

Das Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi und die „bewohnbare Welt“ der Bibel

Systematische Theologie als Krioteriologie der Lebensformen christlichen Glaubens

1. Einführung: Das Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi und die Ausgestaltung von Lebensformen christlichen Glaubens

Für die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts ist eine der zentralen Fragestellungen, in der sich der Weg der Theologie in der Moderne und gerade auch die Relevanz von Theologie in einer modernen Gesellschaft kristallisiert, die Frage nach dem Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi. Aus einer „Außenperspektive“ bündeln sich hier die Anfragen an den Glauben bis hin zur Radikalität des Gotteszweifels, den Fragen – oder vielleicht auch besser dem Verstummen –, das Auschwitz und die vielen anderen Todeslager hinterlassen haben: ob nicht tot ist, was von Gott spricht, ob Gott selbst sich nicht ganz und gar „verdonnert“ habe.¹ Aus theologischer „Innenperspektive“ konzentrieren sich auf dem Wie des Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi die Streitfragen unterschiedlicher theologischer Schulen, vor allem seit der Krise und der Infragestellung klassisch-metaphysischer Vermittlungen der Rede von Gott, seit der dialektischen Theologie und dem Fehdehandschuh, den Karl Barth mit seiner Kritik an jeder natürlichen Theologie geworfen hat: Gott könne nur durch Gott erkannt werden.² Der theologische Aufweis dieser Selbst-Offenbarung und Selbst-Mitteilung Gottes hat gerade die „Mitteilung“, das Wort, das sich in Jesus Christus gesagt hat, neu in den Blick genommen, hat Gotteslehre und Christologie in eine neue Nähe gerückt. Der Schlüssel für den Zugang zur Gottesfrage ist sein „Offenbarwerden“ in Jesus Christus; in ihm, dem Mann aus Nazareth, nimmt Gestalt an, wer Gott ist, der Treue Israels, der Barmherzige. Jesus, der Christus, ist die Lebensform des Gottes der Väter und Mütter Israels, an ihm ist das Leben „ablesbar“, das Gott ist und das verheißen ist als Geschenk für die, die glauben.

Für die katholische systematische Theologie zeichnet sich darin seit Beginn des 20. Jahrhunderts ein radikaler Methodenbruch ab, der, von verschiedenen Moder-

¹ Vgl. E. Benyoetz, In Zweifel gezogen dehnt sich der Glaube aus. Variationen über ein verlorenes Thema, in: Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, hg. v. Th. Faulhaber u. B. Stillfried (Freiburg/Basel/Wien 1988) 293–300, hier 299/300.

² K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich 1932) 194: „Die Wirklichkeit des Wortes Gottes [...] gründet nur in sich selber.“

nismuskrisen begleitet, Theologie aus der Abstraktheit neuscholastischer Engführungen herausführt auf den Weg, wieder neu zum „Eigenen“, zum ursprünglichen „Grunddatum“ der Theologie, dem lebendigen Evangelium, zu finden.³ Wenn gerade dogmatische Theologie dem Wahrheitsaufweis christlichen Glaubens verpflichtet ist, so führt dieser Weg gerade nicht mehr über die Abstraktheit von Glaubenssätzen, sondern über das lebendige und sprechende Wort Gottes. Wäre dem nicht so, dann wäre, so Marie-Dominique Chenu in seiner Abhandlung über das Theologie- und Philosophiestudium an der Dominikanerschule Le Saulchoir, die Theologie „tot“, „und, ganz wörtlich genommen, ohne Seele, ein rationales Spiel auf der Oberfläche eines Gegebenen. Eine lächerliche Theologie: *teologia*, das ‚Wort Gottes‘ spricht nicht mehr in ihr.“⁴

Für die dogmatische Theologie wird damit auf neue Weise der Blick auf die Schriften des ersten und zweiten Testaments konstitutiv für die Ausgestaltung ihres Logos, und damit wird neu freigesetzt, was über Jahrhunderte „Lebenselixier“ der Arbeit der Theologen gewesen ist: die „Vernunft“ des Glaubens aus dem Horizont des Wortes Gottes zu entfalten. Dabei ist diese Entfaltung eingebettet in den Lebensvollzug; das Wort wird als Lebenswort gelebt, und die theologische Arbeit bleibt diesem Lebenswort verpflichtet. Sie wird je neu an ihm geprüft, wenn sie versucht, „das in der Schrift Gesagte auf die gesagte Sache hin zu Ende zu denken“.⁵

Auf dem Hintergrund eines Verständnisses von Exegese als historisch-kritischer Wissenschaft und von methodischen Ansätzen in der Exegese, die sprach- oder literaturwissenschaftlich ausgerichtet waren (und sind) und die Frage einer „biblischen Theologie“ ausblenden, war ein wirkliches Gespräch zwischen Dogmatik und Exegese lange Zeit „blockiert“. Erst in den letzten Jahren kommt der Dialog wieder neu in Gang auf dem Hintergrund hermeneutischer, rezeptionsästhetischer und poetologischer Ansätze, die es ermöglichen, das Verhältnis von Schrift und Tradition neu zu bestimmen und ihre, auch kontroverstheologisch bedingte, Polarisierung aufzubrechen.⁶ Schrift und Tradition sind aufeinander bezogen, Tradition ist – im Sinne der über lange Jahrhunderte gepflegten und heute neu entdeckten geistlichen Schriftauslegung⁷ – als die „geistliche, das heißt vom Geist selbst

³ Vgl. dazu z. B. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo / E. Fouilloux / J. Ladrière / J.-P. Jossua* (Paris 1985).

⁴ Chenu (A. 3) 131.

⁵ Vgl. W. Kasper, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in: ders., *Theologie und Kirche* (Mainz 1999) 84–100, 99.

⁶ Vgl. z. B. *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, hg. v. F.-L. Hossfeld (Freiburg 2001); L. Schwienhorst-Schönberger, *Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?*, in: *HerKorr* 57 (2003) 412–417.

