft bloßen Pragmatismus dargeboten. Das Christentum kann nicht im Frieden mit sich selbst sein und schon gar nicht mit seinem Begründer, solange es im gleichen Boot mit den Spöttern sitzt und es wird gerade diese dort nicht überzeugen. „Wißt ihr nicht, dass Freundschaft mit der Welt Feindschaft mit Gott bedeutet?“ (Jak.4,4). Den Ernst dieser Aussage gilt es erst noch zu begreifen, nicht im Sinne neomanichäistischer Neigung, sondern zugunsten der eigentlichen Attraktivität des christlichen Projekts. Das Lavieren zwischen mehreren Seiten war schon immer der Untergang des Volkes Gottes und kann und wird in keinem Fall und in keiner Variante etwas anderes sein, auch wenn kirchliche Honoratioren im öffentlichen Diskurs sich noch so geschickt winden. Das Christentum taugt nicht als gesellschaftliches Regulativ, es taugt nur als gesellschaftlicher Gegenentwurf, als Gegengesellschaft, die eindeutig Flagge zeigt und insbesondere eindeutig in Einheit existiert. Beides, ihr Abgetrennt-Sein von den autodestruktiven säkularen Modetrends und ihre diesen das positive Spiegelbild ihres tatsächlichen Begehrens vorhaltende substanzhafte Daseinspraxis machen die Geistgemeinschaft in geistloser Zeit erst interessant. Ihr „Nein“ zu zügellosem Missbrauchs gottgegebener Seinsgeschenke und ihr „Ja“ zu deren faszinierenden schöpfungsgemäßen Eigenarten begründen die Schönheit der Gemeinde wie auch ihre Außenseiterrolle.

So besteht das ontologische Dilemma des Christentums nicht zuletzt darin, dass es aus biblischer Perspektive als im wahrsten Sinne *fundamentaloppositionelle* Minderheitenbewegung seine Verheißung hat, als eschatologisch konzentriertes Ausstiegsvolk aus dem „gegenwärtigen Weltlauf“ (Gal.1,4) und dass diese Rolle hochgradig außer Mode gekommen und verunglimpft ist, zumal die Aneignung dieser Rolle von radikalen Gruppierungen regelmäßig sehr unerfreuliche Ergebnisse zeitigt. Dass das Christentum in diese Rolle - wenn man so will als „Subkultur“, als im Sinne des hier Dargelegten christliche „Sekte“ - sich freiwillig wieder hinein begibt, erscheint ebenso unwahrscheinlich wie darum auch die Konsequenz, dass es seine originale Ausstrahlungskraft wiedergewinnt, seine Korrektivfunktion als echtes gesellschaftliches Alternativmodell. Ein aufgrund von Verbürgerlichung kraftloses Christentum bleibt in Sachen des Seins ebenso wenig wegweisend wie gegen solche Verbürgerlichung aufbegehrende Bewegungen, die als Rechts- oder als Linksausleger des Mainstreams eher skurril wirken und ihrerseits erleben müssen, wie weltliche Karawanen an ihnen links wie rechts vorüberziehen, ohne dass sie selber ein genuin christliches Gesamtangebot bereitzustellen in der Lage wären. Es kann einem schon jeden christlichen Elan rauben, wenn man sieht, wie die Kirche, bemüht um jeweilige Zeitgemäßheit und Akzeptanz, in ihren ureigenen Anliegen, ganzheitliche, heilsame Lebensgestaltung betreffend, von säkularen Alternativofferten auch noch abgehängt wird, von Wellness, Fitness u. dgl. bis hin zum sozialen Unterfangen des *communitarism*. Grund dafür ist, dass nichts und niemand das schlichte, unverfälschte, einzig wirklich gemeinschaftsstiftende christliche Sein ersetzen kann. Das Nischendasein der Kirche ist immer die Folge davon, dass man mehr haben möchte als „bloß“ dessen geistliche Intaktheit. Ihre Belanglosigkeit entsteht

durch den Eingriff in Belange und die Aneignung von Kompetenzen, die die ihren nicht eigentlich sind, mit denen sie vielmehr ihre wahren Defizite zu übertünchen versucht. Dabei wird die Kirche selbst zu einem Wellnessangebot, wenn sie ein anderes Wohl offerieren möchte als das des Evangeliums. Sie muss sich darum entscheiden, ob sie ihre vermeintliche gesellschaftliche Bedeutung genau so erkaufen möchte oder ob sie mit Blick auf ihre tatsächliche gesellschaftliche Bedeutung - das ist noch immer in erster Linie eine missionarische - alteingesessene sowie modernistische Kungeleien überprüft. Sie kann nicht zwei Herren dienen; nicht Christus und irgendeinem „Weltethos“ (Küng). Sie wird am Ende den einen lieben und den anderen verraten.

Womöglich hat die Rückkehr in die Diaspora solcher Exklusivität schon bereits begonnen. Wir sollten diesen Weg von Herzen bejahen, koste er auch vieles, denn es ist ausschließlich der schmale Weg, auf dem die christliche Preziose erlangt wird (Mt.7,14). Ihrer ekklesialen Anlage entsprechend, ist mit ihrer Marginalisierung die Kirche vorzüglich in die Lage versetzt zu sich und zur Welt zu finden, sofern sie sich nicht als spiritueller Konsumartikel in die Sphäre privater Muße verdrängen lässt, sondern in neu geschärfter Ekklesialität die Liebe Gottes zum Vorschein bringt. Diese verkörpernd, ist und bleibt das Christliche nicht *ein* Angebot auf -, sondern *das* singuläre Angebot abseits dem säkularen Wertekarussell. Was die Christenheit heute darum - wie schon immer - benötigt, ist eine Differenzierung von Welt und Gottesreich, die über die gängigen Konzeptionen hinausgreifend auf die prinzipiellen und strukturellen Unterschiede einander widerstrebender Daseins-Realitäten abzielt. Was der Glaubwürdigkeit der christlichen Sache Not tut, ist echte Seinswahrheit statt „seligem Wahnsinn“. Die Welt bedarf nicht moralisierender Einnischungen eines über seine eigene Beschaffenheit im Unklaren befindlichen, profillosen „Christentums“. Wir selbst benötigen eine klare neutestamentliche Lehre vom Reich Gottes, dessen mutige biblische Verkündigung und - womöglich noch mutigere - dem gemäßige Konsequenzen, die uns herausführen aus den überkommenen dogmatischen Einseitigkeiten und den entsprechenden institutionellen Gebilden. Dabei muss die Vorstellung vom Reich Gottes, so sehr dieses als nicht der Welt entstammend zu begreifen ist, gerade „weltlich“ gefüllt werden, mit allem, was „Welt“ eigentlich will und inmitten der Welt Fuß fassen. Über seine geschöpflich-leibliche Komponente hinaus, die als Aspekt des Messianischen bereits ins Eschatologische übergreift, ist „Reich Gottes“ zu verstehen als sozialer Begriff und zu erstreben als das eigentlich soziale Unterfangen überhaupt. In dem Moment, wo Rechtfertigung als ontologische Interpretation der Reich-Gottes-Verkündigung geschieht, bekommt sie den sozialen Bezug, den sie bei den biblischen Autoren stets besitzt und der weiter reicht als die Frage nach Recht und Gerechtigkeit. Das Evangelium ist es, das diejenige schrankenlose Gesellschaft schafft, von der politische Idealisten immer geträumt haben. Während diese auf Menschenkräfte setzten und scheiterten, ist uns im Evangelium jedoch zur Verfügung gestellt, was die Welt tatsächlich im innersten verbindet.

Bei all dem wird deutlich, dass wir keinesfalls ein neues theologisches Paradigma benötigen. Bereits mit evangelischer Konsequenz wäre evangelischerseits das Neue, das wir nötig haben, getan. Auf biblisch-konservativem Wege wird progressiver Fortschritt im Reich Gottes erzielt. Was wir „nur“ brauchen, ist den Neuaufbruch zu einer christlichen Lebensweise, sprich insbesondere Gemeinschaftspraxis, die leibhaftig demonstriert, was keine Menschheitsepoche je erlangt hat: den *Frieden Gottes*. Keine Weisheit und kein Wohlbefinden kann konkurrieren mit der Realität dessen, wo „Brüder in Eintracht beisammen sind“ (Ps.133,1). Nach dieser Realität als der Realität der Agape gilt es zu trachten um der Offenbarung Gottes willen. An eschatologischer Spannung bleibt auch einer geeinten Kirche genügend erhalten und die Kirche benötigt diese Spannung so lebensnotwendig wie ihre Einheit. Beide stehen in einem korrelativen Verhältnis, ist doch gerade im Maße der Spannung zur Außenwelt die innere Stabilität der Kirche gefragt und womöglich erst durch dieselbe entscheidend gefördert - so dass die Heiligkeit der Gemeinde als ihrem äußeren Grundprinzip ihrem inneren, der Agape, dienlich ist.

