

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

31. Jahrgang

1980

Heft 1

Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes

Von Hans Pfeil, Bamberg

Die These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes gehörte noch vor wenigen Jahrzehnten ganz vorwiegend zu den Lehrstücken bestimmter Formen des Pantheismus. Während der Theopanismus bzw. der Pantheismus des unendlichen Seins Gott und Welt schlechthin identifiziert und die Gott-Welt-Einheit für ewig und unveränderlich hält, wie es die Eleaten und Spinoza getan haben, bekennt sich der Panentheismus bzw. der Pantheismus des ewigen Werdens zu einem Gott, der in einem geschichtlichen Ablauf beständig sich verändert. In der Form eines Emanationspantheismus schilderten die Neuplatoniker die Weltwerdung Gottes; in der Form eines Evolutionspantheismus sprachen die Deutschen Idealisten von der Gottwerdung der Welt.

Während des Dritten Reiches wurden diese beiden Formen des Panentheismus im Kampf gegen das Christentum unter dem Namen der Deutschen Glaubensbewegung offiziell propagiert. Wilhelm Hauer nannte Gott einen unendlichen Lebensstrom, der sich in die Welt ergießt, so daß die Welt ein gottentkeimter Organismus sei. Ernst Bergmann und Hermann Schwarz meinten, das uranfänglich Vorhandene werde Welt, um sich zu vervollkommen, und im Weltgeschehen werde es beständig mehr Gott.

Zur Bewertung dieser außerchristlichen, panentheistischen Gottesvorstellungen sei nur angedeutet, daß ihren Vertretern daran gelegen war, die unübertreffliche Größe Gottes sowie die Größe und die Gotterfülltheit von Welt und Mensch sicherzustellen. Genau hierin aber liegt der Fehler. Nicht ein veränderlicher, in die Welt sich ergießender oder in der Welt sich vervollkommnender Gott, sondern allein der ewig und unveränderlich seiende und unendlich vollkommene Gott ist unübertrefflich groß; die Welt, die er geschaffen hat, ist ein Abglanz seiner Weisheit und Kraft; und der Mensch, dem er das Dasein verlieh, ist ein Produkt seiner Auserwählung und Liebe.

Doch nicht vom Pantheismus, sondern davon soll im folgenden die Rede sein, daß die These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes in den letzten Jahrzehnten von christlichen Theologen übernommen worden ist, wobei sie natürlich, im Gegensatz zum Pantheismus, den Wesensunterschied von Gott und Welt nicht haben leugnen wollen. Bekanntlich ist man heute geneigt, alle Dinge »unter dem Gesichtspunkt ihrer Wandelbarkeit und Entwicklung« zu betrachten, wie die Väter des II. Vatikanums sich ausgedrückt haben¹. Die Menschheit vollzieht »einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis«². Daher ist es nicht verwunderlich, daß heute auch auf die Geschichtlichkeit von Kirche, Glaube und Verkündigung mit Nachdruck hingewiesen wird, und es fehlt nicht an Theologen, die die Attribute der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit selbst Gott beilegen und in einem im geschichtlichen Ablauf sich verändernden Gott die Geschichtlichkeit von Kirche, Glaube und Verkündigung letztlich begründet sehen.

1) Die Lehre der Kirche

Vor Schilderung und Bewertung der neuen Hypothese sei an die Lehre der Kirche erinnert sowie daran, in welchem Sinn diese gemeint ist und wie sie begründet wird. Die Lehre der Kirche lautet: Gott ist absolut unveränderlich. Das Konzil von Nikaia (325) hat jeden anathematisiert, der den Sohn Gottes für »wandelbar oder veränderlich« hält³. Auf dem IV. Laterankonzil (1215) wurde definiert: »Wir glauben fest und bekennen mit aufrichtigem Herzen, daß es nur einen, wahren, ewigen, unermesslichen und unveränderlichen, unfaßbaren, allmächtigen und unaussprechlichen Gott gibt«⁴. Ebenso lehrte das I. Vatikanum (1870), daß Gott »ein einziges, für sich bestehendes, ganz einfaches und unveränderliches geistiges Wesen ist (una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis)«⁵.

Mit dieser Lehre ist nicht gemeint, daß Gott eine starre Seinseinheit sei, wie die Eleaten und Spinoza gelehrt haben. Gott wird als geistiges Wesen vorgestellt, dessen Leben sich in unendlichem Erkennen und in unendlichem Wollen vollzieht. Zuzufolge unendlicher Aktivität gibt es in Gott zwei Hervorgänge. Aus dem Verstand des Vaters geht durch Zeugung der Sohn als sein Ebenbild hervor, und aus dem Willen des Vaters und des Sohnes geht durch Hauchung der Heilige Geist als Band ihrer gegenseitigen Liebe hervor. Doch mit dieser jegliches Vorstellen übersteigenden interpersonalen Dynamik verbindet sich Statik. Mit der Lehre der Unveränderlichkeit ist gemeint, daß es in Gott weder eine substantielle noch eine akzidentelle Veränderung gibt und geben kann, kein Entstehen und kein Vergehen, keinen Seinszuwachs und keinen Seinsverlust, überhaupt kein Werden und keine Geschichtlichkeit. Gottes Er-

¹ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 5.

² Ebd.

³ Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche, Regensburg ⁹1971, Nr. 156.

⁴ Ebd. Nr. 918.

⁵ Ebd. Nr. 315.

kennen ist wahr und unwandelbar, sein Wollen ist gut und unabänderlich. Gott lebt ein Leben der Liebe in ewig unveränderter Glückseligkeit.

Für diese Lehre beruft sich die Kirche auf Bibel und Tradition. Wenn Jahwe zu Mose sagt: »Ich bin, der ich bin« (Ex 3,14), so bedeutet dies zunächst: Ich bin immer für euch da. Aber dieses getreue Immer-für-euch-da-sein setzt voraus, daß er als der schlechthin Seiende ewig existiert und daß sein mit seiner Treue real identisches Sein unveränderlich ist. In Psalm 102 heißt es: »Himmel und Erde werden vergehen, du aber bleibst; sie alle zerfallen wie ein Gewand. Du wechselst sie wie ein Kleid, und sie gehen vorüber. Du indes bist stets derselbe, deine Jahre enden nie« (Ps 102,27–28; vgl. Hebr 1,11–12). Bei dem Propheten Maleachi sagt Jahwe: »Wahrlich, ich, der Herr, habe mich nicht geändert« (Mal 3,6). Im Neuen Testament schreibt Jakobus: »Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, vom Vater der Lichter, bei dem kein Wechsel ist oder ein Schatten von Veränderung« (Jak 1,17). Bei Augustinus lesen wir: »Alles, was sich ändert, hört auf zu sein, wie es war, und beginnt zu sein, wie es nicht war. Das wahre Sein, das reine Sein, das echte Sein hat nur, wer sich nicht ändert. . . Was besagt ‚Ich bin, der ich bin‘ anders als daß ich keine Änderung erleiden kann«⁶. Schließlich sei Thomas von Aquin erwähnt, der von der reinen Aktualität, der absoluten Einfachheit und der unendlichen Seinsvollkommenheit Gottes auf seine absolute Unveränderlichkeit schließt⁷.

2) Die neue Hypothese

Die offizielle Lehre der Kirche, die sich auf metaphysische Spekulation und göttliche Offenbarung beruft, wird heute von nicht wenigen christlichen Theologen ganz abgelehnt oder neu zu verstehen und zu ergänzen gesucht. Abgesehen von unterschiedlichen Auffassungen im einzelnen sind sie der Überzeugung, daß die Vergänglichkeit und die Geschichtlichkeit Gottes und seiner Ratschlüsse in der Heiligen Schrift klar ausgesprochen seien.

Im Alten Testament werde zum Ausdruck gebracht, daß Gott in seinen Ratschlüssen nicht unwandelbar ist. An mehr als 20 Stellen ist von Gottes Reue die Rede. Bevor Gott die Flut sandte, reute es ihn, »den Menschen gemacht zu haben, und er bekam Kummer in seinem Herzen« (Gen 6,6). Später reute es ihn, »daß er Saul zum König gemacht hatte« (1 Sam 15,35). Aufgrund der Bitte des Amos, Jahwe möge die Heuschreckenplage beenden, »tat es dem Herrn leid. ‚Es wird nicht geschehen‘, sprach der Herr« (Amos 7,3). Und bei Osee 11,8 bekennt Jahwe: »Mein Herz kehrt sich gegen mich, meine Reue ist mächtig entbrannt«. Mit diesen Worten werde, so kommentiert man, Jahwes Wandlungsfähigkeit bezeugt. Daran, daß sich sein Zorn in Mitleid wende, erkenne man auch seine Heiligkeit.

Über die Veränderlichkeit der Willensentschlüsse hinaus werde dann im Neuen Testament die Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit des göttlichen Seins geoffen-

⁶ Sermo 7,7.

⁷ Vgl. S. th. I q.9a.1.

bart, sofern dem göttlichen Wort Werden und Selbstentäußerung zugeschrieben werden. Johannes sagt: »Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt« (1,14), und Paulus schreibt im Brief an die Philipper: »Obgleich ihm Gottesgestalt eigen war, glaubte er nicht, sein gottgleiches Sein festhalten zu müssen. Vielmehr entäußerte er sich, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich. Er erschien im Äußeren als Mensch, erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,6–8). Ähnlich heißt es im 2. Korintherbrief, daß Christus »um euretwillen arm wurde, da er reich war« (8,9), und des öfteren betont Paulus, daß der Sohn Gottes sich für uns dahingab (vgl. Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2; 1 Tim 2,6).