⁷ Vgl. v. a. die große Studie von Henri de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Bd. I/2 (Paris 1959) Bd. II/1 (Paris 1961); dazu: R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christ-*

bewirkte Auslegungsgeschichte der Schrift“⁸ zu verstehen. Gregor der Große hat dies erfaßt, wenn er formuliert, daß die Schrift mit denen, die sie lesen, wächst, und genau in diesem Sinne wird im Anschluß an Paul Ricœur von der „bewohnbaren Welt“ der Bibel gesprochen.⁹

Wenn die Wahrheit des Zu-Wort-Kommens des Gottes Jesu Christi als genuine Aufgabe systematischer Theologie in der Festgabe für Pater Karl H. Neufeld im Blick ist, so versucht der vorliegende Beitrag, diese Aufgabenstellung im Ausgang von der Metapher der „bewohnbaren Welt“ der Bibel auf die Lebensformen christlichen Glaubens zu fokussieren. In Jesus von Nazareth hat das göttliche Wort Wohnung gefunden, an seinem Leben ist das Leben Gottes „ablesbar“; Jesus Christus ist „die“ Lebensform Gottes. Die Texte der Evangelien enden damit – und im Grunde setzen sie darin einen Neuanfang –, daß der Auferstandene seinen Freunden und Freundinnen aufträgt, das „Evangelium“ der ganzen Welt, allen Geschöpfen zu verkünden (Mk 16,15; Mt 28,19; Lk 24,47). Und das heißt: Im Horizont dieses Lebenswortes Gottes bilden sich in der Geschichte unterschiedlichste Lebensformen aus, die sich je neu an der Lebensform, wie sie in Jesus Christus Gestalt angenommen hat, zu bewähren haben. Indem sie selbst die Spur Jesu Christi in der Geschichte ausziehen, stellen sie den Weg dar, der Wahrheit des Zu-Wort-Kommens Gottes auf die Spur zu kommen. Die Ausgestaltung von Lebensformen des Glaubens in aller Vielfalt ist so konstitutiv für die je neue Rückfrage nach der Wahrheit christlichen Glaubens. Dogmatischer Theologie kommt die Aufgabe zu, an „der“ Lebensform – Jesus Christus – und den Formen, wie sie sich im „Wachsen“ des Evangeliums in der Geschichte ausgestalten, die Wahrheit des Glaubens zu erschließen: daß Gott es ist, der sich hier aussagt. Sie entwirft eine Krieriologie der Lebensformen christlichen Glaubens und ist damit auf neue Weise auf das „Konzert“ der verschiedenen klassischen *loci theologici* bezogen, in einer Einheit von christlicher Praxis, Glaubensleben, Spiritualität und Theologie.

licher Bibelhermeneutik (Einsiedeln/Freiburg 1998). Vgl. auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VAS115), (Bonn 1993).

⁸ Kasper, (A. 5) 99.

⁹ Vgl. Gregor den Großen, In Ez 1, hom. 7; PL 76, 840–853; zitiert in: P. Ricœur / A. LaCocque, *Penser la Bible* (Paris 1998), 9; ders., *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, in: ders., *Lectures 3* (Paris 1994) 307–326, 325. Zur Metapher der „bewohnbaren Welt“: P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, hg. v. F. Boven u. G. Rouiller (Neuchâtel 1975) 201–215. Vgl. M. Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre* (Freiburg 2002) 503–572.

2. Die „bewohnbare Welt“ der Bibel und die Ausgestaltung von Lebensformen christlichen Glaubens

2.1 Auf der Spur des Lebenswortes Jesus Christus

Die Kernaussage christlichen Glaubens ist, daß Gott sich in Jesus Christus als lebendiges Wort und Lebenswort ausgesagt hat, ein für allemal, ein Wort, das stärker ist als der Tod und das über ihn hinaus Leben in der Zukunft Gottes verheißt. Gott, der Schöpfer und Richter der Welt, der sich in der Geschichte seines Volkes als der Treue und Barmherzige für sein Volk und alle Völker erweist, hat in Jesus, dem Christus, die unüberbietbare Lebensform gefunden (z. B. Hebr 1). Zugang zu dieser Kernaussage des Glaubens ist nur über die Texte der Schrift möglich, nur in der „Spur“ dieses Ereignisses, wie es die Schriften bezeugen sowie die Texte der Überlieferung, in denen die „Welt des Textes“ der Schrift neu interpretiert worden ist und wird. Die Schrifttexte – und dies ist Ertrag der hermeneutischen Theologie des 20. Jahrhunderts – sind Zeugnisse, wortgewordene Zeugnisse des Ereignisses des Heils; bezeugt wird in den Texten des Neuen Testaments Jesus, der Christus, als die Lebensform, in der der Gott Jesu Christi zu Wort gekommen ist. Er ist „der“ Zeuge Gottes, die „Spur“ Gottes in der Geschichte, und die Texte ziehen diese Spur weiter aus, sie legen Spuren dieses Ereignisses des Offenbarwerdens Gottes aus.

Die Texte der Evangelien, Apostelgeschichte und Briefliteratur bezeugen „die“ Lebensform Gottes, Jesus Christus, gleichzeitig drücken sich in ihnen selbst unterschiedliche Lebensformen des Glaubens aus. Sie sind Glaubensgeschichten der Männer und Frauen, die Jesus als den Christus, das lebendige Wort erfahren haben, und die auf dem Hintergrund der eigenen Begegnungsgeschichte die große Ostergeschichte Gottes erzählen: wie in Leben, Tod und Auferstehung des Mannes aus Nazareth sich die große Treuezusage des Gottes Israels, des „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3,14), neu aussagt; wie das schöpferische Wort Gottes, für das die vielen Texte des Ersten Testaments stehen, neu lebendig, neu konkret, neu Geschichte wird und in seinem Ein-für-alle-Mal auch Zukunftsverheißung ist; wie Gott, der Schöpfer und Richter der Welt, in dem alles ist, was ist, „einer von uns“, d. h. Mensch geworden ist; wie der Weg dieses Jesus aus Nazareth in der Geschichte enthüllt, was dieser Gott für den Menschen ist, eine Liebe, die Mitleben und Mitleiden ist bis in die Abgründe des Dunkels, der Schuld, des Todes; und wie es immer ein „Mehr“ gibt, weil Gott mehr als alles ist, die Liebe, die stärker ist als der Tod (in Anlehnung an Hld 8,6), weil er in der Auferstehung seines Sohnes das Gesetz des Todes durchbrochen hat (z. B. Röm 8,2; vgl. auch 1 Kor 15,21).

