



# ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ  
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ  
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

*ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ*

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

ΕΤΟΣ 86

ΤΕΥΧΟΣ 799

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2003



Dr. Ioannis G. Kourembeles  
Aristoteles- Universität von Thessaloniki

## Der christliche Monotheismus in der multireligiösen Gesellschaft

### Einleitung

Die achte Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Harare rief uns von Neuem die Tatsache in Erinnerung, dass die Völker der Erde eine ökumenische Bewegung brauchen, die nicht als einziges Ziel die Heilung der Spaltungen (Schismen) der Vergangenheit auf dem Weg des Dialogs hat, sondern auch bestrebt ist, der *Einheit inmitten der heutigen Vielfältigkeit des religiösen Sich-Ausdrückens näher zu kommen*<sup>1</sup>. Christen aus aller Welt befinden sich in einem Dialog und machen sich Gedanken über die verschiedenen Weisen des religiösen Sich-Ausdrückens, trotz der Widerstände, die sich gegen den interkonfessionellen und interreligiösen Dialog entwickeln. So vernimmt man selbst aus dem Mund römisch-katholischer Theologen die Ansicht, dass heute das Phänomen des *Synkretismus* erlebt wird und analysiert werden muss. Es handelt sich, so wird gesagt, um ein Phänomen, das, wenn es mit dem *Pazifismus* in Beziehung gesetzt wird, endgültig annehmbar zu werden scheint<sup>2</sup>. Wir erwähnen das einzig und allein deswegen, um aufzuzeigen, was für eine große und gute Bereitschaft besteht,

---

1. Vergessen wir nicht, dass zu diesem Dialog 337 Mitglieder der Bekenntnisse des ÖRK gehören, also in etwa 400 Millionen Christen, und gleichzeitig über eine Milliarde Katholiken, Protestanten und unabhängige Theologen. Für unsere Überlegungen vgl. auch A. HOUTEPEN, *Ökumene und Gottesfrage (Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Gesellschaft)*, in: *Ökumenische Rundschau* 50 (2001) S. 39-54, hier besonders seine einleitende Meinungen (S. 39 ff.).

2. Siehe L. M. DOLAN, *Development and Spirituality : Personal Reflections of a*

den interreligiösen Dialog intensiv voranzutreiben in der heutigen *post-modernen Welt*. Über die Terminologie, die zu diesem Dialog von christlicher Seite gebraucht wird, sprechen wir weiter unten<sup>3</sup>.

Das Christentum befindet sich zur Zeit in einem Dialog mit dem Islam und den asiatischen Religionen, die sich über die Welt verbreitet haben – und zwar über die ganze Welt<sup>4</sup>. Es ist die Welt, die einerseits die *Globalisierung der Kulturen* und andererseits eine noch viel tiefere *Vielfalt der Kulturen* beinhaltet. Und in beiden Welten leben wir, wir leben mitten in ihnen und erleben unsere Gesellschaft als eine multi-religiöse-multikulturelle Gesellschaft<sup>5</sup>. Es handelt sich dabei auch um eine „*elektronische Gesellschaft*“, insofern wir durch das „Internet“ Kontakt mit allen Winkeln der Erde haben<sup>6</sup>. Es ist allgemein anzunehmen,

---

*catholic*, in: P. MISCHÉ- M. MERKLING (Hsg.), *Global Civilisation? The Contribution of Religions*, New York, 2001, S. 279: «We need in that congress to ask questions such as: What is syncretism today? Is syncretism a natural consequence of living in a secularized world? Should we see the adoption of different forms of Christianity by indigenous peoples, with their veneration of ancestors and their love of nature, as a form of syncretism? Who is God and who is Jesus? What does Incarnation mean for 6 billion people? What does the fundamental principle put forward at the World Day of Prayer for Peace in Assisi, 'to be together to pray but not to pray together,' mean in today's stage of interreligious dialogue?...».

3. Für den Terminus *Postmodernität* und seine Beziehung zur Kirche, da dieser Terminus mit der Religion im heutigen Leben zu tun hat, verweisen wir hier auf P. VASILIADES, *Postmodernität und Kirche* (griech.: *Μετανεωτερικότητα και Ἐκκλησία*), Thessaloniki 2002, S. 15 ff. *Postmodernität* bedeutet im heutigen Leben das Wiederaufkommen der Religion in der Aktualität.

4. Hier gilt die Bedeutung, die ein weltweites ethisches System hätte, was wir mit den gut gewählten Worten von Robert Muller wiedergeben wollen: «*The world is becoming so interdependent, it is like one body. We have a nervous system which is very advanced. We have a global brain. Now we need a global heart and a global soul*», die M. Aram wie folgt ergänzt: «*I would add that we also need a global conscience, based on a global ethic*» (*Gandhian Values, a Global Ethic, and Global Governance*, in: P. MISCHÉ- M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 100).