Angesichts dieser Glaubensfakten der Selbstentäußerung und Menschwerdung des Logos und des Lebens und Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi stellt sich für die Vertreter der neuen Lehre die Frage, wie es möglich und worauf es zurückzuführen ist, daß sich die Theologie, wie schon früher in Patristik und Scholastik, so bis auf den heutigen Tag, fast ganz allgemein nicht zu Gottes Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit, sondern zu Gottes absoluter Unveränderlichkeit bekennt. Bei der Auseinandersetzung mit dieser Frage weisen sie darauf hin, daß die griechischen Denker von Parmenides über Platon und Aristoteles bis zu den Neuplatonikern und Neupythagoreern übereinstimmend der Meinung gewesen sind, das Göttliche, wie immer sie es sich des näheren vorgestellt haben, könne zufolge seines einfachen und ewigen Seins nicht anders als absolut unveränderlich gedacht werden; und sie behaupten, daß dieses griechische Immutabilitätsaxiom zu Unrecht in die christliche Theologie eingedrungen sei und daß die Glaubensfakten und die Bibeltexte beständig im Horizont dieses Axioms mißdeutet worden seien. Darum fordern sie eine Enthellenisierung der Theologie und eine Neuinterpretation der Bibeltexte und der Konzilstexte entsprechend ihrem wahren Sinn und ihrer eigentlichen Aussageabsicht.

Was die Bibeltexte betrifft, so sei es verfehlt, die Aussage »Ich bin, der ich bin« statisch im Sinn einer philosophischen Seinsaussage, näherhin im Sinn eines ontologischen Essentialismus zu verstehen. Sie besage, wie Martin Buber übersetzte: »Ich werde dasein, als der ich dasein werde«; sie bringe also zum Ausdruck, daß Jahwe der immer gegenwärtige und getreue Gott ist, lasse jedoch offen, ob Gott sich immer in gleicher Weise verhalte oder ob er um seiner Treue willen sein Verhalten auch ändere. Ebenso gehe es in dem Psalmvers »Himmel und Erde werden vergehen, du aber bleibst« wohl um den Gegensatz von veränderlicher Kreatur und unveränderlichem Gott, aber die Unveränderlichkeit beziehe sich nicht auf Gottes Sein, sondern auf Gottes Treue zu dem Bund, den er mit seinem Volk geschlossen hat. Im gleichen Psalm heiße es doch: »Gott wendet sich dem Gebet der Enterbten zu und schmäht nicht ihr Gebet« (Ps 18). Es werde also zum Ausdruck gebracht, daß der ewig getreue Gott seine Gesinnung und sein Verhalten ändert, wenn ein Mensch sich bittend an ihn wendet. Desgleichen seien der Ausspruch des Herrn bei Malachias »Ich habe mich nicht geändert« und die Aussage des Jakobus, der Gott jeden Schatten von Veränderung abspricht, als Bekenntnisse der unwandelbaren Güte Gottes zu den Menschen zu verstehen; ein Hinweis auf starre Unveränderlichkeit im Sinn der griechischen Gottesvorstellung liege den Ausführungen völlig fern.

Schließlich wird gefordert, gleich den Bibeltexten auch die Konzilstexte neu und richtig zu interpretieren. So sei zu bedenken, daß auf dem Konzil von Nikaia in der Abwehr der Arianer die Aussageabsicht gewesen sei, den Logos auf die Stufe des Vaters zu stellen. In Abwehr der Arianer habe man sagen wollen, der Logos sei, ebenso wie der Vater, nicht so veränderlich wie die Kreatur. Dabei habe man offengelassen, was unter Unveränderlichkeit zu verstehen ist, obschon man in griechisch-philosophischen Kategorien gedacht hat. Ebenso sei auf dem I. Vatikanum nicht geaugnet worden, daß der Logos sich gemäß der Schrift entäußert hat und Mensch geworden ist. In Ablehnung des Pantheismus und speziell des Hegelschen Systems habe das Konzil lediglich zum Ausdruck gebracht, daß Gott einfach und unveränderlich in dem Sinn sei, daß er sich nicht, wie der Pantheismus meint, wandelt und in einer Weltwerdung vervollkommnet.

3) Vertreter der neuen Hypothese

Die neue Hypothese wird, natürlich mit Unterschieden im einzelnen, von evangelischen und von katholischen Theologen vertreten. Zunächst seien evangelische Theologen genannt.

Karl Barth hält das Wort von der Beständigkeit Gottes für »besser als das verdächtig negative Wort ‚Unveränderlichkeit‘«. »Für das biblische Denken ist Gott wohl der Unveränderliche, aber als solcher der lebendige Gott und eignet ihm eine Beweglichkeit, eine Elastizität, die nicht weniger göttlich ist als seine Beharrlichkeit, die sogar die Göttlichkeit seines Beharens nicht weniger bestätigen muß, als ihre eigene Göttlichkeit natürlich der Bestätigung durch sein göttliches Beharren bedarf«. »Es wäre also höchst unweise, wenn man das biblische Reden von der Reue Gottes als nur bildlich verstehen wollte. Was sollte denn etwa die durch dieses Bild bezeichnete Wahrheit sein, wenn man ihm die Wahrheit nicht geradezu absprechen will? Und es wäre ebenso unweise, in der mit dem Begriff der Reue zweifellos bezeichneten Veränderung nur eine Veränderung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, nicht aber eine Veränderung Gottes in seinem Verhältnis zum Menschen erblicken zu wollen. Gewiß ist dieses Verhältnis, sofern es auf einem Verhalten Gottes beruht, darin ein unveränderliches, daß es eben immer und überall sein, Gottes Verhältnis zum Menschen ist, immer das Sein und Wesen des in der Freiheit Liebenden. Es würde aber kein Lobpreis, sondern eine Lästerung, ja letztlich eine Leugnung Gottes sein, wollte man sich das Sein und Wesen dieses sich selbst gleich bleibenden Gottes als ein gewissermaßen durch sich selbst in starre Ruhe gebanntes Wesen vorstellig machen, wollte man ihm die Fähigkeit, sich in seiner Gesinnung und in seinem Tun zu wandeln, absprechen. Gott ist in allen seinen Gesinnungen und Taten, wie sie in seiner Offenbarung nach- und nebeneinander sichtbar werden, er selber. Und er selber wandelt sich nicht (Ps 102,27 f.), indem seine Gesinnungen und Taten sich wandeln. Er meint und behauptet in ihnen allen sich selber, seine Liebe und seine Freiheit. Er verliert sich nicht und er wird sich nicht untreu. Er ist aber durch diese seine Stetigkeit auch nicht gehindert, real und also in jenem Nach- und Nebeneinander zu leben und

also vorzustößen und sich zurückzunehmen, sich zu freuen und zu trauern, zu lachen und zu grollen, sein Wohlgefallen zu haben und seinen Zorn brennen zu lassen, sich zu verbergen und sich zu offenbaren, jedesmal und in dem Allem ganz er selbst und also das Alles ernstlich und nun doch auch wieder in der Ordnung seines Wesens und als in bestimmter Folge und Abstufung zu sein«⁸.

P. Althaus: »Die Christologie muß vom Kreuze aus denken: in der völligen Ohnmacht, in der Todesnot des Gekreuzigten, aus der man keine ‚göttliche Natur‘ heraushalten darf, waltet die volle ungeminderte Gottheit Gottes. Was Paulus als Wort des Herrn für sein eigenes Leben vernahm (‚die Kraft vollendet sich in der Schwachheit‘, 2 Kor 12,9), das erkennen wir im Glauben an Jesus Christus als ein Gesetz des Lebens Gottes selbst. An dieser Erkenntnis zerbricht freilich die alte Fassung der Unveränderlichkeit Gottes. Die Christologie muß ernst damit machen, daß Gott selbst in dem Sohne wirklich in das Leiden eintritt und eben darin ganz Gott ist und bleibt«⁹.

Wolfhart Pannenberg meint, »daß die Vorstellung der Unveränderlichkeit Gottes den biblischen Zeugnissen nicht nur unbekannt, sondern auch nicht ohne weiteres gemäß ist«. Es ist »in der Tat nicht nur die Unvergänglichkeit Gottes selbst, sondern auch eine Stetigkeit und Kontinuität seines Wirkens Voraussetzung für den Bestand der Welt. Aber die Ermöglichung einer bestimmten Ordnung und Dauer ist doch nur ein Teilaspekt des lebendigen göttlichen Wirkens. Dieser Teilaspekt wird durch die philosophische These der Unveränderlichkeit des Urgrundes gleichsam isoliert und zur Totalanschauung erhoben. Dadurch vernachlässigt der philosophische Gottesgedanke das Moment der Freiheit in der Stetigkeit des göttlichen Handelns und verliert damit zugleich die Kontingenz der Weltwirklichkeit aus dem Blick. Die Treue Gottes aber vollzieht sich als freier Akt gerade in seinem kontingenten, geschichtlichen Handeln«¹⁰.

Jürgen Moltmann: »Nicäa sagt mit Recht gegen Arius, daß Gott nicht so veränderlich ist wie das Geschöpf. Das aber ist keine absolute, sondern nur eine Vergleichsaussage. Gott ist keiner Nötigung durch Nichtgöttliches unterlegen. Doch damit ist nicht gesagt, daß Gott nicht frei sei, sich selbst zu verändern oder sich durch anderes veränderlich zu machen. Aus der relativen Behauptung seiner Unveränderlichkeit ergibt sich nicht der Schluß auf seine absolute Unveränderlichkeit«¹¹.

Eberhard Jüngel: »Es gilt, die Geschichtlichkeit Gottes aus Gott zu denken. Und es muß andererseits Gottes Sein im Blick auf dieses Werden und auf dieses Können gedacht werden, wenn anders es gelten soll, daß Gott sich offenbart hat. Es gilt also, auf jeden Fall Gottes Geschichtlichkeit zu denken. Doch was hilft die Versicherung, man müsse vom Sein Gottes geschichtlich reden, wenn man vom Sein Gottes nicht geschichtlich reden kann? Damit, daß man dem Gottesbegriff historische Prädikate gibt, ist es doch nicht getan. Es ließen sich dann ‚Geschichte‘ und ‚Sein Gottes‘ nur gar

⁸ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, II, Zollikon ³1978, 557–561.