Die Texte sind Ort der „Offenbarung“ des Wortes, sie sind „Leib“ des Wortes, die „Spur“, die das Wort, das sie begründet, gelassen hat. Das Wort, das seine Spur auslegt, ist dabei selbst noch einmal „Spur“, die dem „Ereignen“ Gottes in der Geschichte folgt. Die Spur Gottes ist in der Geschichte, bevor sie im Wort ist. So

ist das Wort in der Weise „zweitrangig“, insofern es die Spur Gottes im Ereignis bezeugt.¹⁰ Aber nur in dieser Spur kann an das „Ereignis“ gerührt werden, kann das Schöpferische des Wortes entdeckt werden: daß der Tod nicht das letzte Wort hat und nicht das letzte Wort ist. Dafür steht die Geistbegabung und Beauftragung der Jünger und Jüngerinnen, das Verkündigungswort, das sie wie Maria von Magdala am Ostermorgen vom Auferstandenen empfangen haben.

2.2 Die „bewohnbare Welt“ der Bibel

Gerade weil im Akt des Lesens jeder Text eben auch „Bedeutungen entbindet“, weil sich die Sache des Textes in der Interpretation „vor“ dem Text entfaltet, kann Paul Ricœur von der „bewohnbaren Welt“ der Bibel sprechen. In der Lektüre werden Geschichten freigesetzt, in der sich unterschiedliche Lebensformen ausbilden. „Die Wirklichkeit, von der der Text spricht, ist eine auf ihre Möglichkeiten hin geöffnete Wirklichkeit. [...] Während die Hermeneutik Gadamers retrospektiv orientiert ist, Verstehen auf die Eingliederung in die Tradition zielt, begreift Ricœur den Text und seine Interpretation als Zukunft eröffnend.“¹¹ Die Lektüre als „lesende Aneignung“ vollzieht sich als Refiguration, als „Neubeschreibung der Wirklichkeit“¹² – und damit wächst, wie Gregor der Große bereits formuliert hat, die Schrift mit dem, der sie liest. Dieses Wachsen der Schrift ist dabei immer auf das „Ereignis“, das Zu-Wort-Kommen Gottes zurückbezogen. Das „Gründungsereignis“ christlichen Glaubens, daß Gott als das Heil der Welt in Jesus von Nazareth, vor allem seinem Tod und seiner Auferstehung leibhaftig geworden ist, bleibt dabei zum einen in seinem Sinn immer unausgeschöpft und leitet insofern je neu zu Interpretationen an. Zum anderen erwächst diese Dynamik aus der Verheißung des Auferstandenen auf ein Anbrechen seines Reiches (z. B. Lk 23,42), aus dem Geschenk des Geistes als „Vermächtnis“ des Auferstandenen an seine Freundinnen und Freunde. Eine „bewohnbare Welt“ bildet sich aus – in der Spur des gekreuzigten Jesus von Nazareth und in der Auferstehungshoffnung von der verheißenen Zukunft Gottes her. In der Hoffnung auf diese Verheißung kann die Geschichte Jesu Christi „in und mit uns“ wachsen und wird die Welt der Bibel je neu „bewohnbar“: „Denn dieses Ereignis selbst“, so Joseph Moingt als Fazit seiner christologischen Überlegungen, „läßt uns Christus vorausgehen, der kommt, um uns zu begegnen, der kommt, um zu vollenden, was mit seiner Geburt begonnen hat, das Wiedererstehen der ganzen Menschheit in Gott. So lernen wir, daß die Geschichte Christi nicht abgeschlossen ist, daß sie sich in und mit uns fortsetzt,

¹⁰ Vgl. z. B. P. Ricœur, *Nommer Dieu*, in: ders., *Lectures Bd. 3*, (Paris 1994) 281–305, hier 291.

¹¹ K. Wenzel, *Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite*, in: *Fundamentaltheologie. Fluchtdinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hg. v. Klaus Müller (Regensburg 1998) 151–175, 169.

¹² Wenzel, (A. 11) 171.

durch ihn und mit ihm, so daß seine Wahrheit in keine Definition eingeschlossen werden kann, denn sie ist noch am Kommen im *Epilog* der Geschichte.“¹³

In den vielfältigen Formen der patristischen und mittelalterlichen Schriftauslegung, in der geistlichen Schriftlesung, der *lectio divina*, auf die gerade Henri de Lubac wieder neu aufmerksam gemacht hat und die in jüngerer Zeit im Gespräch von Exegese und Dogmatik wieder entdeckt werden, wird die Welt der Bibel in besonderer Weise „bewohnbar“ – und zwar je neu. Damit leben die Schriften fort, und die Bibel ist in diesem Sinne ständig im Wachsen begriffen. Leitstern dieses Wachsens ist das „Ein-für-allemal“ des Zu-Worte-Kommens Gottes in Jesus Christus, der in der Verheißung des Reiches Gottes darin immer auch ein Zu-Wort-Kommender ist.

2.3 Die Ausgestaltung von Lebensformen christlichen Glaubens

Eine der zentralen Aussagen der Texttheorie von Paul Ricœur ist, daß es „vor dem Text“ zu neuen Existenzmöglichkeiten kommen kann, weil im Interpretieren des biblischen Textes dieser den Leser bzw. Hörer selbst „interpretiert“.¹⁴ Die Wahrheit der Schrift, so der Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger, „findet sich nicht in einer vermeintlich deutungsfreien Historie, nicht in einer Geschichte (history) hinter den Geschichten (stories), auch nicht in einem kontrollierbaren und intersubjektiv überprüfbareren Zugriff auf angeblich monoseme Texte, sie zeigt sich in den Geschichten und einer von ihnen inspirierten Praxis. ‚Der Gläubige wird in der Bibel immer mehr suchen als das ‚Verständnis der Vergangenheit‘“.¹⁵ Im Horizont dieser „bewohnbaren Welt“ der Bibel ereignet sich ein neues Weltverstehen, eine neue Praxis, bilden sich neue Lebensformen aus, die die Spur des Mannes aus Nazareth ausziehen und je versuchen, in ihr an die Wahrheit Gottes zu rühren. Dabei sind diese Lebensformen des Glaubens nicht losgelöst von den Praxisformen zu sehen, die sich in der jeweiligen Geschichtszeit und Kultur ausbilden. Lebensformen des Glaubens sind zutiefst geschichtlich und kulturell geprägt und stehen von dorthin in einer wesentlichen theo-logischen Differenz zu dieser Wahrheit Gottes.