Eine rechte christliche Eschatologie - einschließlich ihres apokalyptischen Elements - ist eine,

die das Wesen biblischer ekklesia befördert. Das kommende Reich Gottes ermöglicht und stärkt das gegenwärtige. „Die Liebe erhält Kraft und Gehalt von der Zukunft, auf die wir zugehen.“ Im fundamentalen Mangel an solcher evangeliumsgerechten Liebe indes besteht das Problem der Absenz des Reiches als das Problem der kirchlichen Unglaubwürdigkeit. Die Welt hält heute wie zu allen Zeiten genau danach Ausschau, Ausschau nach der ekklesia. „Die Kreatur lechzt nach dem Offenbarwerden der Herrlichkeit der Söhne Gottes“ (Rö.8,19). Dies stellt nicht das eschatologische Ende, sondern vielmehr den eschatologische Anfang dar. Denn „ihn (Christus) muss der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung alles dessen, wovon Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von alters her geredet hat“. Darum gilt: „So tut nun Buße und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden, auf daß Zeiten der Erquickung vom Angesichte des Herrn kommen und er den für euch bestimmten Christus Jesus senden möge“ (Apg.3,19-21).

5 Möglichkeiten christlicher Apologetik

5.1 Seins- und Verbalverkündigung der ekklesia / Die Universalität des Christlichen / Theologie als Fundamentalwissenschaft / - als ganzheitliche Wirklichkeitswissenschaft

Das Christentum ist wohl bestens geeignet, nicht nur Religion, sondern auch Wissenschaft und Kultur nachdrücklich zu befruchten und muss keinerlei Konkurrenz durch irgendeine kulturelle Modeerscheinung fürchten. Es muss aber mit seiner exklusiven Botschaft von der Liebe Gottes auf der Transzendentalität seiner Prämisse beharren, um diese auch immanent fruchtbar werden zu lassen. „Nur vom Leben außerhalb der Kultur kann die Ordnung der Kultur kommen.“ Der Siegeszug des praktischen Atheismus der gegenwärtigen Moderne muss uns darum nicht mit Sorge erfüllen und schon gar nicht veranlassen, ihm eine christlich-ästhetische Garnierung angedeihen zu lassen, ein Kompensationsangebot der phantasielosen Alltäglichkeit. Er sollte uns zurückzuverweisen geeignet sein auf die genuinen Prinzipien des Gottesreichs, die in jedem Stadium der Menschheitsgeschichte die gleichen waren und sind, die Verkörperung der Heiligkeit und der Liebe Gottes als den Kennzeichen christlichen Seins.

In diesem Sinne sollten die aktuellen Bestrebungen, sich vom Christentum zu emanzipieren, nicht als der Ausverkauf der Christlichkeit empfunden werden, sondern als Chance zu einer gründlichen Neube-sinnung, als Chance, die angewöhnte Chamäleonhaftigkeit abzustreifen und Farbe zu bekennen wider die ontologische Unübersichtlichkeit. Der Herausarbeitung der Seins-Urfärbung - der Liebe als „Fundament für alles Wünschenswerte und Gute“ - möchte diese Arbeit förderlich sein, sollen wir doch „vermögen, mit allen Heiligen innezuwerden, welches die Breite und Länge und Höhe und Tiefe sei, und zu erkennen die das Erkennen übersteigende Liebe Christi“ (Eph.3,18f.). Das wäre christliche Theologie und christliche Kirche. Und das ist unsere Berufung. Mit unserem Glauben an Christus dürfen wir auch hoffen auf ein originales, echtes Christentum, in dem das Wesen und die Kraft Gottes selbst zum Zug kommt, die endlich „Neues unter der Sonne“ erzeugende Kraft der Agape. Der darf der ehrwürdige christliche Komplex von Tradition, Bekenntnis und Institution, so es denn sein soll, gerne weichen.

Die christliche Auskunft an die Fragen einer nichtchristlichen Umwelt ist, wie wir gesehen haben, zunächst und zuallererst die Auskunft des genuinen christlichen Seins, mit dessen Repräsentation die Kirche ihren Auftrag der Bezeugung der Gnade Gottes wahrnimmt. Indem die christliche Gemeinde seine liebende Zuwendung bekundet kraft eines von Grund auf veränderten Zusammenseins, wird sie in maximaler Weise ihrem Verkündigungsauftrag gerecht. Dessen verbale Ausübung ist in keiner Weise zu vernachlässigen, er ist aber auch in seinem personellen Minimalanspruch vorzuerzieren. Wenn dann das Sein, das die Agape kreiert, noch immer kein perfektes, aber doch ein umfassendes ist, sind die gravierendsten hausgemachten Hindernisse dafür ausgeräumt, dass Menschen weiterhin zum Glauben kommen und sich mit Begeisterung dem Willen Gottes verschreiben. Danach, der ekklesialen Identität des Reiches Gottes

erwachsend, muss die christliche Theologie keinerlei Auseinandersetzung fürchten, weder mit der Philosophie noch irgendeiner Wissenschaft und deren Bemühungen um Seinserschließung. Ganz im Gegenteil: als Wissenschaft von der fundamentalen Seinsverankerung im Logos Gottes, von den Gesamtzusammenhängen des Seienden in seiner Liebe, ist sie unverzichtbare Basiswissenschaft für die partikularontologischen Ergebnisse der akademischen Disziplinen - im Logos Gottes ist Logik! - wenngleich sie stets zu akzeptieren hat, dass diese den Seinslösungsweg des fleischgewordenen Logos nicht nur nicht anerkennen, sondern zu umgehen, ja zu ersetzen versuchen und darum niemals in der Lage sein werden wahrzunehmen, worin sie selbst erst gegründet sind. Es bleibt folglich die Spannung, dass einerseits gilt: „Keine Philosophie, die dem universalen Logos gehorsam ist, kann im Widerspruch zu dem konkreten Logos stehen, dem Logos, der ‘Fleisch geworden ist’“. Und andererseits: „Sehet zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie und leeren Betrug nach der Überlieferung der Menschen, nach den Grundsätzen der Welt und nicht nach Christus“ (Kol.2,8). Es bleibt die Notwendigkeit des empirischen Aufweises wahrhaftigen Seins in der Liebe Gottes durch sein Volk. Es bleibt dessen Verantwortung, den Sohn Gottes glaubhaft zu transportieren. „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle Gottes leibhaftig, und ihr habt alles völlig in ihm“ (Kol.2,9-10).

„Ich habe wider dich, dass du die erste Liebe verlassen hast. So bedenke nun, wovon du abgefallen bist, und tue Buße und tue die früheren Werke. Sonst komme ich über dich und werde deinen Leuchter von seiner Stelle stoßen, wenn du nicht Buße tust.“

(Off.2,4-5)

„Die Zeit ist angebrochen, in der die Christen nicht mehr wie früher ein Stein des Anstoßes und ein Hindernis auf dem Wege der Verwirklichung des Christentums sein werden.“

(Nikolai Berdiajew, Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, 31)

„In der Liebe ist die Hoffnung der Erde nah.“

(Paul Schütz, Parusia, 635)

Bibliographie

- Adam, Alfred. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Zeit der Alten Kirche. Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit. 4. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.
- Adler, Alfred. Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Vorträge zur Einführung in die Psychotherapie für Ärzte, Psychologen und Lehrer. Neu. hg. v. Wolfgang Metzner. 11. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2001.
- Ders. Der Sinn des Lebens. Mit einer Einf. v. Wolfgang Metzner. 21. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2001.
- Aland, Kurt. Einheit der Kirche? Witten: Luther-Verlag, 1964.
- Alanen Yrjö. „Das Wahrheitsproblem in der Bibel und in der Griechischen Philosophie“. KuD 3 (1957): 230- 239.
- Albert, Hans. Traktat über kritische Vernunft. 5., verb. u. erw. Aufl. UTB. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Althaus, Paul. Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. 5., durchges. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1959.
- Ders. Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1962.
- Ders. Communio Sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. München: Kaiser, 1929.
- Andresen, Carl (Hg.). Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Anzenbacher, Arno. Einführung in die Philosophie. 6. Aufl. Freiburg im Br. (u.a.): Herder, 1995.
- Aquin, Thomas v. Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte dt-lat. Ausg. Übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg, 1933ff.
- Ders. De ente et essentia / Über Seiendes und Wesenheit. Lat.-dt. Ausg. Mit Einl., Übers. u. Kommentar hg. v. Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Aristoteles. Metaphysik. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen u. in ihrer Entstehung erläutert v. Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh, 1951.
- Ders. Große Ethik. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen u. in ihrer Entstehung erläutert v. Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh, 1951.
- Ders. Nikomachische Ethik. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen u. in ihrer Entstehung erläutert v. Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh, 1956.
- Arnold, Erberhard. Im Anfang war die Liebe. Dokumente, Briefe und Texte der Urchristen. Wiesbaden: Copt-Verlag, 1986.
- Assmann, Jan. Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München: C.H. Beck, 2001.
- Ders. Der Tod als Thema der Kulturtheorie Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten. Mit einem Beitrag v. Thomas Macho. Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Ders. „Der Platz Ägyptens in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes“. Gerhart Schröder; Helga Breuninger. Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2001: 59-80.
- Augustinus, Aurelius. Bekenntnisse. Bibliothek der Kirchenväter. Kempten & München: Kösel, 1914.
- Ders. Gottesstaat / De Civitate Dei. 2 Bde. In dt. Sprache v. Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1979.
- Balthasar, Hans Urs v. Glaubhaft ist nur Liebe. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1963.
- Barrow, John D. and Tipler, Frank J. The anthropic cosmological principle. Oxford: Clarendon, 1986.
- Barth, Hans. Wahrheit und Ideologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Barth, Karl. Der Römerbrief (Zweite Fassung, 1922). 15. Aufl. Zürich: TVZ, 1989.