⁹ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, 1245–1246.

¹⁰ W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen ²1967, 328–329.

¹¹ J. Moltmann, Der »gekreuzigte Gott«. Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, In: Concilium, ⁸1972, 410.

zu leicht wieder auseinander dividieren. Gottes Sein ist erst dann und nur dann wirklich geschichtlich gedacht, wenn Gottes Sein als solches als geschichtliches Sein begriffen ist«¹².

Auch katholische Theologen bekennen sich zur Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes. Dabei sind sie bemüht, das Dogma von Gottes Unveränderlichkeit neu zu verstehen und zu ergänzen.

Karl Rahner wendet sich gegen »die undialektische Aussage der ‚Unveränderlichkeit‘ Gottes, die sich wenig oder gar nicht um das Dogma von der Inkarnation kümmert«¹³. Der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes sei »in einem wahren Sinn eine dialektische Aussage«. Es sei »nun einmal wahr und Dogma, daß der Logos, er selbst, Mensch geworden ist, also er selbst etwas geworden ist, was (formaliter) er nicht immer schon war, und daß darum das, was so geworden ist, als genau es selbst und durch sich selbst Wirklichkeit Gottes ist. Ist das aber Wahrheit des Glaubens, dann hat sich (ähnlich wie in analogen Fällen der Trinitätslehre) die Ontologie danach zu richten, sich erleuchten zu lassen und zuzugeben, daß Gott, ‚in sich‘ unveränderlich bleibend, ‚im andern‘ werden kann und daß beide Aussagen wirklich und wahrhaft vom selben Gott als ihm selbst gemacht werden müssen« (Bd. I, 202). Wir erfahren also, meint Rahner, »durch die Inkarnationslehre, daß die Unveränderlichkeit (ohne darum aufgehoben zu sein) gar nicht einfach das allein Gott Auszeichnende ist, sondern daß er in und trotz seiner Unveränderlichkeit wahrhaft etwas werden kann. Er selber, er in der Zeit. Und diese Möglichkeit ist nicht als Zeichen seiner Bedürftigkeit zu denken, sondern als Höhe seiner Vollkommenheit, die geringer wäre, wenn er nicht zu seiner Unendlichkeit hinzu weniger werden könnte, als er (bleibend) ist« (Bd. IV, 147).

Magnus Löhrer ist der gleichen Meinung. In der Treue Gottes, die in der Heiligen Schrift immer wieder bezeugt wird, sieht er »etwas ganz anderes als metaphysische Unveränderlichkeit«. Der Satz von der Unveränderlichkeit Gottes sei »insofern dialektisch zu fassen, als von der Inkarnation her deutlich wird, daß Gott unveränderlich in sich selbst bleibend, wirklich im andern wird. In der Christologie ist dieser Satz zu entfalten und näher zu begründen und zwar in einer Deutung, die vor allem beim Begriff der Kenosis (Phil 2,6 ff.) ansetzt und von daher die Menschwerdung Gottes als wirkliches Geschehen und nicht als gewissermaßen nachträgliche Einung zweier Naturen versteht. Von dieser Aussage wird aber auch die Gotteslehre betroffen, insofern von der Inkarnation her deutlich wird, daß die Unveränderlichkeit Gottes in sich selbst ein Werden Gottes im andern nicht ausschließen muß«¹⁴.

Hans Küng betont, daß Gottes »Unwandelbarkeit nicht statisch verstanden werden« darf. Er will sich nicht einfach »für eine Werde-Philosophie gegen eine Seinsphilosophie« entscheiden. Aber er möchte den ganz anderen Gott ernstnehmen, »in welchem sich selbst Sein und Werden, Beisichbleiben und Ausschierausgehen, Transzendenz und Deszendenz nicht ausschließen«. Er stellt die Fragen: Wenn »Gott der actus purus, also reinste Wirklichkeit, wirkende Energeia ist, dessen Sein operari, dessen Essenz actio ist, muß er dann nicht als lebendigstes Leben verstanden

¹² E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 31976, 108.

¹³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, 173.

¹⁴ *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln 1967, 311.

werden? Ließe sich dann aber dieses göttliche Leben nun nicht von der Potentialität, wohl aber höchsten Aktualität her nicht als Werden im analogen Sinne verstehen? Und wäre dann nicht auch ein wirkliches Mensch-Werden des göttlichen Logos denkbar?« Das Mysterium dürfte »darin zu suchen sein, daß Gott, dem Metaphysiker aus Furcht vor Unvollkommenheit Leben und Werden abgesprochen haben, gerade in Vollkommenheit und aus Vollkommenheit lebt, wirkt und wird«¹⁵.

Mit Hinweis auf Rahner und Küng wirft Walter Kasper die Frage auf, wie man den lebendigen Gott der Geschichte denken soll. »Offensichtlich versagen hier die Denkmittel der traditionellen Theologie. Der lebendige Gott der Geschichte kann nicht nur reine Wirklichkeit (*actus purus*) sein, er muß vielmehr auch als *potentia pura* begriffen werden. Potenz meint hier freilich nicht Mangel an Sein, sondern Seinsmöglichkeit im Sinn von Seinsmächtigkeit, nicht bloßes Sein-können, sondern Können-Sein. Gott wäre dann so sehr freier Herr seines Seins, daß er auch die Möglichkeit zum ganz anderen, von ihm Verschiedenen, zum absolut Neuen wäre; Gott wäre dann in sich selbst die Möglichkeit der absoluten Zukunft. Aber gerade im Anderswerden ist er Er selbst, so daß er ‚gerade indem und dadurch, daß er sich selbst entäußert, sich waggibt, das andere als seine eigene Wirklichkeit setzt‘ (K. Rahner). Weil das Selbst-geschichtlich-werden-Können seine freie Urmöglichkeit ist, kann er in der Schrift auch als die Liebe definiert werden, welche in ihrer verschwenderischen Freiheit das undefinierbare schlechthin ist und die darin sie selbst ist, daß sie sich waggibt. Eben weil Gottes Sein in der Freiheit seiner Liebe besteht, kann man auch sagen, daß ‚Gottes Sein im Werden‘ (E. Jüngel) ist, daß Gott die Einheit von Akt und Sein ist, weil sein Sein reines Geschehen, seine *actuositas* aber sein Sein ist. Weil aber ‚Gottes Sein im Werden‘ ist, kann Gott eingehen in das Werden der Geschichte, ohne in diesem Werden auf- und unterzugehen. Eben so ist er der Herr der Geschichte«¹⁶.

Eduard Schillebeeckx schreibt: »In der Inkarnation zeigt sich, daß Gott, obwohl er der nicht-veränderliche Gott bleibt, etwas werden kann, nämlich im Menschen Jesus. Er wollte für uns auch auf eine menschliche Weise Gott sein. Aber daß dieses geschichtliche Werden eine Möglichkeit Gottes ist, offenbart uns etwas von Gottes Wesen selbst. Denn was in Christus geschieht, ist eine Selbstoffenbarung Gottes, ein Zeigen, was und wie Gott selber eigentlich ist; wenn dies auch nur im menschlichen Gestalten manifestiert wird. Aber gerade diese Möglichkeit der Inkarnation und der Schöpfung läßt uns ahnen, daß die Nicht-Veränderlichkeit Gottes nicht als ein starrer Fixismus aufgefaßt werden darf. Der göttliche Modus dieser Nicht-Veränderlichkeit (das Wort ist selbstverständlich nur negativ zu verstehen: Gott ist nicht veränderlich wie das Geschaffene) geht über unser Auffassungsvermögen hinaus; gerade die Schöpfung und vor allem die Inkarnation legen uns nahe, daß diese Nicht-Veränder-

¹⁵ H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, 640 ff.

¹⁶ W. Kasper, *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung*. In: *Die Frage nach Gott*, hrsg. von J. Ratzinger, Freiburg 1972, 157–158.

lichkeit Gottes überraschende Formen annehmen kann, ohne positiv veränderlich zu werden«¹⁷.

Piet Schoonenberg geht von dem Faktum aus, daß es wirkliche Beziehungen zwischen Gott und Welt gibt, und wirft die Frage auf, »ob sich Gott nicht verändert und verändern muß, insofern er relational ist, ob er sich nicht in seinen realen Beziehungen zu seinen Geschöpfen echt wandelt. Ich antworte darauf mit ja, wie es auch Karl Rahner tut in der Formel ‚Gott ändert sich am Andern‘... Er bewegt sich, indem er bewegt, er verändert sich, indem er die Wirklichkeit außer sich selbst sein und werden läßt, und er tut das ganz göttlich, ohne Zwang oder Beeinflussung, aus Freiheit, aus Liebe. Der zwingende Grund, in Gott eine solche Veränderung anzunehmen, liegt gerade in der Wirklichkeit seiner Beziehungen«¹⁸.