Die grundlegende Lebensform des Glaubens ist die Gemeinschaft der Tradenden und der Interpreten und Interpretinnen des Gründungsereignisses, d.h. die Gemeinschaft der Kirche. In ihr bilden sich dabei vielfältige weitere Lebensformen aus. Hierzu gehört die Ausgestaltung der Ämter und Dienste in der Kirche, der Formen der Liturgie und der Feier der Sakramente, der katechetischen Unterwei-

¹³ J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu* (Paris 1996) 706.

¹⁴ Zum hermeneutischen Ansatz von Ricœur vgl. u. a. F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie* (Innsbruck/Wien 1988).

¹⁵ Schwienhorst-Schönberger, (A. 6) 417; zitiert wird: H. de Lubac, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (Freiburg 1999) 74.

sung und auch der Lehre, wie sie in der Theologie Gestalt annimmt. Gerade das Amt ist in besonderer Weise eine Lebensform des Glaubens, als in ihm – in amtlicher Form der durch die Handauflegung besiegelten apostolischen Nachfolge – die Wahrheit bezeugt wird, die in Jesus Christus leibhaftig geworden ist. Über die Gemeinschaft der Kirche im engeren Sinne hinaus gestalten sich auch dann Lebensformen des Glaubens aus, wenn die Ethos- und Praxisformen in Wirtschaft, Politik, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft im christlichen Zeugnis auf Gestalten der Liebe hin durchbrochen werden und damit für das Reich Gottes „durchsichtig“ werden. Es sind die expliziten und impliziten Formen christlichen Lebens in einer bestimmten Zeit, die sich in vielfältigen Gestalten der „Heiligkeit“ ausprägen können, in einem explizit christlichen Sinn, aber auch in der Vielfalt an anderen Formen, in denen der Mensch seine Wirklichkeit sinnhaft gestaltet und die darin zum Leben für andere werden. Diese können sich zu „Zeichen der Zeit“ verdichten, wie z. B. Johannes XXIII. bereits 1962 im Blick auf die Frauenbewegung und die Nord-Süd-Bewegung formuliert hat, in denen der Geist Gottes wirkt und die die expliziten Formen des Kirche-Seins auf Neues und Fremdes hin aufbrechen lassen.

Gerade weil alle Lebensformen des Glaubens zutiefst geschichtlich und kulturell und damit eben auch von der „Kontingenz“ der Zeit geprägt sind, ist eine der Aufgaben dogmatischer Theologie, Kriterien einer „Unterscheidung der Geister“ zu erarbeiten, gerade wenn es darum geht, die theologische Wahrheit dieser Lebensformen aufzuweisen, um so in ihnen dem Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi auf die Spur zu kommen.

3. „Unterscheidung der Geister“ – Dogmatik als Kriteriologie der Lebensformen des Glaubens

Die Lebensformen in ihrer Vielfalt je neu einem Prozeß der „Unterscheidung der Geister“ zu unterziehen, hat das Ziel, dem Zu-Wort-Kommen des Gottes Jesu Christi in ihnen auf die Spur zu kommen, sie auf ihre Wahrheitsfähigkeit im Blick auf diese Geschichte Gottes hin zu „unterscheiden“. Die Geschichte Gottes ist die „transzendente Geschichte“, die den Sinnzusammenhang aller partikularen Geschichten und Lebensformen bildet und „die geschichtliche Einheit der Geschichten und ihre fundamentale und endgültige Sinnhaftigkeit“ ermöglicht.¹⁶ Diese transzendente Geschichte Gottes ist jedoch nur je konkret „greifbar“ in der Vielzahl der partikularen Geschichten, genauso wie die Kirche als Verheißungsgestalt

¹⁶ Vgl. zu diesem transzendentalen Ansatz die Überlegungen von P. Hünermann, Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, in: *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg/Basel/Wien 1991) 45–68, 55. Nachfolgende Überlegungen beziehen sich auf: Eckholt, (A. 9) 594–611.

des Reiches Gottes nur je konkret in den verschiedenen geschichtlich und kulturell geprägten Praxisgestalten und Lebensformen ansichtig wird. „Unterscheidung der Geister“ heißt so, die Wahrheit des Zu-Wort-Kommens Gottes in Geschichte und Kultur zu identifizieren und zu unterscheiden, ob die Lebensformen des Glaubens, die sich ausbilden, wahrheitsfähig sind und die Lebensgestalt der Liebe Gottes sichtbar machen. In einer solchen „Unterscheidung der Geister“ drückt sich die Hoffnung aus – und dies ist das Vertrauen in das Wirken des Geistes Gottes in Geschichte und Kultur –, daß es auch über jede Brüche und Unversöhnlichkeiten in den jeweiligen Geschichten und Lebensgestalten hinaus einen Sinnzusammenhang aller Geschichten gibt.