- Ders. Die Kirche und die Kirchen. Theologische Existenz heute; 27. München: Kaiser, 1935.
- Ders. Kirchliche Dogmatik I/1,2; II/1; III/1,2,4; IV,1-4. Zürich: TVZ, 1933ff.
- Bartsch, Hans-Werner. Die unvollendete Reformation des 16. Jahrhunderts. Kritische Überlegungen zur gegenwärtigen Geltung der lutherischen Bekenntnisschriften. Hamburg: Reich, 1968.
- Barz, Heiner. „Denkmal Kirche. Auf dem Weg ins postchristliche Jahrtausend“. EvKomm (2/1995): 88-90.
- Baumgartner, Hans Michael. „Kategorie“. Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 3. Hg. v. Hermann Krings (u.a.). München: Kösel-Verlag, 1973: 761-778.
- Bayer, Oswald. Theologie. Handbuch Syst. Theol. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth. Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Becker, Jürgen (u.a.). Die Anfänge des Christentums. Stuttgart (u.a.): W. Kohlhammer, 1987.
- Bergmann, Gerhard. Alarm um die Bibel. Warum die Bibelkritik der modernen Theologie falsch ist. 5., überarb., u. erw. Aufl. Gladbeck: Schriftenmissions-Verlag, 1974.
- Beierwaltes, Werner. Platonismus und Idealismus. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972.
- Ders. Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Beinert, Wolfgang. Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1974.
- Ders. „Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie (II)“. Catholica 34 (1980): 36-61.
- Ders. „Christentum ist ökumenisch. Kirchliche Einheit und konfessionelle Vielfalt als Kriterien des Christlichen“. Catholica 54 (2000): 115-135.
- Ders. (Hg.). Texte zur Theologie. Christologie. Bd. 1. Von den Anfängen bis zur Spätantike. Bearb. v. Karl-Heinz Ohlig. Ekklesiologie. Bd. 1. Von den Anfängen bis zum Mittelalter. Bearb. v. Peter Neuner. Graz (u.a.): Styra, 1989/1994.
- Beintker, Horst. „Wort - Geist - Kirche. Zur Frage der pneumatischen Leiblichkeit der Kirche“. KuD 11 (1965): 277-307.
- Berdiajew, Nikolai. Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen. 4. Aufl. Luzern: Vita Nova Verlag, 1937.
- Berlinger, Rudolph. „Philosophie als Weltwissenschaft. Abbreviatur eines ontologischen Problems“. Philosophische Perspektiven 3 (1971): 9-11.
- Beyschlag, Karlmann. Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1. Gott und Welt, 1982. Bd. 2. Gott und Mensch, 1991. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ders. Evangelium als Schicksal. 5 Studien zur Geschichte der Alten Kirche. München: Claudius, 1979.
- Bieler, Martin. „Die Radikalität der Versöhnung. Der ökumenische Dialog und das Problem der theologischen Denkform“. ThLZ 123 (1998): 219-236.
- Böhmerle, Theodor. Die Frauenfrage im Lichte der Bibel. 8. Aufl. Reutlingen: Verlag der Philadelphia-Buchhandlung A. Fuhr, 1966.
- Boman, Thorleif. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Bonhoeffer, Dietrich. Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hg. v. Joachim v. Soosten. Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 1. Hg. v. Eberhard Bethge (u.a.). München: Kaiser, 1986.
- Ders. Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis. Hamburg: Furcht-Verlag, 1962.
- Ders. Ethik. 12. Aufl. Zusammengefasst u. herausgegeben v. Eberhard Bethge. München: Kaiser, 1988.
- Ders. Gemeinsames Leben. 23. Aufl. München: Kaiser, 1988.

- Ders. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. 17., akt. Aufl. Hg. v. Eberhard Bethge. Mit e. Nachw. v. Christian Gremmels. Gütersloh: Kaiser, 2002.
- Bornkamm, Günther. „must»rion“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 4. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1943: 823-834.
- Brandner, Tobias. Einheit gegeben - verloren - erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Brandt, Reinhardt (Hg.). Recht der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.
- Brentano, Franz. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Hg., eingel., mit Anmerkungen u. Registern versehen v. Oskar Kraus. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955.
- Breytenbach, Cilliers. „Vergebung“. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2000: 1737-1742.
- Brkic, Pero. Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung. Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 8. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1994.
- Bruno, Giordano. Von den heroischen Leidenschaften. Übers. u. hg. v. Christiane Bacmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.
- Brunner, Emil. Eros und Liebe. Vom Sinn und Geheimnis unserer Existenz. Berlin: Furche-Verlag, 1937.
- Ders. Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. 5. Aufl. Zürich: TVZ, 1985.
- Ders. Wahrheit als Begegnung. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1963, d. durch e. 1. Teil „Das christliche Wahrheitsverständnis im Verhältnis zum Philosophisch-Wissenschaftlichen“ erg. wurde. Zürich: TVZ, 1984.
- Ders. Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis. 2. Aufl. Zürich: Zwingli-Verlag, 1961.
- Ders. Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. 4. Aufl. Zürich: TVZ, 1978.
- Ders. Das Mißverständnis der Kirche. 3. Aufl. Zürich: TVZ, 1988.
- Ders. Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. München (u.a.): Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965.
- Ders. Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. 3. Aufl. Zürich: TVZ, 1981.
- Ders. Christentum und Kultur. Zürich: TVZ, 1979.
- Ders. Dogmatik Bd. 1. Die christliche Lehre von Gott. 4. Aufl. Zürich: TVZ, 1972. Bd. 2. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. 3. Aufl. Zürich: TVZ, 1972. Bd. 3. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Erlösung. 2. Aufl. Zürich: Zwingli-Verlag, 1964.
- Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. 9. Aufl., durchges. u. erg. v. Otto Merk. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984.
- Ders. Glauben und Verstehen I. Gesammelte Aufsätze. 3., durchges. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.
- Ders. „zſw, zw»“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 2. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935: 862-874.
- Calvin, Johannes. Institutio Christianae Religionis. 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1955/86.
- Campanian, Hans Freiherr v. „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht“. BHTh 14 (1963): 323-332.
- Cardenal, Ernesto. Das Buch von der Liebe. Aus dem Spanischen übersetzt v. Anneliese Schwarzer de Ruiz. 10. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.
- Chalmers, Alan F. Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie. Hg. u. übers.

- v. Niels Bergmann u. Christine Altstötter-Gleich. 5., völlig neu überarb. u. erw. Aufl. Berlin, New York (u.a.): Springer, 2001.
- Christmann, Heinrich Maria. Thomas von Aquin als Theologe der Liebe. Heidelberg: Kerle, 1951.
- Chul-Han, Byung. Martin Heidegger. Eine Einführung. UTB. München: Werner Fink Verlag, 1999.
- Cochlovius, Joachim; Zimmerling Peter (Hg.). Evangelische Schriftauslegung. Ein Quellen- und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987.
- Congar, Yves. Der Heilige Geist. Deutsche Übersetzung u. Fassung v. August Berz. Freiburg i. Br.: Herder, 1982.
- Conzelmann, Hans. „Reich Gottes“. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 5. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961: 914-918.
- Cullmann, Oscar. Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. 3., durchges. Aufl. Zürich: EVZ-Verlag, 1962.
- Ders. Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958.
- Ders. Heil als Geschichte. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.
- Ders. Urchristentum und Gottesdienst. 4., unveränd. Aufl. Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1962.
- Ders. Einheit durch Vielfalt. Grundlagen und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- Ders. „Gottes Heilsplan in der Weltgeschichte“. EKK 12 (1974): 730-733.
- Cyprianus, Caecilius. Traktate. Bibliothek der Kirchenväter. Kempten & München: Kösel, 1918.
- Dahl, Nils Alstrup. „Liebe“. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 4. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960: 364-367.
- Dalferth, Ingolf U. Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie. München: Kaiser, 1984.
- Ders. Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie. Quaestiones disputatae; 142. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1993.
- Ders. „Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre“. ZThK 85 (1988): 98-128.
- Dembowski, Herrmann. Einführung in die Christologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Denzinger, Heinrich (Begr.); Hünermann, Peter (Hg.). Enchiridion symbolorum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 39. Aufl. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 2001.
- Descartes, René. Sur les passions de l'ame / Die Leidenschaften der Seele. Frz.-Dt. Hg. u. übers. v. Klaus Hammacher. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.
- Deschner, Karlheinz. Der gefälschte Glaube. Eine kritische Betrachtung kirchlicher Lehren und ihrer historischen Hintergründe. München: Knesbeck & Schuler, 1988.
- Deuser, Hermann. Kleine Einführung in die Systematische Theologie. Stuttgart: Reclam, 1999.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. 10 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther. Die Fragmente der Vorsokratiker. Unveränd. Nachdr. d. 6. Aufl. Zürich: Weidmann, 1996.
- Diemer, Alwin. Einführung in die Ontologie. Meisenheim: Verlag Karl Anton Hain, 1959.
- Ders.; Frenzel, Ivo (Hg.). „Ontologie“. Das Fischer Lexikon; Philosophie. Neuausg. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag, 1967: 209-240.
- Dilschneider, Otto A. Gegenwart Christi. Grundriß einer Dogmatik der Offenbarung. Gütersloh: Bertelsmann, 1948.
- Ders. Das christliche Weltbild. Grundlagen und Wirklichkeit einer evangelischen Akademie. Gütersloh: Bertelsmann, 1951.
- Dodd, Charles Harold. The Parables of the Kingdom. 3rd. rev. Ed. London: Nisbet, 1936; Repr.