5. Vgl. auch A. HOUTEPEN, *Ökumene und Gottesfrage*, S. 39 ff.

6. Für die gemeinsamen Charakteristika der Einen Welt und die Änderungen oder Probleme der Völker, die sich durch ihre Begegnung ergaben, siehe: P. MISCHÉ, *Toward a Civilisation Worthy of the Human Person*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 11 ff. Im selben Band drückt es der Islamist S. Mahmud-Abedin (*Islam and Global Governance*, S. 289) mit folgenden bedeutungsreichen Worten aus: «*However, the increasing heterogeneity created by burgeonic populations and greater geographic mobility, and the sharpened sensitivities toward roots and identities in an increasingly pasteurized and homogenized world at the mercy of the multimedia, make the task of addressing the spiritual and the moral even more challenging. Never in history was there*

dass die bedeutendsten Unterschiede der Völker heute nicht ideologische, politische oder ökonomische, sondern *kulturelle* sind, und im Augenblick hat die Religion hier das hauptsächlichste Wort in einer Welt, die sich nach einer *Einheit auf der Basis von Werten* sehnt<sup>7</sup>.

Die Geschichte Europas hat gezeigt, dass wir von vielen Kulturen beeinflusst worden sind und Kontakt halten mit dem Neuen in der multi-kulturellen Arena, in der wir leben. Überdies ist dem europäischen Denken gut bekannt, dass die Religion nicht immer Faktor einer schöpferischen Bewegung und Entwicklung war, sondern unter ihrem Deckmantel schreckliche Kriege und die Entfremdung der Menschen organisiert wurden<sup>8</sup>. Das ist auch eine bedeutende Erfahrung, denn die ausgedrückte hauptsächlichste Erfahrung und Positionierung des europäischen Gedankens, der nicht danach trachtet, die Unterscheidungen und Unterschiede der Konfessionen/Religionen und ihrer Kulturen aufzuheben, sofern er vom Erleben der Unterschiedlichkeit angerührt wurde, könnte zum Gegenmittel gegen die extrem zentralisierenden Tendenzen der *Globalisierung* werden.

Natürlich gibt es Forscher der Ökumenischen Bewegung, die einfach einen *skeptischen Pluralismus* annehmen<sup>9</sup>. Sie stimmen untereinander überein und sagen, dass die Tendenzen zur *Globalisierung*, die durch die Wirtschaft, die Standardisierung, den Meinungs-austausch und die Vernetzung der Interessen gefördert werden, in ihren Reihen die Neugier beflügeln für die lokalen, eigentümlichen, experimentellen und

---

*greater awareness of the variety in races and nations, and never before was the vast segment of humanity exposed so graphically to man's inhumanity to man, conveyed vividly in tabloids and on television screens in living rooms across South and East».*

7. Siehe P. MISCHÉ, *Civilisation*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 2-3, S. 26: «*The question before us, then, is not whether a new world order will emerge in response to new globale imperatives, but rather what kind of world order? Based on what world view? What values? What etic and ethos? What kind of leadership will guide and shape it?... Without religious identity, prospects for global humane governance are without the spiritual character that can mobilize and motivate on a basis that is far more powerful than what the market, secular reason, and varieties of nationalism have to offer».*

8. Siehe auch ABEDIN, *Governance*, in: P. MISCHÉ- M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 284. Zu dem schmerzvollen Erlebnis dieser Art absolutistischen Methode vgl. L. BOFF, *Manifest für die Ökumene*, Hamburg 2001, S. 77.

9. Siehe Th. AHRENS (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. An der Lottbeck, Hamburg 1997, S. 20ff. und S. 249 (Untersuchung von W.V. LINDNER und S. KEMPIN über das Buch von Th. SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine Praktische Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996).

nicht so sehr verallgemeinerbaren Ausdrücke des Lebens und jeden Versuch zur Einheit (Vereinheitlichung) mit Verdacht betrachten. Es wird angenommen, dass jede Überlegung in Richtung Vereinheitlichung, selbst in der christlichen Ökumene, im Dialog zwischen den Religionen und im globalen Recht der Menschenrechtsbewegung am Ende im Rahmen dieser Logik (aus der Sicht des Besonderen) als vergeblich oder auch als absolutistische Tendenz abgelehnt werden wird.

Es scheint ganz so, dass die Verschiedenheit und Komplexität des Lebensstils in der modernen Gesellschaft zu einer *Philosophie der Verschiedenheit* und des Besonderen führt und zu einer Liebe für Unterscheidung und Vielfalt. Wenn jemand der Ansicht ist, dass die Verschiedenheit und der Pluralismus zum Wahren, Guten und Schönen im wesentlichen dazugehören, dann scheinen diese wahren Ideale in der Praxis, das heißt, wenn wir die Verschiedenheit des Anderen tiefer verstehen müssen, nicht immer greifbare Sachen zu sein – weil diese Dinge hauptsächlich nur in einem theoretischen Dialog geschehen, der die Entfaltung der Unterschiede begünstigt! Praktisch gibt es genug Schwierigkeiten, den Anderen als Träger einer anderen Tradition und eines anderen Glaubens in uns *inklusiv* anzunehmen.

Es ist hier aber an der Zeit, zu sagen, dass ein einziger Blick auf aktuelle Meinungen am Ende zeigt, dass die Furcht, die besteht und sich (im modernen Europa) in Konservativismus und in einer Phobie vor dem Fremden und der anderen Religion ausdrückt, aus einer Demütigung und Vernachlässigung der eigenen religiösen Werte kommt, da nichts, was von außen kommt, dem Menschen (oder seiner Kultur) schaden kann, im Gegensatz zu dem, was seinem Inneren entspringt<sup>10</sup>.