3.1 Regulative Instanzen im Prozeß der Unterscheidung der Geister

3.1.1 Kanon und kanonischer Prozeß

Gerade angesichts des „Wachsens“ der Schrift, der aktiven und kreativen Ausgestaltung des Überlieferungsgeschehens in der Gemeinschaft der Tradenden und der damit gegebenen Vielfalt und Vielgestalt der Glaubensrede standen die frühen christlichen Gemeinden vor der Notwendigkeit, Kriterien für diesen Interpretationsprozeß und damit auch für die je neue Frage nach der „Identität“ des Christlichen in den verschiedenen Lebensformen in den einzelnen Gemeinden zu finden. Die Kanonbildung, zu der es im 2. Jahrhundert kommt, ist ein erster wesentlicher Schritt auf diesem Weg, der sich weiter in der Ausgestaltung der „regula fidei“ und der Glaubensbekenntnisse ausbildet.¹⁷ Der Kanon, so Paul Ricœur, „regelt“ den Pluralismus an Interpretationen und Verstehensprozessen, die in den vielfältigen intertextuellen Bezügen in der Schrift angelegt sind und die je neu zu einem Prozeß der „Ent-grenzung“ führen.¹⁸ So wird in den Schriften des Ersten Testaments die Einbindung des Textes in die Geschichte des Volkes Israel in der Begegnung mit anderen Völkern und ihren kulturellen und religiösen Traditionen aufgesprengt und mit ihr auch der Horizont Israels geweitet. Diese die Schriften charakterisierende Ent-grenzung wird durch die Kanonbildung be-grenzt, jedoch nicht im Sinne einer Einengung der Vielfalt, sondern ihrer Hinordnung auf den einen Gott, der sich in Jesus Christus ein für allemal als das Heil der Welt ausgesagt hat. Der Kanon wird in diesem Sinne geschlossen, geöffnet ist jedoch die je neue „Rekontextualisierung“ der Schriften in unterschiedlichen geschichtlich-kul-

¹⁷ Vgl. z. B. H. Haag, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, in: MySal 1 (1978) Kapitel 3, 2. Abschnitt, 289–427.

¹⁸ Vgl. P. Ricœur, (A. 9) 324. – Exemplarisch sei verwiesen auf: Ch. Dohmen u. M. Oeming, Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (Freiburg/Basel/Wien 1992); G. Steins, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (Freiburg u. a. 1999).

turellen Kontexten durch die vielfältigen Interpretationsprozesse, die die Texte des Kanons anleiten.¹⁹ Gott, der sich in Jesus Christus ganz ausgesagt hat und der doch in der Verheißung des Heils der „Kommende“ bleibt, ist „Grenz-Ausdruck“ der Schriften, in seinem Geist wird der Pluralismus an Interpretationen „geregelt“. Die Begrenzung, die der Kanon beinhaltet, bedeutet eine „offene Normativität“; der weitere Prozeß der Ausbildung von Lebensformen, das Überlieferungsgeschehen, wird durch diese zugleich „geregelt“ als auch zu neuen kulturellen und geschichtlichen Ausdrucksgestalten ermächtigt.²⁰

3.1.2 Glaubensbekenntnis und Konzilien

Eine entscheidende Funktion für die „Regelung“ des Glaubenslebens der christlichen Gemeinden kommt den „symbola“ zu, den verschiedenen Glaubensbekenntnissen. Gerade sie stellen den Versuch dar, die grundlegenden Kriterien für die Identität des Christlichen zu erfassen: daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, des Schöpfers von Himmel und Erde. Die Geschichte der frühchristlichen Konzilien – und hier vor allem von Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon – spiegelt den Weg der Kirche wider, in der Vielgestalt an Zeugnissen und Bekenntnissen in den verschiedenen Ortskirchen zu einem verbindenden und verbindlichen Bekenntnis zu finden. Auf ihm gestaltet sich das Zu-Wort-Kommen Gottes in Jesus Christus und die Wirkungsgeschichte des Christuserignisses weiter aus. Die Herausbildung des kirchlichen Credo ist ein Geschehen im Heiligen Geist in der Begegnung des „Textes“ des Evangeliums mit dem „Text“ der hellenischen Kultur; die einzelnen Etappen der Ausbildung der kirchlichen Tradition, der verschiedenen Lebensformen des Glaubens und der theologischen Arbeit sind Figuren, in denen sich die Geschichte Gottes in Geschichte und Kultur neu ausdifferenziert – und dies in den verschiedenen Interpretationsgemeinschaften, den christlichen Gemeinden, die sich dabei auf diesem Wege ihre Regeln geben, um darin die Tradition zu wahren und zu einer Einheit im Glauben zu finden. Analog zum intertextuellen Interpretationsgeschehen in den biblischen Texten stehen die christlichen Gemeinden in einem gegenseitigen Austausch, in dem auch ihre jeweiligen Ausdrucksgestalten christlichen Glaubens interpretiert werden. Die Konzilien stellen entscheidende Momente der Konsensfindung in diesem interpretierenden Gespräch der Ortskirchen dar.

¹⁹ Vgl. Ricœur, (A. 9) 325.

²⁰ Ch. Theobald, *Le canon des écritures: l'enjeu d'un „conflit des facultés“*, in: *Le canon des écritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, hg. v. dems. (Paris 1990) 13–73, 73.

3.1.3 Das Lehramt der Kirche

Bei einer solchen Identifizierung der Wahrheit in den christlichen Gemeinden kommt dem Amt und mit ihm auch dem Petrusdienst eine wesentliche Aufgabe zu. Es steht dafür ein, daß diese Identifizierung der Wahrheit nicht beliebig ist, daß sie Geschenk des Geistes Gottes ist, der der Kirche zugesagt ist; in symbolischer Form steht das Amt für den *sensus fidelium* des Gottesvolkes ein. Diese Bedeutung des Amtes hat Peter Hünermann aufgewiesen: „Wenn aufgrund der Gabe des Geistes der allgemeine Gaubensinn des Volkes Gottes nicht von der Wahrheit abirrt und deshalb als *indefectibilis* bezeichnet wird, so hat das Lehramt auf seine Weise daran Anteil. Wo im Streit um das Verständnis des Evangeliums der Glaube der Kirche grundsätzlich gefährdet ist, darf die Gemeinschaft der Kirche darauf vertrauen, daß Lehrentscheidungen, welche Papst und Bischöfe als Zeugen des Glaubens der ganzen Kirche treffen, so geschichtlich bzw. situativ bedingt, unvollkommen und wenig gelungen diese Konsensformeln immer sein mögen, die Gemeinschaft der Kirche nicht zum Verrat am Evangelium verleiten. Mehr gibt die neutestamentliche Verheißung des Geistes ‚nicht her‘, mehr läßt sich aufgrund der geschichtlichen Erfahrung auch nicht behaupten. Auch die getroffenen Entscheidungen bedürfen immer neu der kritischen theologischen Aufarbeitung, der Einordnung in die gesamte Glaubensbezeugung und der Fortschreibung.“²¹