New York: Macmillan Press, 1977.

Döring, Heinrich. Ökumene vor dem Ziel. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 2. Neuried: Ars Una, 1998.

Ders. „Das unterscheidend Christliche und die anderen Religionen“. Una Sancta (2/2001): 98-120.

Dörrie, Heinrich. „Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten“. Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschr. für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Hg. Adolf Martin Ritter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979: 136-152.

Ders. „Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern „Griechische Weisheit“ (= den Platonismus) dar?“. ThPh 56 (1981): 1-46.

Drewermann, Eugen. Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. 7. Aufl. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1997.

Dürr, Hans-Peter. „Wissenschaft und Wirklichkeit. Über die Beziehung zwischen dem Weltbild der Physik und der eigentlichen Wirklichkeit“. Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. Hg. Hans-Peter Dürr, Walter Ch. Zimmerli. München: Scherz, 1989: 28-46.

Ders. Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse in der Verantwortung. Neuausg. München: dtv, 2000.

Ders. Physik und Transzendenz. 7. Aufl. München: Scherz, 1987.

Ders. (u.a. Ma.). Gott, der Mensch und die Wissenschaft. Augsburg: Pattloch, 1997.

Ebeling, Gerhard. Luther. Einführung in sein Denken. 4., durchges. Aufl. 1981, UTB. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Nachdr. 1990.

Ders. „Luthers Wirklichkeitsverständnis“. ZThK 90 (1993): 409-424.

Ders. „Theologie und Philosophie“. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962: 819-830.

Ders. Das Wunder des Wortes. Eingeleitet u. ausgewählt v. Franz Seyr. Graz (u.a.): Stiasny, 1965.

Eckhart, Meister. Magistri Eckhardi Quaestiones et sermo Parisienses. Ed. et notis ill. Bernhardus Geyer Impressum. Bonn: Hanstein, 1931.

Eicher, Peter (Hg.). Neue Summe Theologie. Aus dem Frz. übers. v. A. Himmelsbach, H. H. Schmidt, F. Fux. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1989.

Einstein, Albert. Mein Weltbild. Hg. Carl Seelig. Neue, vom Verf. durchges. u. wesentlich erw. Aufl. Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg, 1955.

Eisenhuth, Heinz Erich. Ontologie und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.

Eisenstadt, Shmuel Noah. The Origins and diversity of axial age civilisations. State University of New York Press, Albany, 1986.

Elert, Werner. Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. 3. u. erneut durchges. u. erg. Aufl. Hamburg: Furche-Verlag, 1956.

Fangmeier, Jürgen. „Heilsgeschichte? Einige Marginalien, besonders zum Gespräch zwischen Karl Barth und Oscar Cullmann“. Theologische Studien 87 (1966): 5-25.

Faus, José Ignacio González. „Die Utopie der Menschheitsfamilie. Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung“. Concilium 37 (2002): 619-627.

Feine, Paul. Theologie des Neuen Testaments. 8. Aufl. Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1953.

Feiner, Johannes; Köhler, Magnus (Hg.). Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Bd. IV/2: Gottes Gnadenhandeln. Einsiedeln (u.a.): Benziger, 1972/73.

Feuerbach, Ludwig. Entwürfe zu einer neuen Philosophie. Hg. v. Walter Jäschke u. Werner Schuffenhauer. Philosophische Bibliothek 447. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

Feyerabend, Paul. Erkenntnis für freie Menschen. Veränd. Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

- Ders. Wider den Methodenzwang. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Ficinus, Marsilius. Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lat.-Dt. 3., verb. Aufl. Hg. u. eingel. v. Paul Richard Blum. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- Fichte, Johann Gottlob. Die Anweisung zum seligen Leben. Hg. v. Fritz Medicus. 3., durchges. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.
- Fischer, Ernst Peter. Die aufschimmernde Nachseite der Wissenschaft. Bottighofen: Libelle, 1995.
- Ders. „Prof. Dr. Ernst Im Gespräch mit Reinhold Gruber“. URL: http://www.br-online.de/alpha/forum/vor0201/20020109_i.html (Stand: 23. Oktober 2002).
- Fischer, Martin (Hg.). Göttinger Predigtmeditationen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht., 1946ff.
- Fischer, Norbert. „Gottes Sein als Position. Zum Resultat der kantischen Metaphysikkritik“. Akten des 5. int. Kant-Kongresses, 4.-8. April 1981. Hg. v. Gerhard Funke, Bonn: Bouvier, 1981: 720-730.
- Flasch, Kurt. Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. 2., rev. u. erw. Aufl. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Forte, Bruno. Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott - Gott der Lebenden. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1989.
- Franke, Thomas; Knapp, Markus; Schmid, Johannes (Hg.). Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexandre Ganoczy zum 60. Geburtstag. Würzburg: Echter Verlag, 1989.
- Frede, Michael (u.a.), „Sein, Seiendes“. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995: 170-234.
- Friedländer Paul. Platon Bd. 1. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. 3., durchges. u. erg. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1964.
- Frieling, Reinhard. Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde. Zugänge zur Kirchengeschichte Bd. 10. Hg. v. Manfred Jacobs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Ders. „Der Kirchenbegriff in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte“. In der Wahrheit bleiben. Dogma - Kirche - Schriftauslegung. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag. Hg. v. Manfred Seitz u. Karsten Lehmkuhler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996: 60-71.
- Fromm, Erich. Die Kunst des Liebens. Aus dem Engl. v. Liselotte u. Ernst Mickel. 8. Aufl., ungekürzte Ausg. München: dtv, 2000.
- Ders. Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. 17. Aufl. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1996.
- Fuchs, Ernst. „Logos“. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 4. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960: 434-439.
- Ders. „Wahrheit“. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Kurt Galling. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962: 1515-1517.
- Gadamer, Hans-Georg. Der Anfang des Wissens. Stuttgart: Reclam, 1999.
- Ganoczy, Alexandre. „Die Liebe als Prinzip der Theologie“; „Wahrheitsfindung durch Liebe“. Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1975.
- Ders. Einführung in die Dogmatik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Ders. Chaos - Zufall - Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1987.
- Gebhardt, Georg u.a. (Hg.). Was heißt Liebe? Zur Tradition eines Begriffs. Schriften der Rabanus-Maurus-Akademie Fulda, Limburg, Mainz. Bd. 3. Frankfurt am Main: Knecht, 1982.

- Geldbach, Erich. Ökumene in Gegensätzen? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Gerhard, Wilfried. „Faktisch fundamentalistisch. Erwiderung auf Wolfhart Pannenberg“. EvKomm (2/1994): 89-91.
- Gerlitz, Peter u.a. „Liebe“. Theologische Realenzyklopädie Bd. 21. Hg. Peter Gerlitz (u.a.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991: 121-170.
- Geyer, Carl-Friedrich. Die Vorsokratiker zur Einführung. Hamburg: Junius, 1995.
- Giblet, Jean. „Aspekte der Wahrheit im Neuen Testament“. Concilium 9 (1973): 169-173.
- Gilg, Arnold. Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie. Nachdr. d. Ausg. v. 1936. München: Kaiser, 1989.
- Glockner, Hermann. „Zur Fundamentalphilosophie“. ZphF 23 (1969): 495-514.
- Gogarten, Friedrich. Der Mensch zwischen Gott und Welt. 4. Aufl. Stuttgart: Vorwerk-Verlag, 1967.
- Gollwitzer, Helmut. Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. München: Kaiser, 1978.
- Ders. Vortrupp des Lebens. München: Kaiser, 1975.
- Ders. Veränderung im Diesseits. Politische Predigten. München: Kaiser, 1973.
- Ders. Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft. München: Kaiser, 1976.
- Goppelt, Leonhard. Theologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Grammer, Karl. Signale der Liebe. Die biologischen Gesetze der Partnerschaft. München: dtv, 1995.
- Grillmeier, Alois. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). 2., verb. u. erg. Aufl. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1982.
- Grün, Anselm. Im Haus der Liebe wohnen. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1995.
- Gruppe von Dombes. Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft. Übers. v. Ingeborg Siegert. Frankfurt am Main: Knecht, 1994.
- Guardini, Romano. Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. 3. Aufl. Würzburg: Verbund-Verlag, 1953.
- Ders. Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder, 1965.
- Habermas, Jürgen. Erkenntnis und Interesse. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Hahn, Ferdinand. Gesammelte Aufsätze. 1. Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Halter, Hans (Hg.). Neue ökumenische Eiszeit? Zürich: Benziger, 1989.
- Härle, Wilfried; Herms, Eilert. Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Härle, Wilfried. Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1975.
- Ders. Dogmatik. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995.
- Harnack, Adolf v. Dogmengeschichte. 8. Aufl. (unveränd. Nachdr. d. 7. Aufl.) UTB. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Ders. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat. Vierte verb. u. verm. Aufl.. Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1924.
- Harnack, Theodosius. Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Nachdr. d. Ausg. Erlangen, 1862. Amsterdam: Ed. Rodopi, 1969.
- Harsch, Helmut. „Das 'Unterscheidend-Christliche' in der Psychotherapie“. Una Sancta (2/2001): 150-162.
- Hartmann, Nicolai. Vom Aufbau der realen Welt. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1964.
- Ders. Zur Grundlegung der Ontologie. 4. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1965.
- Ders. Neue Wege der Ontologie. 3. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1949.