---

10. Siehe *Christ in der Gegenwart*, Nr. 52/02 425: «Nicht die Herausforderung durch eine Religion, die Europa im Kern fremd blieb, ist gefährlich, sondern die aus dem geistigen Inneren der Mehrheits-Bevölkerung hervorgehende Vernachlässigung des Religiösen, eine faktische Ignoranz und bewußte Ausblendung der Nachbedenklichkeit „über die letzten Dinge“. Wir haben es tatsächlich mit einem Neuheidentum zu tun – einem Heidentum nicht der vielen Götter, sondern ohne Gott... Europas Schicksal hängt auch in Zukunft entscheidend ab von den geistigen Haltungen. Für die Gestaltung der europäischen Union wird es nicht gleichgültig sein, ob die Gottesfrage als vermeintlich privateste Ansichtssache der Welt abstirbt oder ob sie die Menschen als Hauptsache in ihrer Existenz aufregt, zum Wettbewerb ums bessere Leben sozial, kulturell, politisch anregt». Siehe auch den Artikel von I. Petrou, *Über die Multikulturalität als gesellschaftliche Tatsache und gesellschaftliche Forderung* (griech.: *Η πολυπολιτισμικότητα ως κοινωνικό γεγονός και κοινωνικό αίτημα*), in: Kath Odon (griech.: *Καθ' Ὁδόν*) 16 (2000) 5-17, wo von der Entwicklung der Kommunikation gesprochen wird. Vgl. auch im gleichen Heft die Arbeit von I. Karavidopoulos, *Der religiöse Pluralismus der*

Die Fragen, die sich ergeben, sind: *Wie kann und wie muss man in einer zeitgemäßen Sprache von Gott und der Religion sprechen?* Wäre es nicht von Nutzen, wenn der Gottesglaube in diese multireligiöse und multikulturelle Arena mit irgendeiner Art von konkurrenzfähiger Bereitschaft tritt und der (christliche) Monotheismus sich in Gegenwart jeder gegensätzlichen Meinung über Gott wiederfindet? Ist Gott im Zentrum der Welt und ihren Lebens<sup>11</sup>? Kann der monotheistische Glaube noch ein Faktor der Ökumene, der Kommunikation, des Beseitigens der Unterschiede und der Inkulturation sein, der alles Lokale umschließt, und kann er Antwort geben auf die globale Idee und die Frage nach Leben und Tod? *Wie könnte wohl in der vorliegenden Frage die orthodoxe Antwort aussehen, in Beziehung mit dem Monotheismus, den sie bekennt?* Kann man darüber hinaus ignorieren, dass das Verständnis des Monotheismus selbst zuallererst das im Dialog der christlichen Dogmen selbst Gesuchte ist, *obwohl der Dialog zwischen den christlichen Dogmen sich auf den Dreifaltigkeitsglauben gründet?* Oder können wir heute unberücksichtigt lassen, dass auch die islamischen Theologen, die offensichtlich das christliche theologische Denken des Abendlandes in ihren Köpfen haben, in diesem Denken die Unterscheidung zwischen *heilig* und *profan* negativ kritisieren<sup>12</sup> und in ihrer Überlegung den Ausdruck „*Religion*“ (religio) bevorzugen, der selbstverständlich *verbinden-vereinen*<sup>13</sup> bedeutet? Die Verbindung ist allen das Gesuchte, nicht die Trennung. Hat also der christliche Monotheismus eine Antwort, die zeigt,

---

*Epoche des Entstehens von Christianismus und der heutigen Welt* (griech.: 'Ο θρησκευτικός πλουραλισμός της εποχής της εμφάνισης του Χριστιανισμού και του σημερινού κόσμου), S. 19-28.

11. Interessant wäre z.B. die kalvinistische Meinung über die Religion, nach deren Sicht die Religion ein System ist, in dem Gott ins Zentrum von allem Existierenden und Geschehenden gewechselt ist, wo der Wille Gottes die menschlichen und weltlichen Ereignisse durchdringt und von dem der Mensch vollkommen und freiwillig abhängt.

12. Sehr hilfreich auch für das orthodoxe Verständnis über das Thema *heilig* und *profan* wäre die Arbeit von N. MATSOUKAS, *Das Problem des Bösen* (griech.: Τό πρόβλημα του κακού), Thessaloniki <sup>3</sup>1993.

13. Saleha Mahmood-ABEDIN (*Islam and Global Governance*, in: P. MISCHERLING, *Global Civilisation*, S. 285) z.B. drückt es so aus: «*All matters of this world, from the most complex to the most mundane, are subject to religious concerns. In that sense, everything is sacred, and religion is part of everyday life and not a ritual confined to specific acts on specific days. Nevertheless, the French sociologist Emile Durkheim maintained that religious phenomena emerge when a separation is made between the sphere of the profane-the realm of everyday utilitarian activity- and the sphere of the sacred: the numinous and the transcendental.*».

dass er die Begegnung, die Verbindung oder die Vereinigung und den fruchtbaren Dialog Wirklichkeit werden lassen kann, aber auch das gesellschaftliche Leben beeinflussen kann?