Aufgabe des Amtes ist es vor allem, den gemeinschaftlichen Prozeß der „Unterscheidung der Geister“ zu fördern. Gerade in Zeiten, in denen die Weltgemeinschaft immer enger zusammenwächst, besteht der Dienst des Amtes an der *communio* der Kirche darin, verschiedenste Kommunikations- und Anerkennungsprozesse zu fördern und zu begleiten. Der Primat ist so vor allem auf die Kirche als *communio*, als „Sakrament des Geistes“ bezogen; sein Dienst ist ein Dienst an dieser Einheit der Kirche in ihrer Vielfalt, der aus dem Charisma lebt, „das eigentlich Innerste und Letzte des Evangeliums Gottes in der Menschheitsgeschichte erkennbar zu wahren“.²² Der Primat ist „Faktor eines lebendigen und fruchtbaren Pluralismus in der Kirche gerade dadurch [...], daß er ihre Einheit zu einer konkreten Realität werden läßt“²³. Dabei erfolgt die „einheitsstiftende Kraft des Amtes [...] also nicht zuerst über die Lehre von oben nach unten, über Verlautbarungen und entsprechende Administration, sondern über das sensible Aufspüren der inneren

²¹ P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen*, in: *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, hg. v. H. Wolf (Paderborn u. a. 1999) 377–394, 392; vgl. auch P. Hünermann, „Una cum“. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht, in: *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, hg. v. dems. (Regensburg 1997) 80–101.

²² Ch. Theobald, *Der „definitive“ Diskurs des Lehramtes. Warum hat man Angst vor einer schöpferischen Rezeption?*, in: *Concilium* 35 (1999) 60–69, 66.

²³ J. Ratzinger, *Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie*, in: ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart* (Einsiedeln 1993) 63–85, 78.

Einheit aller Charismen *im heiligen Geist* (in ihrer gegenseitigen, auch kritischen Ergänzung) sowie in der Aufgabe, *diese Einheit bewußt zu machen und strukturell zu gestalten*“.²⁴

3.2 *Der Horizont: das Zeugnis Jesu Christi und die Verheißung des Reiches Gottes*

Jede „Unterscheidung der Geister“, ob und wie in den einzelnen Lebensformen der Gott Jesu Christi zu Wort kommt, wird sich immer wieder neu an der Spur orientieren, die Gott in der Geschichte hinterlassen hat, an seinem Sohn Jesus von Nazareth, in dem Gottes Liebe leibhaftig geworden ist und das Reich Gottes angebrochen ist: in den Begegnungen Jesu mit den Männern und Frauen seiner Zeit, in dem Zeugnis, das er in seinen Worten und Taten bis hinein in den Tod von seinem Vater abgelegt hat. Gerade darin hat er den Gott bezeugt, der Schöpfer und Richter der Welt ist, der die Menschen aufrichtet und ihnen Zukunft in seinem Reich der Liebe verheißt. Es ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den er selbst geglaubt und dessen Liebe er verkündet hat, eine Liebe, die in der Nächsten- und Feindesliebe „konkret“ wird. In dieser Spur Jesu von Nazareth wird je neu deutlich, wie menschliche Wirklichkeit auf das „Mehr“ der Liebe und wahrhaftige „Anerkennung des Anderen“ geöffnet wird. Denn in Jesus von Nazareth hat sich Gott ganz der Welt gegeben, er hat in ihm eine radikale „Anerkennung des Anderen“ vollzogen, die so weit geht, daß er, der Leben in Fülle ist, sich auch von der Nacht und dem Nichts des Todes hat betreffen lassen. Das Kreuz ist Schandmal, aber es ist auch Symbol für den Sieg des Glaubens. Die Spur Jesu von Nazareth offenbart so einen Gott, der sich verschenkt, der seine Fülle zum „Fragment“ werden läßt, zur radikalsten Entäußerung hinein in eine Welt und Menschheit, die Zerstreuung und Unversöhntheit ist und deren Fragmentarität gerade in dieser tiefsten Entäußerung auf die eine Liebe Gottes hin geeint wird. In der Spur Jesu von Nazareth zeigt sich die Liebe Gottes als Liebe, die ganz macht und die Macht ist, weil sie ganz Ohnmacht ist. Es ist eine Macht, die das Zerstreute sammelt und das Zerstrittene versöhnt und die aus der Verheißung des Reiches Gottes, d. h. der Wiederkunft des Sohnes und der Verheißung eines Lebens in Gott lebt.

3.3 *Ort und Weg: die radikale Differenz der Sünde*

„Unterscheidung der Geister“ ist kein einmaliges Moment, sondern ein Prozeß, der die Ausbildung der Lebensformen und Praxisgestalten des Glaubens begleitet,

²⁴ O. Fuchs, *Evangelisation: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt*, in: *Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium. Festschrift für Alterzbischof DDR. Josef Schneider zum 80. Geburtstag*, hg. von der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg (Bamberg 1986) 213–224, 221.

stehen diese doch in Geschichte und Kultur unter dem Signum bleibender Uneindeutigkeit. Was das Reich Gottes ist, woraufhin die Lebensformen je entworfen werden, bewahrheitet sich in aller Klarheit und Deutlichkeit erst in der Wiederkunft des *Christus totus*. So ist die Unterscheidung der Geister ein Prozeß, der sich zwar immer wieder neu auf die in den Evangelien bezeugte Spur Jesu Christi bezieht und von der Hoffnung geleitet wird, daß der Geist in die Wahrheit führt, der diese Spur jetzt aber nur „umrißhaft und unvollkommen“ (1 Kor 13,12) und erst in der Zukunft des Reiches Gottes in aller Klarheit entdecken kann. In Geschichte und Kultur, angesichts ihrer Einbindung in eine Welt des Scheiterns, angesichts des abgrundhaften Bösen und aller Schuld, sind alle Lebensformen und Praxisgestalten von einer bleibenden Zweideutigkeit geprägt. „Unterscheidung der Geister“ bedeutet hier vor allem eine Kritik an allen Formen von Nicht-Leben und Nicht-Liebe. Sie wird zu einer „Kunst der Bestreitung“²⁵, d. h. zu einer Kritik an allen menschenverachtenden Ideologien, an allen Lebensformen, in denen die Sünde „mächtig“ ist und wirkliche „Anerkennung des Anderen“ mit Füßen getreten wird. So werden in der „Unterscheidung der Geister“ die Leerstellen, Trümmer und Abgründe der Geschichte aufgedeckt und die scheinbar auf immer zerstörten Möglichkeiten in eine alle Vernunft übersteigende Hoffnung auf Versöhnung eingeborgen.