Heribert Mühlen sieht in der Unveränderlichkeit Gottes seine personale Bundes-treue. Er schreibt: »Die dogmatisch festzuhaltende Nichtveränderlichkeit Gottes darf jedenfalls nicht als starre, fixe Selbstidentität gedacht werden, denn davon sagt die Heilige Schrift kein Wort, und wenn wir im Sinne der großen theologischen Tradition nicht wissen können, was die göttliche Seiendheit ist, dann können wir auch die Nicht-Veränderlichkeit Gottes in sich selbst nicht positiv beschreiben. Wohl können und müssen wir sagen, daß die personale und geschichtliche Zugewandtheit Gottes zu seinem Volke völlig überraschende und nicht durchschaubare Formen annehmen kann. Heilsgeschichtlich zeigt sich jedenfalls die Unveränderlichkeit Gottes als die Unveränderlichkeit seiner Treue zu seinen Verheißungen, wie auch immer er seine Verheißungen erfüllt. In seinem Bundesverhalten ist Gott die absolut unveränderliche Neuheit seiner Freiheit, und diese schließt nicht aus, daß er souverän auf das menschliche Verhalten reagiert. Diese Reaktion Gottes, von der ja die ganze Heilige Schrift spricht, kann deshalb nicht in einen aprioristischen Geschichtsentwurf vereinnahmt werden. Die göttliche Seiendheit als weggebende Liebe ist nicht eine Wirklichkeit, die a priori – auch nicht von den ewigen Ratschlüssen Gottes her – entworfen werden kann, auf die man deshalb jederzeit zurückkommen kann, wie es das griechische Seinsverständnis nahelegt. Der Tod des Sohnes Gottes, der Erweis der Allmacht Gottes in der Ohnmacht des Kreuzes, ist der völlig unerwartbare, in keinem Vorentwurf a priori einzuholende Ausdruck der freien Treue Gottes zu seinen Verheißungen«¹⁹.

Schließlich sei Wilhelm Maas erwähnt, der das Immutabilitätsaxiom der griechischen Gotteslehre, das in die christliche Theologie eingedrungen sei, mit den Glaubenswirklichkeiten nicht für vereinbar hält. Darum ist er der Meinung, daß »die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes einer Revision bedarf«. Doch hierbei bleibt er nicht stehen. Er fordert, »auch die Lehre von der Unveränderlichkeit von Glaube, Dogma und Kirche neu zu bedenken, weil und insofern hier die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes im Hintergrund steht«. Wie die Unveränderlichkeit

¹⁷ E. Schillebeeckx, Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus. In: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, II, Freiburg 1964, 50.

¹⁸ P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1969, 89–90.

¹⁹ H. Mühlen, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969, 28–30.

Gottes als »Unveränderlichkeit der Treue Gottes zu seinen Verheißungen« zu verstehen sei, so müsse die Unveränderlichkeit von Glaube, Dogma und Kirche als »Treue und unveränderte Übereinstimmung der Glieder der Kirche untereinander« verstanden werden. Wohl solle der Glaube beständig der gleiche bleiben, aber die Treue zu ihm verlange immer wieder »je neue Aussageweisen«. Der alte Glaube müsse »immer wieder neu, in neuer Weise, in den je gegenwärtigen Verstehenshorizont hineinübersetzt«, er müsse »verändert« werden. Mit einer bloßen Anpassung, einer bloß modal-verbalen Veränderung der Dogmen sei es nicht getan, es bedürfe einer »modalen Änderung des depositum fidei bei Selbigkeit des gemeinten Sinnes«²⁰.

4) Ablehnung der Kritik

Die Würdigung der neuen Lehre hat sich zunächst mit der Kritik zu beschäftigen, die gegen die kirchliche Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes vorgebracht wird.

Bezüglich der Aussagen der Heiligen Schrift wurde bereits erwähnt, daß die Selbstoffenbarung Jahwes an Moses primär keine Seinsaussage, sondern eine Funktionssage ist und besagt: Ich bin immer für euch da. Bei der Bewertung dieser Aussage darf jedoch nicht übersehen werden, daß Gottes Eigenschaften mit seinem Wesen real identisch sind. Da Gott absolut einfach ist, gilt, nach einem bekannten Ausspruch Augustins, daß er ist, was er hat. Wie er die Liebe ist, so ist er die Treue, und wenn von Gottes Treue Unveränderlichkeit bezeugt wird, dann gilt dies gleichermaßen von seinem Sein. Wenn darum die weitere Behauptung wahr wäre, daß in sämtlichen biblischen Unveränderlichkeitsaussagen nicht von Gottes Sein, sondern von Gottes Treue die Rede sei – was nicht zugegeben, aber einmal angenommen werde –, dann bliebe wiederum zu sagen, daß mit der Treue Gottes sein Sein real identisch und darum mit der Unveränderlichkeit der Treue die Unveränderlichkeit des Seins gegeben ist.

Gleiches gilt von den mit der Treue und dem Sein real identischen Ratschlüssen. »Der Ratschluß des Herrn hat ewig Bestand, seines Herzens Pläne gelten für alle Geschlechter«, sagt der Psalmist (Ps 33,11). Die Rede von Gottes Reue beweist nicht das Gegenteil. Sie gehört zu jener Fülle von Anthropomorphismen und Anthropopathismen, die Gott nicht vermenschlichen, sondern als lebendigen Gott herausstellen wollen. Mit der Rede von Gottes Reue ist nicht ein Gesinnungswandel in Gott gemeint, sondern die Veränderung in einem Geschöpf, das zufolge seines verkehrten Verhaltens in eine andere Beziehung zu Gott gerät. Übrigens heißt es bei Samuel auch: »Israels Ruhm« – gemeint ist Gott – »lügt nicht und bereut nicht, denn er ist kein Mensch, daß er bereuen müßte« (1 Sam 15,21).

Auch die neue Deutung der Konzilstexte dürfte der Kritik nicht standhalten. Natürlich wurde auf den Konzilien die unendliche Aktivität und Dynamik des göttlichen Lebens nicht geleugnet; auch wurde nicht in Abrede gestellt, daß Gott die Welt

²⁰ W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn 1974, 192–194.

in Freiheit geschaffen hat und daß die zweite göttliche Person Mensch geworden ist. Wenn aber überdies die Unveränderlichkeit Gottes betont wurde, so geschah es allerdings zunächst, um im Gegensatz zu den Arianern die Wesensgleichheit von Gott Vater und Gott Sohn oder im Gegensatz zu Hegels Pantheismus den Wesensunterschied von Gott und Welt zum Ausdruck zu bringen, aber doch wohl auch, um von Gott jegliche Seinsminderung und jeglichen Seinszuwachs sowie jegliche Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit auszuschließen. Die Einschränkung, mit der abgelehnten Veränderlichkeit sei die für die Welt charakteristische Veränderlichkeit gemeint, ebenso wie die Unterscheidung, die Ablehnung der Veränderlichkeit leugne lediglich die Veränderlichkeit Gottes an sich, aber nicht an anderm, dürften sich mit den konziliaren Aussagen kaum vereinbaren lassen.

Was schließlich den Vorwurf einer Hellenisierung der Theologie angeht, so ist wahr, daß die Christen bei Formulierung, Begründung und Systematisierung des Glaubensgutes Begriffe und logisch-methodische Regeln aus der hellenischen Philosophie zu Hilfe genommen haben und daß sie auch in sachlicher Hinsicht bereit gewesen sind, von manchen Auffassungen hellenischer Denker bezüglich Gott und göttlicher Vorsehung, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, Tugenden und Laster usw. zu lernen, wobei sie allerdings die hellenischen Begriffe und Lehren zumeist noch umformen mußten, um sie für die Zwecke der Darstellung und Erläuterung des Glaubensgutes, dessen Originalität es zu wahren galt, brauchbar und fruchtbar zu gestalten. So fanden sie bei vielen und bedeutenden hellenischen Denkern die Überzeugung ausgesprochen, daß Gott oder das Göttliche, wie immer diese es sich vorgestellt haben, unveränderlich sei, und sie übernahmen dieses Immutabilitätsaxiom, weil der gleiche Gedanke in der Heiligen Schrift ausgesprochen ist und weil auch ihre eigenen philosophischen Überlegungen sie zu dem Ergebnis führten, daß es dem Wesen des unendlichen Gottes widerspreche, veränderlich zu sein.

Der neuen Lehre haften in der Tat innere Widersprüche an. Man sagt, Gott komme ein Werden im analogen Sinn zu. Sein Werden sei anders als das Werden in der geschaffenen Welt. Es sei nicht Übergang von einer Potenz in einen Akt, sondern Ausdruck und Ausfluß einer unendlich vollkommenen und überströmenden Wirklichkeit.

Hierzu ist zu bemerken, daß alle Aussagen über Gott analoger Natur sind, daß aber auch ein Werden im analogen Sinn, falls überhaupt von einem solchen gesprochen werden könnte, immer noch ein Werden wäre und daß alles, was wird, etwas wird, was es zuvor nicht war, also entweder eine Vollkommenheit erlangt, die es noch nicht besaß, oder eine Vollkommenheit verliert, die es besaß. Nun besitzt der unendlich vollkommene Gott jegliche Vollkommenheit. Daher ist auszuschließen, daß er noch eine Vollkommenheit erlangen könnte, auch nicht durch ein Überfließen seiner unendlichen Vollkommenheit.

Dieser Konsequenz sucht man durch die Unterscheidung und Ergänzung zu entgehen, Gott sei zwar an sich unveränderlich, aber an anderm veränderlich. Er sei unverändert der gleiche geblieben, als er Mensch geworden ist; jedoch an dem Menschen, der er geworden ist, und damit zugleich an ihm seien Veränderungen eingetreten.

Auch diese Unterscheidung impliziert Widersprüche. Die Meinung, der an sich unveränderliche Gott verändere sich an anderem, setzt voraus, daß er durch seine Menschwerdung noch ein anderer geworden sei. Solches Werden würde aber einen Zuwachs an Sein bedeuten, der jedoch dem unendlich vollkommenen Gott nicht zugesprochen werden kann. Ferner setzt die Unterscheidung, Gott sei an sich unveränderlich und an anderm veränderlich, die Annahme voraus, in Gott gebe es eine Zusammensetzung. Diese Annahme steht im Widerspruch zur absoluten Einfachheit Gottes, die jegliche Zusammensetzung ausschließt.

5) *Die Unveränderlichkeit Gottes*

Die These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes ist nicht haltbar, auch nicht mit Hilfe zusätzlicher Hypothesen. Logisch einwandfrei und sachlich gerechtfertigt ist allein die alte kirchliche Lehre: Gott ist absolut unveränderlich.