Wir glauben, ja. Der trinitarische Monotheismus des Christentums hat gezeigt, dass er mit der Unterscheidung von **Person** und **Natur** theologisch sowohl von der Einheit als auch von der Verschiedenheit in der Einheit sprechen kann und beiträgt zur Problematik, die uns beschäftigt, sofern das Gesuchte die Einheit in der Verschiedenheit und die Verschiedenheit in der Einheit ist.

### *I. Ist das Verständnis des trinitarischen Monotheismus in der christlichen Theologie eine Selbstverständlichkeit?*

In der Beziehung der Gläubigen zu Christus zeigt sich am deutlichsten ihre Erfahrung mit dem trinitarischen Gott. Der Geist des Lebens ist der Geist Christi, der Geist Gottes<sup>14</sup>. Diesen letzten Ausdruck, der Christus und Gott als identisch sieht, meinen wir unteilbar: für die orthodoxe Christologie ist Christus (der Identität nach) Gott; wer hingegen den Ausdruck J. Moltmanns zu diesem Thema sieht, wird einen dividierenden theologischen Ausdruck feststellen. Das heißt, er glaubt, dass „in der Christusgemeinschaft der Gott Christi zum Gott der Glaubenden wird“<sup>15</sup>.

Hier zeigt sich deutlich, dass die Trinitätslehre nicht richtig mit der Christologie in Beziehung gebracht wird. J. Moltmann unterstreicht, dass „der Vater Jesu Christi nichts mit den Familienvätern oder dem Vaterland zu tun hat“<sup>16</sup>, womit er freilich sagen will, dass dieser Gott nichts zu tun hat mit dem patriarchalen oder politischen Gott der antiken Religionen. Wir wollen an der theologischen Sache festhalten, dass Christus selbst, als schöpferischer Gott, in seiner Person den *dreifaltigen*

---

14. Siehe mehr bei J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; ders., *Im weiteren Raum der Trinität*, in: *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999, S. 266-290.

15. MOLTSMANN, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen*, in: *Evangelische Theologie* 69 (2002) S. 112-122, hier S. 117: «In der Christusgemeinschaft wird der Gott Christi zum Gott der Glaubenden. Das ‚Abba‘-Geheimnis Jesu öffnet sich zum ‚unser Vater‘. Als Jesus das Abba-Geheimnis Gottes und sich selbst darin als den ‚geliebten Sohn‘ entdeckte, verließ er seine Familie und begann, im Kreis der Armen des Volkes (ochlos) zu leben (Mk 3,31-35)».

16. MOLTSMANN, *Monotheismus*, S. 117.



*Gott der Liebe* (1 Joh. 4, 16) offenbart<sup>17</sup>.

Mit Gewissheit ist das Christentum die „*Religion*“ der Freiheit. Wir wollen es aber nicht wagen, terminologisch *Christus* von *Gott* und dem *Geist* auf Grund ihrer hypostatischen Unterscheidung zu unterscheiden, ohne gleichzeitig die *Gemeinschaft des göttlichen Wesens* zu betonen, die den Monotheismus garantiert. Der Ausdruck J. Moltmanns vermittelt uns den Eindruck, dass die Trinitätslehre und die Christologie verwechselt werden, als das gemeinsame Wirken der Personen nicht mehr auf ihrer *wesensmäßigen Beziehung* zu gründen scheint, sondern auf einer äußerlichen Art der Zusammenarbeit<sup>18</sup>. Wir merken das an, weil wir an eine konstruktive Kritik glauben, insofern er (J. Moltmann) selbst gleichzeitig weiter unten all jene terminologischen Daten richtig angibt, die die theologische Wahrheit unterstreichen, dass die Theologie mit der Christologie verbunden ist, und zwar an der Stelle, an der der obenge-

17. Deswegen bringen wir hier wortlich das Gesagte von Johann Reikerstorfer vor: «*Wollte man in der Wendung "Es gibt keinen Gott außer dem einen" (1 Kor 8, 4) nur eine theistische Gottesbehauptung (gegenüber ihrer atheistischen Negation) erkennen, die im Begriff Gottes selber dessen Einzigkeit begründet sieht, ginge wohl genau die Spitze des biblischen Monotheismus verloren, der ein bestimmtes Gott-Welt-Verhältnis einschließt und nur im Hinblick auf die Welt als Schöpfung seine Authentizität gewinnt*» (vgl. *Die „intelligible“ Gottesspur (Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis)*, in: J. MANEMANN (Hg.), *Monotheismus, Jahrbuch politische Theologie* 4, 2002, S. 107-119, hier S. 109). Diese Tendenz, den Monotheismus im Ausdruck der Heilsgeschichte durch Gott-Jesus zu sehen, ist in unserer Arbeit eine wichtige Pflicht. Die Liebe Christi zu allen Menschen ist eine Tatsache, die von der Annahme des menschlichen Fleisches von Gott-Logos bezeugt wird. Wir würden dagegen spechen, wenn diese ökumenische Liebe begrenzt würde. Auch nicht nur für die Armen (vgl. *Manifest*, S. 80 ff., wo L. Boff sich stark für die Armen einsetzt) ist das Wort Fleisch geworden. Er ist Mensch für alle Menschen geworden. Wir verstehen Armut nicht als eine meterielle Grösse, da Menschheit unter der gesellschaftslosen Armut und der Krankheit der Sünde lebt. Insofern sind alle Menschen in Armut. Alle Menschen brauchen also Christus als Arzt, der zu allen Menschen dem Fleisch nach verwand ist. Der ist wirklich arm geworden, so daß wir wirklich reich werden. Natürlich ist unsere Verwandtschaft mit Jesus nicht statisch zu verstehen. Unsere Freiheit, in Gemeinschaft mit Jesus zu leben, ist eine theologische Wahrheit, die jeden Menschen angeht.