- Ders. Kleinere Schriften von Nikolai Hartmann. Bd. 1: Abhandlungen zur Systematischen Philosophie. Berlin: de Gruyter, 1955.
- Ders. Ethik. 4., unveränd. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1962.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke v. 1832-1845 neu ed. Ausg. Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986ff.
- Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976ff.
- Ders. Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Ders. Einführung in die Metaphysik. 6. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988.
- Ders. Unterwegs zur Sprache. 11., durchges. Aufl. Stuttgart: Neske, 1997.
- Ders. Der Satz vom Grund. 8. Aufl. Stuttgart: Neske, 1997.
- Ders. Vorträge und Aufsätze. 9. Aufl. Stuttgart: Neske, 2000.
- Heim, Karl. Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung. Berlin: Furche-Verlag, 1937.
- Heintel, Erich. „Eine (das), Einheit“, Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972: 361-384.
- Heisenberg, Werner. Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. Unveränd. Taschenbuchausg. München: Piper, 1996.
- Hempelmann, Heinzpeter. „Evangelium und Kultur - Evangelium als Kultur. Klärungen - Herausforderungen - Perspektiven“. Theologische Beiträge 31 (2000): 4-26.
- Ders. „Das unterscheidend Christliche und die vagabundierende Religiosität“. Una Sancta (2/2001): 163-169.
- Hemminger, Hansjörg. „Götter und Kinder in einem? Freie Spiritualität und Psychosekten“. EvKomm (5/1994): 260-262.
- Heussi, Karl. Kompendium der Kirchengeschichte. 12. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr. 1960.
- Hildebrand, Dietrich v. Das Wesen der Liebe. Regensburg: Verlag Joseph Habel (u.a.), 1971.
- Ders. Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. 3., vom Verf. durchges. Aufl. Regensburg: Verlag Joseph Habel (u.a.), 1975.
- Hojen, Peder. „Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte“. KuD 23 (1977): 131-156.
- Hollweg, Arnd. „Aus der Kirchengeschichte lernen. Eine Erwiderung auf Wolfhart Pannenberg“. EvKomm (8/1995): 481-483.
- Hommes, Ulrich. „Die Freude ist die Wahrheit. Über die Herausforderung der Metaphysik durch die moderne Wissenschaft“. Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. Hg. v. Hermann Krings (u.a.). Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1985: 310-323.
- Hoppe, Hansgeorg. „Grenzen und bleibende Bedeutung von Heideggers 'Sein und Zeit'“. Perspektiven der Philosophie 9 (1983): 11-29.
- Horkheimer, Max. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview. Mit einem Kommentar v. Helmut Grumnior. Hamburg: Furche-Verlag, 1975.
- Huber, Wolfgang. Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- Hübner, Jürgen (Hg.). Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft; 41. München: Kaiser, 1987.
- Hübner, Kurt. Die Wahrheit des Mythos. München: C.H. Beck, 1985.
- Ders. u.a. „Mythos“. Theologische Realenzyklopädie Bd. 23. Hg. Peter Gerlitz (u.a.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1994: 597-665.
- Hühnerfeld, Paul. In Sachen Heidegger. München: Paul List Verlag, 1961.
- Hummel, Gert. Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche. Zum Gespräch

- zwischen Theologie und analytischer Psychologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Ilien, Albert. Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin. Freiburger theologische Studien; 98. Freiburg im Br. (u.a.): Herder, 1975.
- Ittel, Gerhard Wolfgang. „Der Einfluß des Philosophen M Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns“. KuD 2 (1956): 90-108.
- Jacobs, Manfred. Das Christentum in der antiken Welt. Von der frühkatholischen Kirche bis zu Kaiser Konstantin. Zugänge zur Kirchengeschichte Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Jaspers, Karl. Von der Wahrheit. 4. Aufl. München (u.a.): Piper, 1991.
- Ders. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 3. Aufl. München (u.a.): Piper, 1984.
- Ders. Notizen zu Martin Heidegger. München (u.a.): R. Piper & Co. Verlag, 1978.
- Ders. Einführung in die Philosophie. 12 Radiovorträge. 24. Aufl. München (u.a.): Piper, 1985.
- Jenni, Ernst. „b9“. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. 1. Hg. v. Ernst Jenni unter Mitarbeit v. Claus Westermann. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: TVZ, 1971: 60-73.
- Jüngel, Eberhard. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- Kahl, Joachim. Das Elend des Christentums. Plädoyer für eine Humanität ohne Gott. Reinbek: Rowohlt (Serie rororo), 1969.
- Kähler, Martin. Die Wissenschaft von der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abriss dargestellt. Unveränd. Nachdr. d. 3. Aufl. Leipzig. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966.
- Kaiser, Odilo. Dynamik und Struktur des Christlichen. Bd. 1: Die Agape-Liebe als individuelle und soziale Gestaltungskraft in Christentum und Welt. Aschaffenburg: Pattloch, 1977.
- Kamp, Johannes. Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des heiligen Bonaventura. Franziskanische Studien 12, 1927.
- Kanitscheider, Bernulf. Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Hg. v. Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Reclam, 1982.
- Ders. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einl. hg. v. Bernd Kraft u. Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Karpp, Heinrich. Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche. Von der alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Käsemann, Ernst. Exegetische Versuche und Besinnungen. Bde. I/II. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Ders. An die Römer. 4., durchges. Aufl. Handbuch zum Neuen Testament. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.
- Kasper, Walter. Theologie und Kirche. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987.
- Ders. „Die Kirche als Sakrament der Einheit“. Communio 16 (1987): 2-8.
- Ders.; Sauter, Gerd. Kirche - Ort des Geistes. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1976.
- Kehl, Medard. Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. 3. Aufl. Würzburg: Echter Verlag, 1992.
- Keil, Günther. Grundriß der Ontologie. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, 1981.
- Kelber, Wilhelm. Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttgart: Verlag Urachhaus, 1976.
- Keller, Albert. „Sein“. Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 5. Hg. v. Hermann Krings (u.a.). München: Kösel-Verlag, 1974: 1288-1304.
- Kelly, John N. D. Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

- Kierkegaard, Sören. Die Krankheit zum Tode. Aus d. Dän. übers. u. mit Anmerkungen vers. v. Gisela Perlet. Nachw. v. Uta Eichler. Stuttgart: Reclam, 1997.
- Ders. Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. Düsseldorf: Diederichs, 1966.
- Kinder, Ernst. Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1960.
- Ders. „Was bedeutet ‘Wort Gottes’ nach dem Verständnis der Reformation?“. KuD 12 (1966): 14-26.
- Klaiber, Walter. Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Ders. „Rechtfertigung und Kirche. Exegetische Anmerkungen zum aktuellen ökumenischen Gespräch“. KuD 42 (1996): 285-317.
- Klein, Günter. „Reich Gottes als biblischer Zentralbegriff“. EvTh 30 (1970): 642-670.
- Klein, J. Caritaslehre des Johannes Duns Scotus. Franziskanische Studien. Beiheft 11 d. Münster: 1928.
- Knapp, Markus. „Herrschaft Gottes“. Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5. Begründet v. Michael Buchberger. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Walter Kasper u.a. Freiburg: Herder, 1996: 34-37.
- Knoblauch, Hubert. Religionssoziologie. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.
- Kobusch, Theodor. „Nichts, Nichtseiendes“. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987: 805-836.
- Koch, Kurt. Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1991.
- Korsch, Dietrich. Dogmatik im Grundriß: eine Einführung in die christliche Deutung des menschlichen Lebens mit Gott. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- Körtner, Ulrich H. J. „Versöhnte Verschiedenheit“. BThZ 15 (1988): 77-96.
- Ders. „Von der Konsensökumene zur Differenzökumene. Krise und Verheißung der ökumenischen Bewegung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend“. KuD 47 (2001): 290-307. Veränderte Fassung: <http://www.egenius.de/oekt/texte/2751.doc> (Stand: 1. Juli 2003).
- Ders. „Christus allein? „Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht“. ThLZ 123 (1998): 3-20.
- Kranz, Margarita. „Philosophie“. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989: 572-583.
- Kranz, Walther. Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt. Birsfelden-Basel: Verlag Schibli-Doppler, 1955.
- Kraus, Hans-Joachim. Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.
- Ders. Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart. München: Kösel-Verlag, 1986.
- Kreck, Walter. Grundzüge der Ekklesiologie. München: Kaiser, 1981.
- Kreiner, Armin. Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1992.
- Kuhn, Helmut. „Liebe“. Geschichte eines Begriffs. München: Kösel-Verlag, 1972.
- Ders. Der Weg vom Bewußtsein zum Sein. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Ders. „Eros- Philia - Agape“. PhR 2 (1954/55).
- Ders. „Zwei Grundgestalten der Liebe“. PhR 4 (1956).
- Ders. „Liebe“. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980: 290-318.
- Kuhn, Thomas S. Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Aus dem Amerik. v. Kurt Simon. 2., rev. u. um das Postskriptum erg. Aufl.; 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Kühn, Ulrich. Kirche. Handbuch Syst. Theol. Bd. 10. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn,

1980.