Bei diesem Satz ist der Begriff »unveränderlich« gleich allen Begriffen, die von Gott ausgesagt werden, in analogem Sinn zu verstehen. Alles Negative, das mit Unveränderlichem oft verbunden ist, wie Stillstand, Leblosigkeit, Starrsinn, Inaktivität usw., ist hinwegzudenken. Alles Positive dagegen, daß es sich um etwas handelt, was keine Veränderung erleidet, nicht hin- und herschwankt, nicht unbeständig und launenhaft ist, vielmehr beständig sich gleich und treu bleibt und niemals vergeht, ist ins Unendliche gesteigert zu denken. Wenn Unveränderlichkeit so verstanden wird, schließt sie höchste Lebendigkeit und Aktivität nicht aus. Der absolut unveränderliche Gott ist Urgrund und Urtat, nicht ein passiver Mutterschoß des Universums, sondern ein solch unendliches Erkennen und Wollen, daß eine Minderung oder Steigerung, mithin eine Veränderung nicht möglich ist.

Solche lebendige und tätige Unveränderlichkeit bereitet unserem Verstehen aus zwei Gründen eine nicht geringe Schwierigkeit: einmal weil in der Welt Leben und Aktivität mit Werden und Veränderung verbunden sind, und zum anderen, da alles Weltliche voneinander irgendwie abhängig ist und daher sich gegenseitig beeinflusst und verändert. Aber Gottes Unveränderlichkeit ergibt sich zwangsläufig aus dem Wesen Gottes. Da Gott alle Seinsvollkommenheit in höchster Vollendung besitzt, kann er keinen Seinszuwachs erfahren; da er nicht ein irgendwie zusammengesetztes, sondern ein gänzlich einfaches Wesen ist, kann er keinen Seinsverlust erleiden; da er von seiner Schöpfung völlig unabhängig ist, kann er keine Veränderung von außen erfahren; und da er das Sein selbst ist, kann er sich nicht in nichts auflösen.

Daher eignet auch seinem Tun eine ewig gleiche unwandelbare Identität. Sein Erkennen kann sich nicht ändern, da es von allem außergöttlichen Möglichen und Wirklichen völlig unabhängig ist. Gott erkennt alles in seinem eigenen Wesen; seine Gedanken sind mit seinem Wesen identisch. Folglich ist sein Erkennen extensiv und intensiv unendlich; es erfaßt von Ewigkeit her alles Wirkliche und alles Mögliche, selbst die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe, und es ist absolut unfehlbar.

Dieses unendliche Wissen läßt ein Hinausschieben oder Verändern der Ratschlüsse nicht zu. Ihm entspricht ein von allem Außergöttlichen ebenfalls völlig unabhängiges, ewiges und unveränderliches Wollen. Gottes Entscheidungen sind ein einziger, ewiger, unveränderlicher und mit seiner Wesenheit identischer Akt. Die Erschaffung der Welt und der genaue Ablauf alles Weltgeschehens ebenso wie die Menschwerdung des Logos und das stellvertretende Genugtuungswerk Christi sind von Ewigkeit her geplant, und ewig und unveränderlich ist der Ratschluß der Vorherbestimmung. Von Gesinnungswechsel kann bei Gott nicht die Rede sein.

Daß gleichwohl unsere Bittgebete nicht ohne Wert, sondern von hoher Bedeutung sind, sei am Rande erwähnt. Obschon sie Gott nicht umzustimmen und seine Pläne nicht zu durchkreuzen vermögen, hat Gott sie vor aller Zeit gekannt und aus Güte in seine Entscheidungen einbezogen. Es bedarf keines jeweiligen Hörens und Reagierens Gottes auf unsere Bittgebete, wie Eduard Schillebeeckx meint²¹. Die Unwandelbarkeit des göttlichen Weltenplans unterscheidet sich von naturgesetzlicher Notwendigkeit und blindem, unentrinnbarem Geschick.

Gleich dem Erkennen und Wollen ist schließlich das Lieben Gottes unveränderlich und von Außergöttlichem unabhängig. Der dreifaltige Gott liebt sich selbst mit ewiger und unendlicher interpersonaler Liebe. Mit nach außen sich offenbarender Liebe liebt er die Geschöpfe nach dem Maß ihrer je verschiedenen Liebenswürdigkeit, jedoch nicht um ihretwillen, da er von ihnen nicht angeregt und bestimmt wird, sondern um seinetwillen, sofern sie Produkte und Nachahmungen seiner eigenen Vollkommenheit und Güte sind. Dabei ist seine Liebe völlig selbstlos; wie er der Geschöpfe nicht zu seiner Ergänzung bedarf, so erwartet er von ihnen keinen Nutzen, sondern bereichert sie mit seinen Gütern.

Obschon sonach Gott höchste Tätigkeit ist, ist er zufolge seiner Unveränderlichkeit auch erhabenste Ruhe. Augustinus sagte: »Gott weiß ruhend zu handeln und handelnd zu ruhen«²³.

6) Die Erschaffung der Welt

Es bleibt noch zu erwägen, ob die Erschaffung der Welt, die Menschwerdung des Logos und das Leben Jesu Christi die These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes rechtfertigen, wie von Anhängern der neuen Lehre behauptet wird.

Was die Erschaffung der Welt angeht, so könnte man meinen, daß Gott Geschichte machte, als er erst den Plan der Welt entwarf und den Entschluß, ihn zu verwirklichen, faßte und später den Entschluß ausführte. Ferner könnte es scheinen, daß sich durch die Erschaffung der Welt für Gott Veränderungen ergeben haben. Zuvor existierte er allein und ohne Beeinflussung von außen; jetzt gibt es neben ihm eine Fülle von Seiendem, mit dem er in mannigfachsten Wechselbeziehungen steht.

²¹ Vgl. E. Schillebeeckx, a.a.O., 47.

²² De civitate Dei XII, 17,2.

²³ K. Rahner, Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln ⁴1964, 151.

Diese Vermutungen ignorieren die Ewigkeit und die Unendlichkeit Gottes. Der vom dreifaltigen Gott entworfene Weltenplan ebenso wie der in Freiheit und aus Güte gefaßte Beschluß seiner Verwirklichung waren ein und derselbe mit Gottes Wesen identische Akt und bestanden von Ewigkeit her. Die Erschaffung der Welt war daher nicht eine neue Tätigkeit des dreifaltigen Gottes; von einem zeitlichen Nacheinander kann bei dem ewigen, in zeitloser Gegenwart lebenden Gott nicht die Rede sein; neu war nur die zeitliche und veränderliche Welt, also die Wirkung des ewigen und unveränderlichen Ratschlusses, die Welt zu erschaffen.

Ferner trat für Gott dadurch, daß eine Welt entstand und er nicht mehr allein existiert, keine Veränderung ein, gleichwie ein Mensch allein dadurch, daß sich jemand neben ihn stellt, keine Veränderung erleidet. Auch ergab sich durch die Schöpfungstat nur eine Mehrung von Seienden, aber nicht eine Zunahme von Seinsvollkommenheit. Ein Vergleich mag zur Verdeutlichung dienen. Das Wissen, das in einem Buch niedergelegt ist, zusammen mit dem Wissen dessen, der das Buch verfaßt hat, ist nicht größer als das Wissen des Autors allein, da es sich in dem Buch nur um einen Teil seines eigenen Wissens handelt. So ist die Seinsfülle der Geschöpfe zusammen mit der des Schöpfers nicht größer als die Seinsfülle des Schöpfers allein, da das geschaffene Sein nur eine schwache Nachahmung des göttlichen Seins und eine Teilhabe an ihm ist.

Weiterhin ist der Meinung entgegenzutreten, daß Gott jetzt fortwährende Veränderungen erleide, weil seit Erschaffung der Welt zwischen Gott und ihr gegenseitige Abhängigkeitsbeziehungen bestünden. Hier tut eine Unterscheidung not. Die Geschöpfe sind von Gott total abhängig; sie würden ins Nichts zurücksinken, wenn Gott sie nicht im Dasein erhielte, und wären zur Untätigkeit verurteilt, wenn Gott ihre Betätigung nicht durch seine Mitwirkung ermöglichte. Gott dagegen unterliegt von seiten der Geschöpfe nicht dem geringsten Einfluß, und schon gar nicht wird er durch sie verändert. Zum Vergleich sei an einen Spiegel gedacht, vor dem ein Mensch steht und erst lacht und dann weint; der Mensch verändert sich; der Spiegel, der die Veränderung anzeigt, verändert sich nicht. Oder wenn sich ein Mensch erst den Strahlen der Sonne aussetzt und dann in den Schatten tritt, erfährt er eine Abkühlung; die Sonne jedoch ändert sich nicht. So ändert sich Gott nicht, wenn ein Mensch ihn liebt und anbetet oder haßt und durch Übertretung seiner Gebote beleidigt. Gott bleibt ewig das in innertrinitarischem Gedanken- und Liebesaustausch lebendige unveränderliche Sein, und mit unendlicher Liebe schaut er auf seine Geschöpfe und unterstützt ihr Sein und ihr Wirken. Diese Liebe wirkt sich aber in den Menschen je nach ihrer Einstellung und ihrem Verhalten zu Gott auf sehr verschiedene Weise aus. Dem Betenden schenkt sie Gnade, dem Bereuenden gewährt sie Verzeihung, dem in der Sünde Verharrenden bedeutet sie Verwerfung. Der der Liebe Gottes ganz Zugewandte erfährt Heiligung, der Gott beharrlich Ablehnende verurteilt sich selbst. Gott ändert sich nicht. Alle Verherrlichung und alle Beleidigung, die Gott von seinen Geschöpfen entgegengebracht werden, bewirken nicht die geringste Steigerung oder Minderung der ewig gleichen unendlichen Herrlichkeit und Glückseligkeit Gottes.