18. MOLTSMANN, *Monotheismus*, S. 118: «*Nach den Zeugnissen des Neuen Testaments wirken „die Gnade Christi“ und „die Liebe Gottes“ und „die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ in der Erfahrung des Erlösten und wiedergeborenen Lebens zusammen. Die darin zusammenwirkenden Personen sind personal unterschieden: Christus-Gott-Geist, aber gemeinschaftlich verbunden in der einheitlichen Bewegung zur Erlösung der Geschöpfe zur ewigen Gottesgemeinschaft. Die neue Lebenserfahrung wirkt im Christentum so befreiend wie die Exoduserfahrung in Israel...*».

nannte Wissenschaftler auch die theologische Wahrheit klarstellt, dass Jesus, der Sohn Gottes, *eines Wesens* mit dem Vater ist<sup>19</sup>.

Wir beobachten also eine Verwirrung im Gebrauch und eine Verwertung der terminologischen Gegebenheiten in der christlichen Lehre, wenn christliche Theologen sich mit anderen Religionen auseinandersetzen wollen wie im vorliegenden Fall J. Moltmann mit dem Islam. Auf diese Weise könnte jedoch der christliche Monotheismus missverstanden und seine eschatologische Perspektive aus christologischer Sicht herabgesetzt werden<sup>20</sup>. In der Tat hat J. Moltmann die Ansicht, dass *„für die Christenheit Universalität und Totalität des Gottes Christi in die Eschatologie gehören“*<sup>21</sup>.

Der Genetiv *des Gottes Christi* macht nicht klar, dass Christus Gott ist, und die eschatologische Sicht lässt ein großes Fragezeichen offen, da dieser Genetiv die *Endgültigkeit der Letzten Dinge* überbetont und die *(soteriologische) Bedeutung der Gegenwart des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt* nicht so sehr in Erscheinung treten lässt<sup>22</sup>. Deswegen ergibt sich auch für J. Moltmann die Frage, ob der christliche Monotheismus wirklich als Monotheismus bezeichnet werden kann. Gerade hier müsste man, um diese Frage zu klären, das Beispiel des Arius anführen, was J. Moltmann auch nennt.

19. MOLTSMANN, *Monotheismus*, S. 118: *«In der christlichen Trinitätslehre wird die trinitarische Gotteserfahrung auf den Begriff gebracht. Das geschieht dadurch, dass der Gottesbegriff mit der Christologie verbunden wird. Jesus der 'Sohn Gottes' ist mit dem Vater und dem Geist eines Wesens...»*.

20. Wir würden gerne mit der Ansicht und Tendenz von J. Reikerstorfer einstimmen, wenn er mit 1. Kor. 15, 28 argumentiert. In seiner Konzeption das trinitarische Gottesbekenntnis wäre das Bekenntnis zu einem einzigen Gott, *«der sich selbst im Zerbrechen teleologischer Ganzheitskonzepte als eschatologischer Sinn der Schöpfung geschichtlich offenbart und als dieser Letztsinn in allem Gott sein wird»* (Gottesspur, S. 117). Vgl. auch I. KOUREMBELES, *Die Erschaffung der einen Kirche und die Politisierung der Schöpfung* (griech.: *Ἡ δημιουργία τῆς μίας Ἐκκλησίας καὶ ἡ πολιτευσὴ τοῦ Κόσμου*) in: Gregorios Palamas 764 (1996) S. 627-663, hier S. 649.

21. Siehe MOLTSMANN, *Monotheismus*, S. 118.

22. Siehe MOLTSMANN, *Monotheismus*, S. 119: *«Dann wird der drei-einige Gott zum alleinigen Gott werden und seine Herrlichkeit wird alle Dinge durchdringen und erleuchten. Erst dann wird man sagen können, dass Gott 'die alles bestimmende Wirklichkeit' (R. Bultmann, W. Pannenberg) ist. Erst dann kann man von einer uneingeschränkten Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit Gottes sprechen. In der Geschichte aber sind diese hoheitlichen Eigenschaften Gottes durch Christus bestimmt, begrenzt und geformt»*.