Ders. „Das reformatorische Proprium und die Ökumene“. KuD 32 (1986): 171-187.

Ders. „Die ökumenische Verpflichtung der lutherischen Theologie“ ThLZ 122 (1997): 521-534.

Kümmel, Werner Georg. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes. 3., durchges. u. verb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Ders. Einleitung in das Neue Testament. 17., wiederum völlig neu bearb. Aufl. der Einleitung in das Neue Testament v. Paul Feine u. Johannes Behm. Heidelberg: Quelle & Meyer: 1973.

Küng, Hans. Die Kirche. 3. Aufl. München (u.a.): Piper, 1992.

Ders. Projekt Weltethos. Ungek. Taschenbuchausgabe. 7. Aufl. München (u.a.): Piper, 2002.

Küneth, Walter. Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag, 1962.

Kuss, Otto. „Die Liebe im Neuen Testament“. Auslegung und Verkündigung 2. Biblische Vorträge und Meditationen, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1967.

Ladd, George Eldon. The Gospel of the Kingdom. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publ., Repr. 1975.

Ders. The Presence of the Future. The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publ., 1974.

Langemeyer, Bernhard. Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1963.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Sämtliche Schriften und Briefe. Berlin: Akademie-Verlag, 1926ff.

Ders. Kleinere philosophische Schriften. Mit Einl. u. Erl. Deutsch v. Norbert Habs. Leipzig: Philipp Reclam jun., 1883.

Leipoldt, Johannes. Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche. Leipzig: Koehler & Amelang, 1952.

Lévinas, Emmanuel. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i. Br. (u.a.): Verlag Karl Alber, 1987.

Lewis, Clive Staples. Was man Liebe nennt. Zuneigung, Freundschaft, Eros, Agape. 5. Taschenbuchaufl. Basel, Gießen: Brunnen-Verlag 1995.

Lietzmann, Hans. Geschichte der Alten Kirche. Bd. 1. Die Anfänge. 4. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1961.

Lindemann, Andreas; Paulsen, Henning (Hg.). Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausg. v. Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer u. Molly Whittaker. Tübingen: Mohr, 1992.

Link, Christian. Schöpfung. Handbuch Syst. Theol. 7. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1991.

Ders.; Luz, Ulrich; Vischer, Lukas. Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute. Benzinger/Reinhardt, 1988.

Link, Hans-Georg. „Wahrheit/Lüge“. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2000: 1834-1846.

Lochman, Jan Milic. Versöhnung und Befreiung. Absage an ein eindimensionales Heilsverständnis. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1977 (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern; 241).

Locke, John. An Essay concerning Human Understanding. Complete two-volume edition. Edited with an Introduction by John W. Yolton. London: J. M. Dent & Sons LTD, 1961.

Lorenz, Kuno. „Wahrheitstheorien“. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 4. In Verb. mit Martin Carrier u. Gereon Wolters hg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1996: 595-600.

Luhmann, Niklas. Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Ders. Die Religion der Gesellschaft. Hg. v. André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

- Lullus, Raimundus. Die neue Logik. Logica Nova. Lat.-Dt. Textkrit. hg. v. Charles Lohr. Übers. v. Vittorio Hösle u. Walburga Büchel. Mit einer Einf. v. Vittorio Hösle. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Lüning, Peter. „Zur Frage nach der Wahrheit in der Ökumene“. Una Sancta (1/2001): 83-96.
- Lütgert, Wilhelm. Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. Leipzig: Deichert, 1905.
- Luther, Martin. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 96 Bde. in 111 Teilen. Weimar: 1883ff.
- Lütkehaus, Ludger. Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst. Zürich: Haffmans Verlag, 1999.
- Ders. „Gespräch mit Ludger Lütkehaus“. URL: <http://www.philosophie-online.de/mafo/heft2001-05/luetkehausgespräch.htm> (Stand: 6. Januar 2003).
- Lutz, Jürgen. Unio und Communio: zum Verständnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519-1528. Paderborn: Bonifatius, 1990.
- Manstetten, Reiner. Das Menschenbild der Ökonomie. Der „homo oeconomicus“ und die Anthropologie von Adam Smith. Studienausgabe. Freiburg i. Br. (u.a.): Verlag Karl Alber, 2002.
- Martínez, Gustavo Bueno. „Holismus“. Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 2. Hg. v. Hans Jörg Sandkühler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Marxsen, Willi. Der Streit um die Bibel. 7. Aufl. Gladbeck: Schriftenmissions-Verlag, 1971.
- Mehlhausen, Joachim (Hg.). Pluralismus und Identität. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 8. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1995.
- Meyer-Abich, Klaus-Michael. Frieden mit der Natur. Freiburg i. Br.: Herder, 1979.
- Migne, Jacques Paul. Patrologia Cursus Completus. Series Latina. 1844-1866.
- Miketta, Gaby; Tebel-Nagy, Claudia. Liebe und Sex. Über die Biochemie leidenschaftlicher Gefühle. Stuttgart: Trias-Thieme Verlag, 1996.
- Moltmann, Jürgen. Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München: Kaiser, 1980.
- Ders. Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel. 6. Aufl. München: Kaiser, 1981.
- Ders. Kirche in der Kraft des Geistes. 2. Aufl. München: Kaiser, 1989.
- Ders. Der Weg Jesu. Christologie in messianischen Dimensionen. München: Kaiser, 1989.
- Ders. Theologie der Hoffnung: Untersuchung zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. 13. Aufl., 1. Aufl. der Taschenbuchaufl. München: Kaiser, 1997.
- Mühling-Schlapkohl, Markus. Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell trinitarischen Redens von Gott. Marburg: Elwert Verlag, 2000.
- Müller, Max; Halder, Alois (Hg.). „Sein“. Philosophisches Wörterbuch. Neubearb. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder Taschenbuch Verlag, 1988: 276-278.
- Müller-Lauter, Wolfgang. „Existenzphilosophie/Existentialismus“. Theologische Realenzyklopädie Bd. 10. Hg. Peter Gerlitz (u.a.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982: 714-733.
- Nee, Watchman, Vorträge über das Gemeindeleben. Stuttgart: Der Strom, o. J.
- Neuner, Joseph; Roos, Heinrich. Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 12. Aufl. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari. München: dtv, 1980.
- Nink, Caspar. Ontologie. Versuch einer Grundlegung. Freiburg i. Br.: Herder, 1952.
- Norberg, Johan. Das kapitalistische Manifest. Warum allein die globalisierte Marktwirtschaft den Wohlstand der Menschheit sichert. Aus dem Schwed. v. Heike Schubert. Frankfurt am Main: Eichborn, 2003.
- Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Bde. I/II. Hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Nygren, Anders. Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2. Aufl. Gütersloh:

- Bertelsmann, 1954.
- Ders. Christus und die Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Ders. u.a. (Hg.). Ein Buch von der Kirche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- Oehler, Klaus. Der unbewegte Bewegter des Aristoteles. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972.
- Oelmüller, Willi (Hg.). Metaphysik heute? Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Bd. 10. UTB. Paderborn: Schöningh, 1987.
- Ders. (Hg.). Philosophie und Wissenschaft. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Bd. 11. UTB. Paderborn: Schöningh, 1988.
- Ders. (Hg.). Philosophie und Weisheit. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie Bd. 12. UTB. Paderborn: Schöningh, 1989.
- Oesterreich, Peter L. „Thomas von Aquins Lehre von der Liebe als menschlicher Grundleidenschaft“. ThPh 66 (1991): 90-97.
- Oettingen, Alexander v. Lutherische Dogmatik I/II. München: C.H. Beck, 1897/1900.
- Orthbrandt, Eberhard. Geschichte der griechischen Philosophie und des philosophischen Denkens. Eine Auswahl. Hanau: Dausien, 1984.
- Ott, Heinrich. Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon: EVZ, 1959.
- Pannenberg, Wolfhart. Systematische Theologie. Bd. 1 (1988), Bd. 2 (1991), Bd. 3 (1993). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ders. Offenbarung als Geschichte. 5. Aufl. mit einem Nachwort. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Ders. Grundzüge der Christologie. 7. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1990.
- Ders. Grundfragen Systematischer Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Ders. Ethik und Ekklesiologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Ders. Metaphysik und Gottesgedanke. Göttingen (u.a.): Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Ders. Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Ders. „Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus“. EvKomm (12/1993): 709-713.
- Ders. „Wahrheit statt Gleichgültigkeit. Antwort an Wilfried Gerhard“. EvKomm (3/1994): 134-135.
- Park, Heon-Wook. Die Kirche als Leib Christi bei Paulus. Gießen: 1992, Brunnen Verlag.
- Pascal, Blaise. Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hg. v. Jean-Robert Armogathe. Aus d. Frz. übers. v. Ulrich Kunzmann. Stuttgart: Reclam, 1997.
- Pätzold, Detlev. „Sein/Seiendes“. Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 4. Hg. v. Hans Jörg Sandkühler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990: 213-234.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. Hg. v. Georg Wissowa: Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1894ff.
- Peirce, Charles Sanders. Religionsphilosophische Schriften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- Pemser-Maier, Sabine. Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 5. Würzburg: Echter Verlag, 1991.
- Pesch, Otto Herrmann. „Kirche als Schöpfungsordnung? Eine systematisch-theologische Grübelelei über Oswald Bayers Theologieverständnis“. NZTh 41 (1999): 296-318.
- Pic de la Mirandol, Jean. De Ente et Uno. Toussaint, Stéphane. Paris: Champion, 1995.
- Picht Georg. Der Begriff der Natur und seine Geschichte. Studienausg. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- Pieper, Josef. Lieben, Hoffen, Glauben. München: Kösel-Verlag, 1986.
- Ders. Das Viergespann. München: Kösel-Verlag, 1964.
- Ders. Glück und Kontemplation. München: Kösel-Verlag, 1979.
- Ders. Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. 3. Aufl. München: Kösel, 1991.

- Piper, Otto. Gottes Wahrheit und die Wahrheit der Kirche. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933.
- Platon, Symposion, Phaidon. Sämtliche Werke Bd. IV. Griechisch u. Deutsch. Nach der Übers. Friedrich Schleiermachers, erg. durch Übers. v. Franz Susemihl u.a. Hg. v. Karlheinz Hülsler. Frankfurt am Main: Insel Taschenbuch 1404, 1991.
- Pöggeler, Otto. Der Denkweg Martin Heideggers. 4. Aufl. Stuttgart: Neske, 1994.
- Pöhlmann, Horst Georg. Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium. 5., verb. u. erw. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1990.
- Ders. „Reich Gottes“. Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 3. Hg. v. Helmut Burkhardt u. Uwe Swarat. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1994: 1677-1678.
- Pollard, T. Evan. „Cosmology and the Prologue of the fourth Gospel“. Vigiliae Christianae. Vol. 12 (1958): 147-153.
- Preisker, Herbert. Das Ethos des Urchristentums. 3., unveränd. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, reprograph. Nachdr. der 2., verb. u. erw. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann, 1949.
- Prenter, Reginald. „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“. ThLZ 96 (1971): 401-413.
- Quell, Gottfried; Stauffer, Ethelbert. „ϕγαρῶν, ϕγῆφ, ϕγαρῶν“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 1. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933: 20-55.
- Quine, Willard V. Wort und Gegenstand. Stuttgart: Reclam, 1998.
- Ders. Ontologische Relativität und andere Schriften. Stuttgart: Reclam, 1984.
- Quitterer, Josef; Runggaldier, Edmund. Der neue Naturalismus - eine Herausforderung an das christliche Menschenbild. Stuttgart (u.a.): W. Kohlhammer, 1999.
- Ragaz, Leonhard. Die Geschichte der Sache Christi. Bern: Verlag Herbert Lang & Cie, 1945.
- Raiser, Konrad. Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München: Kaiser, 1989.
- Raiser, Ludwig (Vorr.) Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte 1/1,2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1978.
- Rawls, John. Eine Theorie der Gerechtigkeit. Hg. v. Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Ricken, Friedo. Philosophie der Antike. 3., überarb. u. erw. Aufl. Grundkurs Philosophie Bd. 6. Stuttgart (u.a.): W. Kohlhammer, 2000.
- Ritschl, Albrecht. Unterricht in der christlichen Religion. Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1875. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1966.
- Ders. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bde. 1-3. Nachdr. d. 2., verb. Aufl. Bonn: 1882/83. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag, 1978.
- Röd, Wolfgang (Hg.). Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Die Philosophie der Antike. 1. Von Thales bis Demokrit. Beck'sche Elementarbücher. München: C.H. Beck, 1976.
- Roloff, Jürgen. Die Kirche im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Ders. Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze. Hg. v. Martin Karrer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Safranski, Rüdiger. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. München (u.a.): Hanser, 1987.
- Ders. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München: Hanser, 1994.
- Ders. Nietzsche. Biographie seines Denkens. München: Hanser, 2000.
- Salomon, Robert C.; Higgins, Kathleen M. Eine kurze Geschichte der Philosophie. Aus dem Amerik. v. Sonja Hauser. München: Piper, 2000.
- Sartre, Jean-Paul. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Aus d. Frz. übers. v. Justus Streller. 36.-37. Tsd. Hamburg: Rowohlt Verlag (Serie rororo), 1990.
- Ders. Drei Essays. Mit einem Nachw. v. Walter Schmiele. Neue, durchges. Aufl. 195.-198. Tsd.

- Frankfurt am Main: Ullstein, 1989.
- Schaeffer, Francis. Preisgabe der Vernunft. Kurze Analyse der Ursprünge und Tendenzen des modernen Denkens. Aus dem Engl. v. Winfried Bluth. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1985.
- Scheffczyk, Leo. Einführung in die Schöpfungslehre. 3., verb. u. erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- Scheler, Max. Wesen und Formen der Sympathie. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Schulte-Blumke, 1948.
- Ders. Liebe und Erkenntnis. München: Lehmann (Dalp-Taschenbücher), 1955.
- Ders. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 13. Aufl. Bonn: Bouvier, 1995.
- Ders. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlass 1. 2., durchges. u. erw. Aufl. Mit einem Anhang hg. v. Maria Scheler, Gesammelte Werke Bd. 10. Bern: Francke Verlag, 1957.
- Ders. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. 4., durchges. Aufl. Gesammelte Werke Bd. 3. Hg. v. Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1955.
- Ders. Vom Ewigen im Menschen. 4., durchges. Aufl. Gesammelte Werke Bd. 5. Hg. v. Maria Scheler. Bern: Francke Verlag, 1954.
- Ders. Varia II. Schriften aus dem Nachlass 6. Gesammelte Werke Bd. 15. Hg. mit einem Anhang v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier Verlag, 1997.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Sämtliche Werke. Hg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta, 1860.
- Schenke, Ludger. Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung. Stuttgart (u.a.): W. Kohlhammer, 1990.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel. Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bde. I/II. 7. Aufl. Auf Grund d. 2. Aufl. u. krit. Prüfung d. Textes neu hg. u. mit Einleitung, Erläuterungen u. Reg. vers. v. Martin Redeker. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1960.
- Schlier, Heinrich. Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. 5. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1969.
- Ders. „Über die Liebe“. Aufsätze zur biblischen Theologie. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1968: 179-186.
- Ders. „Das Wort im Licht der biblischen Offenbarung“. Wort und Sakrament. Hg. Heinrich Fries. München: Kösel-Verlag, 1966: 40-73.
- Schlink, Edmund. Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit einem Geleitwort v. Heinrich Fries u. Nikos A. Nissiotis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Schmid, Wilhelm. Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Ders. „Heiterkeit. Rehabilitierung eines philosophischen Begriffs“. Die Zeit 41 (7. Okt. 1999): 51.
- Schmidt, Karl Ludwig. „basil e..a“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 1. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933: 573-595.
- Ders. „mkl es..a“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 3. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938: 505-539.
- Schmidt, Kurt Dietrich. Grundriß der Kirchengeschichte. 5., durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Schnädelbach, Herbert. Vernunft und Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Ders. „Hegels Lehre von der Wahrheit“. Antrittsvorlesung 26. Mai 1993. Öffentliche Vorlesungen 10. Berlin: Humboldt-Univ., 1993. URL: <http://www.dochoost.rz.hu-berlin.de/humboldt-vl/schnaedelbach-herbert/PDF> (Stand: 23. Oktober 2002).
- Schneider, Carl. Geistesgeschichte der christlichen Antike. Gekürzte Sonderausgabe der 1954 unter dem Titel 'Geistesgeschichte des antiken Christentums' erschienenen zweibändigen Originalausgabe. München: Verlag C.H. Beck, 1970.
- Schneider, Dieter. Der Geist des Gekreuzigten. Zur paulinischen Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT Verlag, 1987.