Schulphilosophie und Schultheologie nennen, um den Unterschied zum Ausdruck zu bringen, die Beziehungen von der Welt zu Gott reale Beziehungen, die Beziehun-

gen Gottes zur Welt dagegen gedachte Beziehungen. Diese Terminologie wird oft mißverstanden. Es wird nicht geleugnet, daß Gott die Menschen schafft, erhält, liebt usw. und daß Schaffen, Erhalten, Lieben usw. Realitäten sind. Diese mit Gottes Wesen identischen Realitäten vollziehen sich jedoch in völliger Unabhängigkeit von allem Geschaffenen und bringen in Gott keine Veränderungen hervor. Daher werden die Beziehungen Gottes zur Welt gedachte genannt. Mit dem Terminus der realen Beziehung werden Abhängigkeit und Veränderung verbunden.

7) Die Menschwerdung des Logos

Gleich der Erschaffung der Welt ist auch die Menschwerdung des Logos kein Beweis für die These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes.

Zu den Grundlehren des katholischen Glaubens gehört, daß das Wort Fleisch bzw. Mensch geworden ist (vgl. Jo 1,14; 1 Jo 4,2), um sein Volk von seinen Sünden zu erlösen (vgl. Mt 1,21). Es handelt sich dabei um ein »Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott verborgen war« (Eph 3,9) und von keinem Geschöpf durchschaut werden kann. Um jedoch, zunächst aus praktisch-soteriologischem und dann aus theoretisch-spekulativem Interesse, zu einem gewissen Verständnis zu gelangen und auch um Mißdeutungen abzuwehren, sahen sich die Christen seit den ersten Zeiten zu exakten Lehraussagen veranlaßt. In schwierigen Überlegungen und harten Auseinandersetzungen während mehrerer Jahrhunderte, wobei die Konzilien von Nikaia (325), Ephesus (431) und Chalcedon (451) herausragende Höhepunkte darstellten, gelangte das kirchliche Lehramt unter Leitung des Heiligen Geistes zur Ablehnung der nestorianischen Trennungschristologie und der monophysitischen Vermischungschristologie und zu der Einsicht, daß Christus die dem Vater wesensgleiche göttliche Person des Wortes ist, in der ihre göttliche Natur und eine angenommene individuelle menschliche Natur hypostatisch bzw. personhaft vereinigt sind. Der dreifaltige Gott zeugte in und aus Maria, nachdem sie ihr Ja gesprochen hatte, einen Leib, schuf ihm eine Seele ein und bewirkte, daß die zweite göttliche Person diese vollständige menschliche Natur adamitischen Ursprungs im Augenblick der Empfängnis, wozu sie von Ewigkeit her bestimmt war, angenommen und in einem nie endenden Akt der Aneignung für immer so mit sich vereinigt hat, daß sie ihre Trägerin und Person ist. So ist Jesus Mensch und Gott zugleich. Er ist ein voller Mensch mit Leib und Seele, der nicht in einem andern, sondern in sich existiert; aber er gehört nicht sich selbst; er subsistiert im göttlichen Logos, der ihn ergriffen und mit sich vereinigt hat. Dieser Umstand, daß die individuelle menschliche Natur nicht in eigenem, sondern im Subsistenzakt des Logos existiert, so daß der Mensch Jesus in schlechthin einmaliger und unüberbietbarer Weise sagen kann: »Nicht eigentlich ich lebe, sondern der Logos lebt in mir«, bedeutet jedoch keineswegs eine Einbuße, weder eine Verkürzung des menschlichen Seins noch eine Einschränkung der menschlichen Freiheit und Spontaneität, sondern eine unerhörte Bereicherung, sofern der Logos die höchstmöglichen natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten der menschlichen Natur zur Entfaltung bringt. Christus ist »am radikalsten Mensch und

seine Menschheit die selbstmächtigste, freieste, nicht obwohl, sondern weil sie die angenommene, die als Selbstäußerung Gottes gesetzte ist«²³.

Unsere philosophisch-theologischen Aussagen vermögen natürlich in die letzte Tiefe der Glaubensgeheimnisse niemals einzudringen; sie lassen eine Fülle von Fragen offen und führen noch zu neuen Fragestellungen. So ist nicht zu leugnen, daß die Aussage, eine geschaffene menschliche Natur sei in die Einheit einer göttlichen Person aufgenommen, »für das menschliche Personverständnis bis heute viele Schwierigkeiten mit sich bringt«²⁴. Die Annahme liegt doch nahe, daß zum vollen Menschsein das Personsein gehört, so daß sich die Frage erhebt, ob Christus überhaupt als wahrer Mensch bezeichnet werden kann, wenn er nicht menschliche Person ist. Es kommt hinzu, daß das Neue Testament neben göttlichen auch von menschlichen Ich-Aussagen Jesu berichtet. Das göttliche Ich sagte: »Ich und der Vater sind eins« (Jo 10,30). Jedoch nur ein menschliches Ich konnte ausrufen: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34). Muß aber nicht auch diesem menschlichen Ich Personalität zugeschrieben werden und könnte dies nicht in einer Weise geschehen, »daß sein Personsein aus dem göttlichen Logos dadurch nicht angetastet wird?«²⁵ Bei Auseinandersetzung mit dieser Frage gelangte Johann Auer zufolge einer tiefgründigen Untersuchung des Personseins zu der Meinung, daß das menschliche Ich im göttlichen Ich »aufgehoben und erfüllt ist, so aufgehoben und erfüllt ist, daß es daraus lebt, und nicht nur zu leben meint – und sich sehnt. Das geschöpfliche Ich Jesu ist damit nicht ausgelöscht, es erfährt sich als solches noch, aber es muß nicht mehr allein in seiner geschöpflichen Unerfülltheit leben, es ist vielmehr wesentlich aufgehoben in und identisch mit dem göttlichen in dem Maß, in dem es sich ganz wesentlich, nicht nur psychisch (geistig-seelisch), sondern ganz personal schenkt, so daß es aus diesem göttlichen Über-Ich so existiert und mit ihm so kommuniziert, daß es in ihm und aus ihm subsistiert«²⁶.

In ähnlichem Sinn meint Johannes B. Lotz, daß Christus »in seiner einen göttlichen Person mit dem ewigen göttlichen Ich das zeitliche menschliche Ich« verbindet. In Christus stelle sich »allein der Logos als der letzte Träger auch des menschlichen Tuns dar, als dessen nur vorletzter Träger das vom Logos aufgenommene menschliche Ich erscheint«²⁷. Die ontologische Betrachtung, wonach »das menschliche Ich trotz seines In-sich-stehens nicht sich selbst, sondern dem ewigen Logos« gehört, bedürfe der Ergänzung durch die existenziale Betrachtung, daß das menschliche Ich durch sein fortschreitendes Verwirklichen bzw. sein bewußt-freies Vollziehen »mehr und mehr sein Dem-Logos-gehören lebt oder sich in dieses Gehören hineingibt«²⁸.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die Feststellung, daß sich das Wort durch seine Fleisch- bzw. Menschwerdung nicht verändert hat. Zunächst ist völlig auszuschließen, daß es entweder sein Sein in menschliches Sein umgewandelt oder mit menschlichem Sein zu einem neuen Sein vermischt hätte. Im Gegensatz zu jeder

²⁴ J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979, 27.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd. 61.

²⁷ J. B. Lotz, *Person und Freiheit*, Freiburg 1979, 87.

²⁸ Ebd., 98.

Form von Pantheismus und Panentheismus muß beachtet werden, daß ungewordenes göttliches Sein und gewordenes menschliches Sein sich wesentlich unterscheiden, so daß Umwandlung und Vermischung absolut unmöglich sind. Jesus Christus ist weder ein vermenschlichter Gott noch ein vergotteter Mensch; er ist das fleischgewordene Wort, das zwei Naturen bzw. zwei Seins- und Tätigkeitsprinzipien, ein menschliches und ein göttliches, in seiner Person vereinigt; »er ist ganz und gar einer, nicht durch eine unmögliche Vermischung der Natur, sondern durch die Einheit der Person«²⁹.

Die Menschwerdung des Wortes war vom dreifaltigen Gott von Ewigkeit her geplant; auch die Ausführung des Planes zu genau bestimmter Zeit war von Ewigkeit her beschlossen; und da einer göttlichen Hypostase zufolge ihres unendlichen Seins auch unendliche Tragkraft zukommt, tritt für sie durch eine kraft göttlicher Allmacht vorgenommene Ausdehnung ihrer hypostatischen Funktion auf eine angenommene menschliche Natur keine Veränderung ein. Zuzufolge der oboedientialen Potenz der menschlichen Natur ist solche Ausdehnung auf sie nicht unmöglich.

Die Menschwerdung des Wortes bewirkte auch keine Verminderung seines Seins. Wohl hat sich das Wort, das sich immerdar in göttlicher Herrlichkeit befindet, entäußert und erniedrigt. Es nahm um unseretwillen eine menschliche Natur und damit auch Menschengestalt oder, wie Paulus sagt, Knechtsgestalt an, so daß es im Äußern wie ein Mensch erfunden wurde. Aber es hörte nicht auf, Gott zu sein und konnte auch nicht auf sein göttliches Sein verzichten, so daß es trotz der Annahme einer menschlichen Natur und der damit verbundenen Knechtsgestalt keine Verminderung seines Seins erlitt.