Im Angesicht dieser „Zweideutigkeit“ kann in einer solchen „Unterscheidung der Geister“ deutlich werden, daß christliche Identität heute – und im Grunde immer schon – ein „Essay“ ist, daß zu ihr der je neue Versuch und Aufbruch gehören, auch mögliches Scheitern, daß sie Entwurf ist in aller Fragilität und „Vorletztheit“, daß sie immer wieder neu von Gott selbst radikal infrage gestellt wird. Dieser „Essay“ ist aber im Möglichkeitsraum Gottes eingeborgen, er ist nicht zum Scheitern verurteilt; die Suche nach der einen großen Liebe Gottes ist auch angesichts der Fragilität und Fragmentarität der Welt und der Abgrundhaftigkeit des Bösen nicht aufzuhalten. Alle Lebensformen und Praxisgestalten in ihrer jeweiligen kulturellen Geprägtheit sind – und genau darin drückt sich die „Indifferenz“ dieses Unterscheidungsprozesses aus – Formen, die wieder aufgebrochen werden müssen, sie sind Orte, die wieder auf den Weg schicken, nach der Liebe Gottes neu zu suchen, Stationen auf dem Weg der Pilgerschaft, geleitet von der Vision des neuen Pfingsten, Wallfahrt der Völker in die Zukunft des einen Reiches der Liebe Gottes, Ausdruck der Sehnsucht, die leben läßt angesichts aller Verletzungen in der Geschichte. Und wenn es Formen gibt, die auf dem Weg der Ausdifferenzierung des Traditionsprozesses eine solche Gestalt angenommen haben, daß sie normativen Charakter haben und „bleiben“, so sind doch auch sie in ihrer

²⁵ Vgl. H.-J. Höhn, „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“, *Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne*, in: *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, hg. v. G. Riße / H. Sonnemans / B. Theß unter Mitarbeit von Anne Thilloßen (Paderborn 1996) 97–109, 102.

Tiefe – und das Sakrament der Eucharistie ist hier sicher der dichteste Ort einer solchen „Bleibe“ – von der Spur des Kreuzes gezeichnet. Die Eucharistie ist *memoria passionis et resurrectionis*, Gedächtnis, das aus der Hoffnung auf die Auferstehung lebt, aber in der Geschichte immer verwundetes, vom Tod gestreiftes Gedächtnis ist. Gelöst wird diese Ambivalenz von Leben und Tod erst in der tiefsten – von Gott geleiteten – „Unterscheidung der Geister“, d. h. im Angesicht des Gerichtes Gottes. Hier wird die Liebe, die in der Geschichte als die gekreuzigte Liebe identifiziert wird, als Leben in Fülle erscheinen.

3.4 Das Kriterium der Praxis: „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“

Auch wenn die „Unterscheidung der Geister“ als Prozeß in der Geschichte immer unter dem Signum der Zweideutigkeit und der Differenz der Sünde steht, so gibt es Kriterien, Lebensgestalten in all' ihrer Vorläufigkeit als Gestalten der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung zu identifizieren. Lukas erwähnt im Kontext der Seligpreisungen z. B. den Trost, der den Reichen verweigert wird (Lk 6,24); wahre Propheten werden an ihren Früchten erkannt (Mt 7,16; vgl. auch Jak 3,12), und Johannes spricht vom „Bleiben im Wort“, das Grund für die Erkenntnis der Wahrheit ist (Joh 8,31–32), von der Praxis der Agape, die Gott „erkennen“ läßt (1 Joh 4,7). Die „Frucht des Geistes“, so der Galaterbrief (Gal 5,22–23), ist „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung“, und sie zeigt sich ganz besonders, wie Paulus es für das Leben der christlichen Gemeinden in der Nachfolge und auf der Spur des gekreuzigten Wortes aufzeigt, in der Versöhnung mit jedem einzelnen Bruder und jeder Schwester (z. B. Mt 5,23–24). Vor allem das „Bleiben in der Liebe“ ist entscheidendes Kriterium für die Identifizierung der Lebensgestalten als Gestalten des Glaubens: ein „Bleiben“, das die Nacht des Todes aushält und aus dem in einem Leben der Nachfolge und des Gebets und in der Hoffnung auf den Sieg der Liebe „Trost“ erwächst.

In der „Unterscheidung der Geister“ der Lebensformen in der Vielfalt der Kulturen ist so vor allem die Praxis wahrhaftiger „Anerkennung des Anderen“, in der im Miteinander Leben ermöglicht und Leben gestiftet wird, ein wesentliches Kriterium zur Identifizierung des Christlichen. Dazu gehören die radikale Offenheit für den Fremden, die Bereitschaft, vom Fremden und Anderen zu lernen, auf Neues hin aufzubrechen. Dazu gehört, in den Lebensformen und Praxisgestalten Leben zu fördern, erfülltes und wahres Leben für viele zu ermöglichen, die Kulturen so zu fördern, daß sie in ihrer je eigenen Identität so wachsen, daß in ihnen Gestalten der Liebe identifiziert werden können. Und es gehört auch dazu, vergangenes Leid nicht zu vergessen, es vielmehr in den Möglichkeitsraum Gottes zu stellen, so daß wieder neu – und dies ist die Erfahrung des Geistes – Zukunft eröffnet wird. Eine solche Praxis, die neu an die Sprache der Liebe rührt, erwächst aus dem Vertrauen und der Hoffnung auf den Morgen, der noch fern ist, dessen

Erwartung aber, so auch das Bild der Mönche, die die Nacht durchbeten und mit allen Fasern ihres Wesens den Morgen erwarten – ein Bild, das Michel de Certeau an mehreren Stellen seines Werkes aufgreift²⁶ –, das Dunkel und Leid der Nacht aushalten läßt. Diese Erwartung und Hoffnung auf den je größeren Gott ist tiefster Grund des „Trostes“, der die verschiedenen Lebensformen und Praxisgestalten als christliche, als Gestalten der Liebe identifiziert.