Arius hat tatsächlich *das Wort (Logos) als das erste Geschöpf Gottes verstanden, wobei er darauf abzielte, die Monarchie in der Trinität zu sichern*. Auf diese Weise machte er Christus zu einem einfachen ethischen Lehrer und Vorbild, der das rettende göttliche Handeln mit seinem Leiden angenommen hatte. Die Kirche entschied gegen Arius und durch Athanasius den Großen entwickelte sich eine ökumenische Terminologie für den trinitarischen Glauben. Arius fand jedoch auch danach Unterstützer. In den Jahren der Reformation waren es die Sozinianer und in jüngeren Zeiten die „*Humanisten Christi*“. In diesen Fällen scheinen das Christ-sein und das An-Gott-Glauben zwei verschiedene Sachen zu sein. Wir betonen das, weil die Logik, einen Weg zu einer islamistischen Auffassung des christlichen Gottesverständnisses zu bereiten, auch den Weg zu einer Art *Neoarianismus* bereiten könnte<sup>23</sup>. Es ist sicher, daß, wenn man von Gott spricht, hat man im Gedanken den Vater, und nicht so sehr die eine Ousia (Wesenheit). Diese Auffassung ist nicht falsch. Man denkt aber an einen Vater, der dem Sohn seine Ousia mitteilt. Es liegt in der Vollkommenheit der göttlichen Zeugung, daß der Sohn nicht nur eine spezifisch gleiche, sondern die der Zahl nach identische Natur des Vaters besitzt. Der Vater ist auch das Prinzip (προβολεύς) einer weiteren Hypostase, die er von sich ausgehen läßt, ebenfalls so, daß er auch dieser sein ganzes Wesen mitteilt, nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn. Durch dieses Hervorgehen aus dem Vater durch den Sohn (διὰ τοῦ Υἱοῦ) besitzt die dritte Hypostase, der Hl. Geist, gleichfalls die der Zahl nach identische Natur des Vaters und des Sohnes.

Mit dem, was wir oben erwähnt haben, wurde sichtbar, dass das Verständnis des trinitarischen Monotheismus in der christlichen Theologie keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. In dem Fall nämlich, in dem ein *dividierendes Verständnis* von Gott und Christus aufscheint, kann man mit dem Islam über Christus als einen Propheten<sup>24</sup> sprechen, aber die Wahrheit des Evangeliums, dass *Gott selbst Mensch geworden*

---

23. Sehr interessant ist, wenn man die Schwierigkeit des Ausdrucks gegenüber den Islam sehen möchte, auch die Taktik griechischer Theologen, die dem türkischen Sultan eine Confessio ablegen sollten, zu untersuchen {siehe z.B. E. HAMMERSCHMIDT, *Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Genadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos*, in: *Oriens Christianus* 40 (1965) S. 78-93, hier S. 80 ff}.

24. Die modernen Tendenzen finden sich in Kürze bei J. B. COBB (ed.), *Christian Faith and Religious Diversity*, Minneapolis 2002, hier S. 31): «*Many Christians today,*

ist, kann man nicht zeigen. Es geht hierbei aber um eine Wahrheit, die die Christenheit gemeinsam in alle Welt tragen muss.

Wir glauben, dass wir der orthodoxen Sichtweise entsprechen, wenn wir denken, dass der Christ den anderen aus dem Blickwinkel des Evangeliums sehen muss, der uns lehrt, dass Gott dem Menschen gegenübersteht, und nicht bloß, dass der Mensch Gott wahrnimmt. Uns interessiert also, zu sehen, dass Christus, Gott selbst, seine Schöpfung, den Menschen für einzigartig hält, und nicht will, dass diese Schöpfung die *Gemeinschaft (koinonia)*, die Gott anbietet, verliert. Die christliche theologische Problemstellung lehrt nicht einfach, dass Gott einer ist, sondern dass die gesamte Menschheit eins mit Gott ist, auf Grund seiner Fleischwerdung<sup>25</sup> und seiner Leiden zum Heil aller Menschen<sup>26</sup>.

---

*however, would share Muhammad's rejection of the doctrine of the Trinity as he understood it. He thought that the doctrine of Trinity denied the unity of God, and he shared with Jews a strong commitment to that unity. In fact, however, classic explanations of the Trinity, especially in the West, insist that the unity of the three persons of the Trinity is to be preserved. One may question the success of some of these formulations in adequately preserving the unity, but the intention is not at odds with Islamic concerns. Christians believe in one God, not three Gods. Muslims (like Jews) also recognise that there are many names for God, highlighting different aspects of the way God relates to the world».*

25. Dieser sehr wesentliche Grundzug ist auch für die orthodoxe Christologie eines von den hervorragenden theologischen Desideraten, das auch der Kultur des globalisierten Denkens und Lebens helfen kann auf der Basis, dass dieses Denken Bedeutung hat für das gemeinsam angenommene Zeichen bezüglich der Einheit der Menschenfamilie (*the oneness of the human family*). Siehe für dieses gemeinsame Zeichen die Darlegungen von R. Falk (*The Religious Foundations of Humane Global Governance*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 58). Erwähnenswert ist der Sinn der Einheit in vielen religiösen Richtungen. Im Hinduismus z.B. begegnen wir der Ansicht: *«The whole world is to be dwelt in by the Lord, whatever living being there is in the world. So should you eat what has been abandoned; and do not covet anyone's wealth»* {P. OLIVELLE (trans.), *Upanisads*, Oxford 1996, S. 249}, was mit der Unterstützung der Gerechtigkeit für alle Menschen und ihrem harmonischen Zusammenleben zu tun hat (siehe SUNDARARAJAN, *Hinduism and Global Society*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 96-7). Bei den Werten von M. Gandhi gibt es auch die Frage nach der Einheit (*the truly noble know all men as one*) (siehe M. ARAM, *Gandhian Values, a Global Ethik and Global Governance*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 102, 103) oder auch bei den Werten von Jain (*we are all one, all interdependent*) (siehe JAIN, *Way of Life*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 112).