Durch die Hinzunahme einer menschlichen Natur kam es aber ebensowenig zu einer Vermehrung seines Seins. Wie bei der Erörterung der Erschaffung der Welt dargelegt wurde, ergab sich durch die Schöpfungstat Gottes eine Mehrung von Seinden, aber nicht eine Zunahme von Seinsvollkommenheit; die Seinsfülle des Schöpfers mit der der Geschöpfe zusammen ist nicht größer als die Seinsfülle des Schöpfers allein. Ebenso wurde dem Wort durch die Annahme einer menschlichen Natur keine Seinsvollkommenheit hinzugefügt, da es bereits alle Vollkommenheiten der menschlichen Natur wie der Schöpfung überhaupt in höchster Vollendung in sich enthielt. Das Wort und die Menschennatur zusammen besitzen nicht mehr an Vollkommenheit als das Wort allein.

Schließlich gilt zu bedenken, daß auch die beständige Inexistenz der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus keine Veränderung des göttlichen Seins herbeiführt. Gewiß sind die beiden Naturen in Christus, gemäß der klassischen Formel von Chalcedon, nicht nur unvermischt, sondern auch ungetrennt. Die menschliche Natur ist nicht, wie die Monophysiten gemeint hatten, mit der göttlichen Natur vermischt und wird von ihr auch nicht aufgesogen. Und die beiden Naturen sind, entgegen der Lehre der Nestorianer, nicht zwei Personen und auch nicht bloß akzidentell-moralisch miteinander verbunden; sie sind in einer Person, in der Person des Wortes vereint. Obschon die beiden Naturen immerdar unvermischt bleiben, existieren sie so-

²⁹ Credo des Gottesvolkes, Art. 4.

nach aufgrund ihres ungetrennten Verbundenseins in der Person des Logos nicht äußerlich nebeneinander und auch nicht bloß miteinander, sondern in innigster Verbindung ineinander.

Hierdurch erfährt die göttliche Natur jedoch keine Veränderung, da das gegenseitige Ineinandersein nicht das Ergebnis einer gegenseitigen Durchdringung ist. Abgesehen davon, daß die göttliche Natur an sich undurchdringlich ist, könnte der menschlichen Natur die Kraft zur Durchdringung und damit zur Beeinflussung und Veränderung der göttlichen Natur in keiner Weise zuerkannt werden. Die Kraft, die beide Naturen eint und zusammenhält, geht allein vom Wort aus, das auf geheimnisvolle Weise in einem nie endenden Akt eine menschliche Natur annimmt und durchdringt und diese dadurch zwar nicht vergottet, aber substantiell und akzidentell heiligt, anbetungswürdig macht und zu gottförmigem Wissen und Wollen befähigt. Um im Bilde zu sprechen: Das Wort wird nicht irgendwie von der menschlichen Natur hinabgezogen und von ihr durchdrungen; vielmehr ist es das Wort, das durch die immerwährende Annahme einer menschlichen Natur diese, worauf sie von Natur aus angelegt ist, zu sich hinaufzieht, adelt, heiligt und zu ihrer höchstmöglichen natürlichen und übernatürlichen Vollendung führt. Die angenommene menschliche Natur wird verändert; die mit der Person des Logos real identische göttliche Natur bleibt unverändert.

8) *Der Gottmensch Jesus Christus*

Wenn aber auch die Menschwerdung keine Veränderung des Logos bewirkte, wie verhält es sich mit dem Leben und Wirken, Leiden und Sterben des fleischgewordenen Logos? Die Annahme einer menschlichen Natur darf doch beileibe nicht als eine bloß statische Inbesitznahme von seiten der zweiten göttlichen Person verstanden werden. »Nein«, schreibt Ferdinand Holböck mit Recht, »es geht aufgrund der vollen Geschichtlichkeit dieser Menschennatur, die der Sohn Gottes im Geheimnis der Inkarnation annahm, um wahre Dynamik lebendiger Entfaltung des Menschseins Jesu Christi mit dem Werden, Wachsen und Zunehmen an Alter und Weisheit und Gnade, mit dem menschlichen Tätigsein im psychophysischen Bereich; der Sohn Gottes hat eine Menschennatur mit aller ihr eigenen Geschichtlichkeit nicht nur angenommen, um sie zu haben und ein Mensch zu sein, sondern letztlich um durch diese seine Menschennatur menschlich zu handeln, menschlich zu leiden, ja um ein volles geschichtliches menschliches Schicksal vom Anfang bis zum Ende, vom Empfangen- und Geborenwerden bis zum Sterben durchzutragen und mit dieser Menschennatur durch die Auferstehung in die Herrlichkeit des Vaters einzugehen«³⁰. Nach Johannes B. Lotz entsprach seinem leiblichen Wachstum sein geistiges Reifen; »auch ein Voranschreiten seines göttlichen Selbstbewußtseins« wird man annehmen dürfen³¹.

³⁰ Ferdinand Holböck, *Credimus. Kommentar zum Credo Pauls VI.*, Salzburg 1970, 96.

³¹ J. B. Lotz, a.a.O., 91–92.

So erhebt sich die Frage, ob nicht im Hinblick auf Christus von einer Lebensgeschichte des göttlichen Wortes gesprochen und gesagt werden muß, daß Gott predigend und Wohltaten spendend umhergezogen ist und gelitten hat und gestorben ist und begraben und von den Toten auferweckt wurde? Muß nicht also doch der These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes zugestimmt werden?

Um in dieser Frage nicht zu einem voreiligen und falschen Urteil zu gelangen, darf nicht außer acht gelassen werden, daß in Christus die göttliche Natur und eine individuelle menschliche Natur unvermischt und ungetrennt miteinander verbunden sind. Die göttliche Natur besitzt göttliche Eigenschaften und vollzieht göttliche Tätigkeiten; die menschliche Natur besitzt menschliche Eigenschaften und vollzieht, wenn sie aus eigener Kraft bzw. als Hauptursache tätig ist, menschliche Tätigkeiten; nur als Werkzeug des Logos bzw. als Instrumentalursache ist die menschliche Natur auch in der Lage, Wunder zu wirken und Gnaden auszuteilen.

Nun kommen zufolge des in der Einheit der Person begründeten Ineinanderseins der beiden Naturen sowohl die göttlichen wie auch die menschlichen Eigenschaften und Tätigkeiten dem fleischgewordenen Wort zu. Daher können von Christus die göttlichen Attribute, daß er allgegenwärtig und ewig, allwissend und allmächtig usw. ist und in beständiger Glückseligkeit lebt, ebenso ausgesagt werden wie die menschlichen Attribute, daß er aus Maria geboren wurde, bald hier und bald dort gewesen ist, erst dieses und später jenes getan hat und gelitten hat und gestorben ist. Auf dem Konzil zu Ephesus (431) wurde festgelegt: »Wer nicht bekennt, daß das Wort Gottes im Fleische gelitten hat und im Fleische gekreuzigt worden ist und im Fleische den Tod gekostet hat und der Erstgeborene aus den Toten geworden ist, da er als Gott Leben und Lebensspender ist, der sei ausgeschlossen«³². Ebenso wurde auf dem II. Konzil von Konstantinopel (553) gesagt: »Wer nicht bekennt, daß unser im Fleische gekreuzigter Herr Jesus Christus wahrer Gott und Herr der Herrlichkeit ist und einer aus der heiligen Dreifaltigkeit, der sei ausgeschlossen«³³.

Doch nun gilt zu beachten, daß nicht alles, was von der Person Christi gilt, gleichermaßen von jeder seiner Naturen ausgesagt werden kann. Zum Vergleich sei an den Menschen gedacht. Er ist eine Einheit von Leib und Geistseele, und als diese Einheit geht er und denkt er, kleidet er sich an und entschließt er sich. Sein Sich-ankleiden und Gehen geschehen jedoch primär aufgrund seines Leibes und nur sekundär aufgrund seiner Geistseele, die solches Tun anregt und lenkt. Sein Denken und Sich-entschließen dagegen geschehen primär aufgrund seiner Geistseele und nur sekundär aufgrund seines Leibes, sofern die Geistseele während ihres Verbundenseins mit dem Leib bei ihren geistigen Betätigungen vom normalen Zustand des Leibes und dem ordnungsgemäßen Funktionieren seiner physischen und physiologischen Vorgänge abhängig ist.

In analogem Sinn muß bei Christus, dem Gottmenschen, unterschieden werden. Er ist aus dem Vater und aus Maria gezeugt. Die Zeugung aus dem Vater bezieht sich jedoch allein auf seine göttliche und nicht auf seine menschliche Natur; die Zeugung aus Maria betrifft nur seine menschliche, aber nicht seine göttliche Natur. Das Konzil

³² Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche*, Regensburg ⁸1971, Nr. 171.

³³ Ebd., Nr. 189.

von Chalcedon erklärte: »Vor allen Zeiten wurde er aus dem Vater gezeugt seiner Gottheit nach, in den letzten Tagen aber wurde derselbe für uns und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau, der Gottesgebälerin, der Menschheit nach gezeugt«³⁴.

Wenn ferner Christus heute in Jerusalem und morgen in Bethanien gewesen ist und wenn er das Sakrament des Altars in Kapharnaum verheißen und später in Jerusalem eingesetzt hat, so gründen diese verschiedenen örtlichen und zeitlichen Bestimmungen in der menschlichen Natur; für seine göttliche Natur gibt es kein hier und kein dort sowie kein erst und kein später; die göttliche Natur ist allgegenwärtig und ewig. Desgleichen war Christus allmächtig allein zufolge seiner göttlichen Natur; seine menschliche Natur war aus eigener Kraft nicht allmächtig. Daß dagegen Christus gelitten hat und gestorben ist, geschah allein zufolge seiner menschlichen Natur; seine göttliche Natur blieb davon unberührt. »Ein Ungedanke ist es, seelische Qualen unmittelbar oder ohne Dazwischentreten des menschlichen Ich vom göttlichen Ich oder vom Logos als Person auszusagen«³⁵.