3.5 Identifizierung der Wahrheit:

Anerkennung des Anderen und Wahrheit auf Hoffnung hin

Die Wahrheit christlichen Glaubens wird je konkret in den verschiedenen Lebensformen identifiziert, sie nimmt dementsprechend im „Pluralismus der Kulturen“ unterschiedliche Ausdrucksgestalten an, die sich in der Tiefe an der einen Wahrheit Gottes in Jesus Christus orientieren. In ihr ist die Struktur einer „Anerkennung des Anderen“ grundgelegt, die gerade heute in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen von wesentlicher Bedeutung ist. „Die Beziehung“, so G. Ruggieri, „die der Christ zum Anderen aufbaut, ist absolut, ohne Bedingungen, weil der Andere in Christus angenommen worden ist, während er noch Sünder war. [...] Das Fundament des Christseins ist folglich die Beziehung zum Anderen – und zuallerst die Beziehung Christi zu mir als Sünder –, die [...] erkannt werden kann als *absolute* Beziehung in dem Sinn, daß sie keine Bedingungen stellt vom Anderen her, sondern sie ist ermöglicht und sozusagen auferlegt vom Fundament selbst des Christseins. [...] In Christus ist der Andere in der Tat in einer Bewegung angenommen worden, die an erster Stelle ‚umwandelt‘ (von der *Form* Gottes in die *Form* des Sklaven), und zwar nicht den Anderen, sondern Christus selbst. Und die Beziehung, die Christus zum Sünder herstellt, macht die Beziehung möglich, die der Sünder mit Christus herstellt: der, der keine Sünde kannte, ist zur Sünde gemacht worden, weil wir in ihm von Gott gerecht gemacht werden.“²⁷ In Stellvertretung des Sünders nimmt Jesus Christus den Tod auf sich, so daß auf diesem Weg jeder Mensch und Sünder von Gott erreicht und mit ihm versöhnt werden kann. Im Weg Jesu Christi in die Nacht des Todes und Gottes Wirken in ihm als Sieg des Lebens und der Liebe ist die Struktur der „Anerkennung des Anderen“ grundgelegt, anhand der die Wahrheit der Lebensgestalten des Glaubens, die sich in Geschichte und Kultur ausbilden, „unterschieden“ werden kann.

Gerade dieses Moment der „Anerkennung des Anderen“ ist angesichts des Eintritts des Christentums in die „neue Ökumene“ im Pluralismus der Kulturen bei

²⁶ Vgl. M. de Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la différence* (Paris 1991) 3; ders., *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard* (Paris 1987) 13–24 (Kapitel 1: *L'homme en prière, „cet arbre de gestes“*).

²⁷ G. Ruggieri, *Il futuro della teologia fondamentale*, in: *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, hg. v. R. Fisichella (Casale Monferrato 1997) 261–284, 272/273.

gleichzeitiger „Enttraditionalisierung“ des Christentums in einer sich in eine Vielfalt an Sinn- und religiösen „Angeboten“, an Spiritualitäten, säkularen und esoterischen Suchbewegungen ausdifferenzierenden Moderne von entscheidender Bedeutung. Eine Rekonstruktion und Reinterpretation des christlichen Glaubens wird in dieser Situation die ganz konkrete, partikulare Spur des gekreuzigten Jesus von Nazareth in der Geschichte neu buchstabieren und auf diesem Weg in den partikularen Figuren und Gestalten christlichen Glaubens die Universalität seines Wahrheitsanspruches gerade dort entdecken, wo ein – dem Ereignis in Jesus Christus analoges – Anerkennungsgeschehen sich ereignet: wo das Christentum im Miteinander der vielen (Kulturen und Religionen) die heilbringende Liebe Gottes im Dienst an einem Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit fruchtbar werden läßt, wo die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus in diesen Gestalten befreien und befreienden Miteinanders Wirklichkeit wird. Der Aufbruch des Christentums aus der Partikularität des Volkes Israels hinein in eine größere Gemeinschaft der Völker, konkret zunächst in den hellenisch-römischen Kulturkreis, bleibt bis heute exemplarisch für die je neu anstehenden Ent-grenzungen der jeweiligen Gestalten christlichen Glaubens in der Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen. Dabei bedeutet diese Ent-grenzung keinen Abschied vom Erbe des Volkes Israel; indem der Kanon der beiden Testamente zur *norma normata primaria*²⁸ des Christentums wird, bedeutet jede Rekonstruktion des Christlichen immer wieder ein neues Bedenken des gemeinsamen Erbes des Judentums und Christentums. Der Aufbruch in die Völkerwelt gründet im Glauben Abrahams, Isaaks und Jakobs, im Glauben der Väter, die aufgebrochen sind auf die Verheißung Gottes hin (z. B. Hebr 11,8).²⁹ So erweist sich auch heute die Wahrheit christlichen Glaubens im Aufbruch über die jeweiligen Grenzen der Lebensgestalten des Glaubens hinaus in der Annahme des Fremden und Anderen, in der Erwartung des verheißenen Reiches Gottes und der Hoffnung auf den Gott, der alles neu macht und dessen Reich des Friedens und der Liebe für uns Verheißung ist. Kriterium dieser Wahrheitssuche ist der Gott, der „mit uns“ ist (Mt 1,23), dessen „ganze Fülle der Gottheit“ in Jesus Christus „leibhaftig wohnt“ (Kol 2,9), eine Fülle, die wir, in der Begrenztheit unseres Erkennens und unserer Einbindung in Raum und Zeit jedoch nie voll ausschöpfen können. Jesus Christus ist das Wort der universalen Liebe Gottes, die gerade als solche Verheißung des Heils für die ganze Welt und Menschheit ist.

²⁸ Vgl. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hg. v. W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler, Bd. 4 (Freiburg/Basel/Wien 1988) 124–152, 144.

²⁹ Vgl. dazu auch G. Ruggieri, Pour une logique de la particularité chrétienne, in: Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue, hg. v. J. Vermeylen (Paris 1995) 77–108, hier 85. Ruggieri bezieht sich auf Röm 9,4–5 und 11,28–29; Jesus Christus ist das Versprechen auf Vollendung.