26. Dem Thema des Mitleidens als Mittel der Befreiung des Menschen vom Leiden begegnen wir auch bei anderen Religionen wie z.B. dem Buddhismus (siehe z.B. S. SIVARAKSA, *Religion and World Order from a Buddhist Perspective*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 128-151, hier Seiten 128-9). In der orthodoxen

Die Ansicht der Islamisten, mit der christliche Theologen wie J. Moltmann versuchen, fertig zu werden, das heißt die Ansicht, die einen Tritheismus in der christlichen Trinitätslehre sieht, schenkt der *gemeinschaftlichen* Dimension des *christlichen Monotheismus*<sup>27</sup> sicherlich keine Beachtung, und genauso wenig der Tatsache, dass diese Dimension den Monotheismus nicht ohne den Kontext vom Ineinandergehen *der göttlichen Menschwerdung und der Vergöttlichung des Menschen* versteht<sup>28</sup>. Aus dieser Perspektive könnte das christliche theologische Zeugnis die gute Hoffnung der Islamisten auf Einheit beantworten, da sie auch die Einheit der Welt betonen und auf dieser Grundlage den Dialog suchen<sup>29</sup>. Der Christ hat also in keinem Fall Ungläubige oder Athei-

christlichen Lehre jedenfalls geht es nicht einfach um eine ethische Anordnung, sondern um das Mitleiden Gottes selbst in seinem gleich allen Menschen leidensfähigen Fleisch und dem Erweisen des Todes als machtlos angesichts der ontologischen Beziehung des Menschen mit Gott.

27. So ist der christliche Monotheismus par excellence menschenfreundlich. Vergessen wir nicht, dass diese Perspektive der Offenbarung Gottes Sinn gibt, wie es schon im Alten Testament geschieht. Andernfalls hätte man einen Monotheismus, der mit der Kategorie der Misanthropen oder Atheisten konfrontiert wäre, wie es den Israeliten seitens der Nachbarn erging: «*Their imageless worship and their resolute denial of the gods of their neighbors brought upon the Jews the stigma of atheoi, "atheists" or godless. As throughgoing monotheists, the Jews disregarded the gods of the heathen as non-existent, or denounced them as elilim, nothings, or sfedin and seirim, demons and satyrs, and as toebah, abominations*» (siehe S. S. COHON, *The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbinic Theology*, in: Hebrew Union College Annual 26 (1955) S. 425-479, hier S. 430). Beim Beispiel Christi erscheint tatsächlich das persönliche Eingreifen Gottes, wo es um das Heil der Menschen geht.

28. Die Ansicht des Konfuzianismus über die Einheit-Einzigkeit von Himmel und Erde (*oneness between heaven and humanity*) (SIVARAKSA, *Religion and World Order from a Buddhist Perspective*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 129ff.) hätte für das Christentum beispielsweise rein philosophischen Charakter; für die christliche Theologie hat die Einheit Gottes und des Menschen persönlichen und ontologischen Charakter. Über den Konfuzianismus spricht M. E. Tucker (*Working Toward a Shared Global Ethik: Confucian Perspectives*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, Seiten. 190-1) und führt dazu Folgendes aus: «*Cheng Chung-ying has described the organic naturalism of Confucian cosmology as characterized by 'natural naturalization' and 'human immanentization' in contrast to the emphasis on rationality and transcendence in Western thought. This sense of naturalism and holism is distinguished by the view that there is no Creator God; rather the universe is considered to be a selfgenerating, organismic process. Confucians are traditionally concerned less with theories of origin or concepts of a personal God than with what they perceive as the ongoing reality of this generating, interrelated universe*».

29. «*While, exoterically, the religions of the world are many, esoterically they are*

sten als seine Gegner, sondern seine existentielle Entfernung von seinem Schöpfer und Gott und dessen menschlichem Fleisch, *das eines Wesens mit allen Menschen ist*. Da haben wir wirklich ein ekklesiologisches Pluralitätsprinzip<sup>30</sup>.

## 2. Wie können wir den Sinn des Monotheismus besser verstehen?

Das von J. Moltmann aufgeworfene Dilemma besteht darin, ob der Monotheismus *exklusiv oder inklusiv* verstanden werden muss. Gewiss stimmt man darin überein, dass der Monotheismus in erster Linie *exklusiv* verstanden wird. Das heißt der Monotheismus *schließt den Polytheismus aus*. Der eine Gott *lässt* neben sich keine anderen Götter zu. Darüber hinaus gilt, dass religiöse Gemeinschaften, die als monotheistisch gelten, für gewöhnlich den Göttern anderer Religionen gegenüber nicht tolerant sind. Im Alten Testament verbietet der Glaube an den einen Gott die Verehrung anderer Götter, und eine solche Verehrung gilt als schwere Sünde. Menschliche Gewalt gegenüber anderen Menschen unter Berufung auf Gott hat aber mehr mit der extremen Absolutheit zu tun und weniger mit Götzendienst. Mit dem Thema der christlichen Absolutheit werden wir uns unten beschäftigen.