Gewiß übte Christus gottmenschliche Tätigkeiten aus. Doch diese Tätigkeiten dürfen nicht als Vermischungen von göttlichen und menschlichen Tätigkeiten, nicht als Misch Tätigkeiten aufgefaßt werden. Wie in Christus beide Naturen unvermischt sind, so sind es auch die Tätigkeiten. Die göttlichen Tätigkeiten entspringen der göttlichen Natur, der menschlichen Natur nur dann, wenn diese als Werkzeug des Logos tätig ist; die menschlichen Tätigkeiten entspringen der menschlichen Natur. Wie die menschliche Natur, wie schon gesagt, nicht ewig, allwissend, allmächtig und allgegenwärtig ist, so ist die göttliche Natur nicht leidens- und nicht sterbensfähig. Wie Christus zwar nicht ohne Mitwirkung der menschlichen Natur, aber doch nicht als Mensch, sondern als Gott das Wunder der Brotvermehrung gewirkt hat, so hat er nicht als Gott, sondern als Mensch, sowohl leiblich wie seelisch, freiwillig gelitten, und nicht als Gott, sondern als Mensch ist er freiwillig am Kreuz gestorben.

Bei Berücksichtigung dieser notwendigen Unterscheidung kann und muß im Hinblick auf das Wirken, Leiden und Sterben Christi von seiner menschlichen Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit bzw. von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit der zweiten göttlichen Person im Hinblick auf die von ihr angenommene menschliche Natur gesprochen werden. Dagegen kann von einer Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit der göttlichen Natur bzw. von einer Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit der zweiten göttlichen Person im Hinblick auf ihre göttliche Natur nicht die Rede sein.

Diese Unterscheidung ergibt sich aus der Überzeugung, daß Christus Gott und Mensch zugleich ist. Es sei an die Worte erinnert, die Papst Leo I. im Jahr 449 in seinem berühmten Brief gegen Eutyches geschrieben hat: »So tritt denn der Sohn Gottes in diese niedrige Welt ein. Er steigt herab von seinem himmlischen Thronszitz und verläßt doch nicht die Herrlichkeit des Vaters. . . Der Herr des Alls hat unter Verhüllung seiner unermesslichen Herrlichkeit Knechtsgestalt angenommen. Der leidensunfähige Gott hat es nicht verschmäht, ein leidender Mensch zu sein. Der Unsterbliche

³⁴ Ebd., Nr. 178.

³⁵ J. B. Lotz, a.a.O., 88.

wollte den Gesetzen des Todes untertan sein... Derselbe, der wahrer Gott ist, ist zugleich auch wahrer Mensch. In dieser Einheit ist keine Lüge. Denn die Niedrigkeit des Menschen und die Hoheit der Gottheit haben sich in ihr durchdrungen. Wie Gott nicht verändert wird durch sein Erbarmen, so wird auch der Mensch nicht verschlungen durch Würde. Denn es wirkt jede der beiden Naturen in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist; das Wort wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch verrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen strahlt herrlich in Wundern, das andere unterliegt den Schmähungen. Und wie das Wort von der Gleichheit der väterlichen Herrlichkeit nicht abläßt, so gibt das Fleisch nicht die Natur unseres Geschlechtes auf...³⁶.

9) *Die Unveränderlichkeit der Glaubensinhalte*

Kurze Erwähnung verdient noch eine Konsequenz, die aus der These von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes gezogen wird. Es wird gesagt, daß gemäß der Veränderlichkeit Gottes auch von der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit von Kirche, Glaube und Dogma gesprochen werden müsse. Von einer dauernden Gültigkeit der Dogmen in ihrer bisherigen Form könne nicht die Rede sein.

Nun konnte gezeigt werden, daß Gott unveränderlich ist, und ebenso unveränderlich ist die Kirche; sie bleibt immerdar die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche; unveränderlich ist der Glaube; Christus sagte: »Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen« (Mt 24,35); und unveränderlich sind die Dogmen. Sie sind nicht bloße Sprachregelungen, sondern Wahrheiten im Sinn des erkenntnistheoretischen Realismus und bringen zum Ausdruck, was mit dem gemeinten Sein und Geschehen in der objektiven Wirklichkeitsordnung übereinstimmt; und da bei den durch sie bezeichneten Heilswirklichkeiten und Heilsgeschehnissen keine Änderung eintritt, behalten sie dauernde Gültigkeit. Auf dem I. Vatikanum wurde mit Recht gefordert, es müsse »auch immer jener Sinn der heiligen Glaubenswahrheiten beibehalten werden, der einmal von der heiligen Mutter, der Kirche, dargelegt worden ist; nie darf man von diesem Sinn unter dem Schein und Namen einer höheren Erkenntnis abweichen«³⁷.

Mit dieser Forderung sollte nicht ausgeschlossen werden, daß die Glaubenssätze neu und tiefer durchdacht, ausgelegt und verkündet werden können. Der heute oft betonte Hinweis auf die Geschichtlichkeit von Kirche, Glaube und Verkündigung ist, wenn Geschichtlichkeit nicht im Sinn des Historismus und Relativismus verstanden wird, berechtigt. Zu allen Zeiten gab es eine legitime Glaubens- und Dogmenentwicklung, da man immer die Notwendigkeit erkannt hat und auch mit Erfolg bemüht gewesen ist, die Glaubenslehren neu zu überdenken, von überholtem zeit- und kulturbedingtem Beiwerk zu befreien, in neue und größere Zusammenhänge hineinzustellen, zu ergänzen und zu vertiefen. Daher darf ohne Frage auch in der Gegenwart

³⁶ Neuner-Roos, Nr. 175–177.

³⁷ Konstitution Dei Filius, cap. 3.

entsprechend den heutigen Sorgen, Nöten und Wünschen mit neuen Gesichtspunkten, Fragestellungen und Akzentsetzungen an die in den Glaubenslehren bezeugten Heilswirklichkeiten und Heilsgeschehnisse herangetreten werden; und legitim sind alle Versuche, die überlieferten Wahrheiten nicht mehr nur in den gewohnten Formulierungen, sondern auch in solchen Neuprägungen zum Ausdruck zu bringen, durch die die Menschen von heute und die Menschen fremder Kulturen angesprochen, zum Aufhorchen gezwungen und existentiell betroffen werden. Aber dabei ist streng darauf zu achten, daß sich bei allen Anpassungsbemühungen keine Änderung einschleicht, vielmehr der volle Aussageinhalt der Glaubenswahrheiten erhalten bleibt. Die Identität der Dogmen muß gewahrt bleiben. Papst Paul VI. schärfte den Bischöfen ein: »Wir müssen uns entschlossen dafür einsetzen, daß die Lehre des Glaubens ihren vollen Aussageinhalt und ihre Bedeutung bewahrt, wenn sie auch in der Weise verkündet wird, die es ihr ermöglicht, den Geist und die Herzen der Menschen zu erreichen, an die sie sich richtet«³⁸.

10) Ausklang

Die Philosophie läßt erkennen: »Gott ist als der Herr der Zeit jenseits ihrer, und sein Sein ist absolute Ungeschichtlichkeit«³⁹. Die Theologie fügt hinzu, daß Gott als solcher durch die Erschaffung der Welt, die Menschwerdung des Wortes, das stete Ineinandersein der hypostatisch vereinigten göttlichen und menschlichen Natur und das gottmenschliche Leben und Wirken Jesu Christi keine Veränderung erlitten hat.

Bei diesen Einsichten bleibt letztlich natürlich alles dunkel und geheimnisvoll. Unser Wissen ist Stückwerk. »Wir schauen jetzt durch einen Spiegel im Rätsel« (1 Kor 13,12). Was z. B. das Konzil von Chalcedon angeht, so müssen wir »bekennen, daß es keine vollbefriedigende Antwort gab. Aber man muß hinzufügen, daß eine solche wahrscheinlich unmöglich ist... Jesus Christus wird immer ein Geheimnis im strengen Sinne bleiben«⁴⁰.

Zwei letzte Hinweise erscheinen noch wichtig. Die Unveränderlichkeit Gottes ist eine Teilwahrheit, und keine Teilwahrheit darf verabsolutiert werden. Gott ist eine *coincidentia oppositorum*, ein Zusammenfall und Einklang von Gegensätzen, wie ihn Nikolaus von Cues genannt hat. In Gott sind keine Widersprüche, aber Gegensätze, von denen keiner übersehen werden darf. Gott ist unendlich vollkommen und zugleich unendlich einfach, er ist absolut notwendig und absolut frei, er ist welttranszendent und weltimmanent, er vergilt gemäß seiner Gerechtigkeit und verzeiht zufolge seiner Barmherzigkeit. Desgleichen verbindet er Statik mit Dynamik; er ist immerdar absolut unveränderlich und zugleich ewige und höchste Aktivität.

³⁸ Apostolisches Rundschreiben *Quinque iam anni* vom 8. Dezember 1970.

³⁹ B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Freiburg 1967, 238.

⁴⁰ M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, I, München 1970, 636 u. 639.

Schließlich ergibt sich aus Gottes Unveränderlichkeit, daß wir uns jederzeit auf Gott verlassen und ihm vertrauen können. »Der Herr ist getreu; er hat euch berufen und wird es auch vollenden«, heißt es bei Paulus (1 Thess. 5,24). Allerdings ist von uns gefordert, Gottes Unwandelbarkeit nachzuahmen. Wir sollen im Denken und Wollen nicht hin- und herschwanken, sondern unserm Wesen und unserer Bestimmung treubleiben. Ambrosius, der Bischof von Mailand, schrieb: »Nach dem Bild Gottes sei auch du ganz unveränderlich, immer der gleiche. Nicht heute nüchtern und morgen voll; heute friedfertig, morgen streitsüchtig; heute besonnen, morgen ausschweifend. Es ändert sich nämlich ein jeder mit dem Wechsel seines Benehmens. Du aber sei wie das Bild auf der Münze, unverwüstlich, immerfort die gleiche Gestalt bewahrend«⁴¹.

⁴¹ Ep. 7,22.