- Schneider, Gerhard. „ϕγφ“. Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. Hg. v. Horst Balz, Gerhard Schneider, 2., verb. Aufl. mit Lit.-Nachträgen. Stuttgart (u.a.): W. Kohlhammer, 1992: 19-29.
- Schneider, Reinhold. Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Weltgeschichte. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977.
- Scholz, Heinrich. Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle an der Saale: Max-Niedermeier-Verlag, 1929.
- Schopenhauer, Arthur. Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Schorsch, Christof. „Versöhnung von Geist und Natur? Eine Kritik“. Hans-Peter Dürr, Walter Ch. Zimmerli (Hg.). Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. München: Scherz, 1989: 342-351.
- Schrage, Wolfgang. Ethik des Neuen Testaments. 4. Aufl. Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Schrenk, Gottlob. „δικαίος ὁ ἄνθρωπος“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 2. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935: 199-214.
- Schubart, Walter. Religion und Eros. Hg. v. Friedrich Seifert. 2., unveränd. Aufl. München: Beck, 1944.
- Schuller, Alexander. „Endstation Sehnsucht. Die Facetten der modernen Heimatlosigkeit“. EvKomm (4/1999): 35-37.
- Schütte, Heinz. Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes. 3. Aufl. Paderborn: Bonifatius, 1992.
- Schütz, Christian. Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Schütz, Paul. Das Evangelium. Dem Menschen unserer Zeit dargestellt. 3., verb. Aufl. Tübingen: Katzmann-Verlag, 1951.
- Ders. An den Menschen. Vom Verstehen und Verwandeltwerden. Hamburg: Furche-Verlag, 1971.
- Ders. Freiheit - Hoffnung - Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen (Darin: Parusia). Hg. v. Hans F. Bürki. Moers: Brendow Verlag, 1985.
- Schwarz, Joachim. „Liebe“. Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 3. 3. Aufl. (Neufassung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 109-116.
- Schwarzwäller, Klaus. Das Gotteslob der angefochtenen Gemeinde. Dogmatische Grundlegung der Prädestinationslehre. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970.
- Schweizer, Eduard. „Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus“. Neotestamentica. Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 1963: 105-121.
- Ders. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Zürich: Zwingli Verlag, 1970.
- Ders. Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments. 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979.
- Ders. Heiliger Geist. Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsbd. Stuttgart (u.a.): Kreuz Verlag, 1978.
- Ders. Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments; Bd. 8. Zürich: Zwingli Verlag, 1946.
- Ders. „σὶ μα“. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 7. Hg. v. Gerhard Kittel. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964: 1054-1091.
- Schweitzer, Albert. Die Mystik des Apostels Paulus. Mit einer Einf. v. Werner Georg Kümmel. Neudr. d. 1. Aufl. v. 1930. UTB. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981.
- Schwemmer, Oswald. „Seiende, das; Sein, das“. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 3. In Verb. mit Martin Carrier u. Gereon Wolters hg. v. Jürgen Mittelstraß. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1995: 747-751.
- Scotus, Johannes Duns. Quodlibeta quaestionum. Venetiis: Simon de Luere, 1506.
- Ders. Ordinatio liber 2, distictione 1 ad 3. Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Iussu et auctoritate

- M. Perantoni studio e cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum ed. praes. Carolo Bali'c. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Seidel, Ch. „Freundschaft“. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972: 1105-1114.
- Sammelroth, Otto. Die Kirche als Ursakrament. 3. unveränd. Aufl. Frankfurt am Main: Knecht, 1963.
- Slenczka, Reinhard. „Kirchengemeinschaft und theologischer Konsens. Eine Thesenreihe“. KuD 12 (1983): 174-179.
- Sobrinho, Jon. Christologie der Befreiung. Bd. 1. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1998.
- Sohm, Rudolf. Kirchenrecht. Bde. 1/2. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft. Unveränd. Nachdr. d. 1923 ersch. 2. Aufl. Berlin: Verlag von Duncker & Humblot, 1967.
- Solowjew, Wladimir. Der Sinn der Liebe. 2. Aufl. Übertragen ins Deutsche v. Alexej Krassowsky u. Alfred Sellner. Wien: Amandus Verlag, 1948.
- Spicq, Ceslas. Agapè dans le nouveau Testament. Bde. I-III. Paris: Librairie Lecoffre, 1958/59.
- Spinoza, Baruch de. Die Ethik. Lat. u. Dt. Rev. Übers. v. Jakob Stern. Nachdr. Stuttgart: Reclam, 1990.
- Staudinger, Hugo. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt. Überlegungen zu einer trinitarischen Metaphysik. Stuttgart: Burg-Verlag, 1989.
- Ders. „Die Problematik der herrschenden Wissenschaftskonzeption. Die Notwendigkeit einer Erneuerung der Metaphysik“. Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament. (5. Dez. 1987): B 94.
- Stead, G. Christopher. „Logos“. Theologische Realenzyklopädie Bd. 21. Hg. Peter Gerlitz (u.a.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991: 432-444.
- Stein, Edith. Ewiges und endliches Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. 3. Aufl. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1986.
- Stock, Konrad. „Liebe“. Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 4. 4., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Hans Dieter Betz u.a. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2001: 338-342.
- Stoebe, Hans-Joachim. „dasāj“. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Bd. 1. Hg. v. Ernst Jenni unter Mitarbeit v. Claus Westermann. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: TVZ, 1971: 600-621.
- Strecker, Georg. Theologie des Neuen Testaments. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Ströker, Elisabeth. „Die Einheit der Naturwissenschaften, Bemerkungen zu einer fragwürdigen Idee“. Philosophische Perspektiven 3 (1971): 176-193.
- Strolz, Walter. „Martin Heideggers Denkweg und der christliche Glaube“. NZST 31 (1989): 165-194.
- Stuhlmacher, Peter. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 6. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Ders. Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Szczesny, Gerhard. Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen. Mit einem Briefwechsel Friedrich Heer - Gerhard Szczesny. München: List, 1972.
- Tertullianus, Quintus. Private und katechetische Schriften. Bibliothek der Kirchenväter. Kempten & München: Kösel, 1912.
- Tillich, Paul. Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit. Schriften zur Zeit. Neue Folge. Hg. v. August Rathmann. Aus d. Amerik. übers. v. Renate Albrecht u.a. Stuttgart: Steingrüben-Verlag, 1950.
- Ders. Biblische Religion und die Frage nach dem Sein. Ins Dt. übertragen v. Nina Baring. Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1956.
- Ders. Liebe, Macht, Gerechtigkeit / Der Mut zum Sein. Sinn und Sein. Zwei Schriften zur Ontologie. Gesammelte Werke Bd. XI. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Evangelisches

- Verlagswerk, 1982.
- Ders. Systematische Theologie. Bde. 1-3. Nachdr. d. 8./4. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987/84.
- Tipler, Frank J. Die Physik der Unsterblichkeit. München: Piper, 1994.
- Trapp, Manfred. Adam Smith - Politische Philosophie und politische Ökonomie. Mit einer Einführung v. Horst Claus Recktenwald. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Trillhaas, Wolfgang. Dogmatik. Berlin: Alfred Töpelmann, 1962.
- Uhlhorn, Gerhard. Die christliche Liebestätigkeit. Unveränd. fotomech. Nachdr. d. 2., verb. Aufl. 1895. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.
- Urban, Hans Jörg; Wagner, Harald (Hg.). Handbuch der Ökumenik. Paderborn: Bonifatius, 1985.
- Varillon, Francois. Fénelon et le pur amour. Paris: Édition du Seuil, 1957.
- Vischer, Lukas. Gottes Bund gemeinsam bezeugen. Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung. Hg. v. einem Freundeskreis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Walter, Matthias. Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“. Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Walther, Helmut. „Heidegger und Nietzsche“. URL: <http://www.virtusens.de/walther/heidegg.htm> (Stand: 6. Januar 2003).
- Wanke, Joachim. „Erlahmt der ökumenische Impuls? Anmerkungen aus der ökumenischen Praxis“. Catholica 2 (1999): 95-108.
- Warnach, Victor. Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Düsseldorf: Patmos, 1951.
- Ders. „Die Liebe als Grunderfahrung“. Religion und Erlebnis. Ein Weg zur Überwindung der religiösen Krise. Hg. v. Josef Rudin (u.a.). Olten u. Freiburg i. Br.: Walter-Verlag, 1963: 231-257.
- Weier, Winfried. „Gott als Seinsgrund des Mensch- und Weltseins nach Thomas von Aquin“. Edith-Stein- Jahrbuch 4 (1990): 171-191.
- Weinrich, Michael. Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- Weischedel, Wilhelm. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. 2. Aufl. dtv, 1985.
- Wendland, Heinz-Dietrich. Ethik des Neuen Testaments. 3. Aufl. Grundrisse zum Neuen Testament Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Werner, Martin. Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1959 (Urban-Taschenbücher; 38).
- Whitehead, Alfred North. Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Übers. u. mit einem Nachwort vers. v. Günter Holl. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 2001.
- Widengren, Geo. Religionsphänomenologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- Wiebering, Joachim. „Kirche als Bruderschaft in der lutherischen Ekklesiologie“. KuD 23 (1977): 300-307.
- Wiederkehr, Dietrich. Der Glaube an die Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute. Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 1976.
- Winston, David. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1985.
- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963.
- Weizsäcker, Carl Friedrich v. Die Einheit der Natur. Ungekürzte Ausg. (6. Aufl.). München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1989.
- Zink, Jörg. Die eine Kirche, wann endlich? Freiburg i. Br. (u.a.): Herder, 2002.