Wir vertreten die Meinung, dass sich die Christen dort, wo sie das Christentum mit Gewalt unter den Völkern verbreiteten, nicht als christlich erwiesen haben, denn das wahre Wesen des Christ-Seins besteht doch darin, der Welt mit dem eigenen Leben Zeugnis zu geben vom

---

*one: they arise from and return to a common source, and possess within themselves the resources for an extended epistimology by means of which the unity of existence may be discovered and the human personality transformed»* (A. A. SAID-N. C. FUNK, *Islamic Revivalism: A Global Perspective*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 308-330, hier S. 330). Siehe auch J. WOODALL, *Humanity's Coming of Age: The Bahá'í Faith and World Order*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 342, Seiten 343-4: «*What the peoples of the world have thus denied is the reality of the oneness and wholeness of humanity as the children of one loving Creator*».

30. Ch. BÖTTIGHEIMER, *Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen*, *Ökumenische Rundschau* 52 (2003) S. 174-187, hier S. 183: «*Das Einssein mit Christus und die Gemeinschaft der Vielen durch ihre Teilhabe an Christus begründet ein ekklesiologisches Pluralitätsprinzip, das auch ökumenisch von Bedeutung ist*». Problematik über das Thema der Eklesialität und des religiösen Pluralismus vgl. M. NARO, *Nuove riflessioni teologiche sull' appartenenza ecclesiale e sul pluralismo religioso*, in: *Ho Theológos* 20 (2002) 1, S. 127-142.

Beispiel Christi - und das Beispiel Christi und sein Martyrium schließen jegliche Gewaltanwendung aus. Wir glauben also, dass die moderne theologische Problematik, die einen Schwerpunkt beim Thema des Verständnisses des Monotheismus setzen will, *das christliche Verständnis vom einen Gott in Verbindung mit der Perspektive des Heils jedes Menschen sehen soll*. Wenn also etwas wirklich Monotheistisches in dieser Sicht der Dinge steckt, dann deswegen, weil *jeder* Mensch der Gottheit teilhaftig werden kann, so wie (*einzig*) einer von den drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit fleischgeworden in der Welt (oder in wesenhafter Relation mit der Welt) gelebt hat<sup>31</sup>, um diese Teilhaftigkeit zu ermöglichen. In dem Fall aber, dass jemand, so wie eben J. Moltmann, auf der Grundlage zu denken anfängt, dass es viele Religionen und ergo viele Götter gibt, dann ist es natürlich, dass man anfängt, den Hinduismus als in der Tat monotheistisch zu betrachten<sup>32</sup>! Im vorliegenden Fall sehen wir jedoch einen *extremen theologischen Pluralismus*, etwas, worüber wir weiter unten sprechen werden.

Unsere Position ist, dass in Hinblick auf das gegenwärtig-zukünftige Phänomen einer *globalen Zivilisation* und einer kulturell vereinten Menschheit<sup>33</sup> das Christentum die im Angesicht des Göttlichen Wortes vereinte Menschheit soteriologisch zu qualifizieren hat<sup>34</sup>, und dass

---

31. Innerhalb des begrenzten Rahmens dieser Untersuchung ist es nicht möglich, der Diskussion der interessanten Ansicht von A. Gesché nachzugehen, bei der er zwischen "vollkommenem" und "relativem" Monotheismus innerhalb des Christentums unterscheidet. Wir zitieren jedoch anstelle seines Artikels die Zusammenfassung, sodass der Interessierte eine allgemeine Vorstellung bekommt und sie mit unseren obigen Überlegungen vergleichen kann: «*The author first of all attempts to establish that the Christian confession of God must simultaneously imply confession of mankind and that without this it simply ceases to exist. Secondly, and more difficult to handle, is the assertion that the very idea of God implies relationship with mankind. Hence the author believes that he can speak of "relative" monotheism as opposed to "absolute" monotheism. Mankind is the finiteness of God, his fortunate finiteness which allows him to be God, that is to say a "God-of" and not a Divinity*» (A. GESCHÉ, "Le christianisme comme monothéisme relatif", in: *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) S. 437-496, hier S. 496).

32. *Monotheismus*, S. 121-22: «*Kann auch der Polytheismus, wie in der Götterwelt der Hindus in jedem indischen Tempel zu sehen ist, monotheistisch sein? Das ist durchaus möglich und wird von Religionsgelehrten in Indien auch so gedeutet. Es gibt nämlich auch einen inklusiven Monotheismus... Was uns in den vielen Götterfiguren ansieht, ist die Eine Gottheit... Nur in den vielen kann sich das Eine zeigen. Darum ist der indische Polytheismus die wahre inklusive Gestalt des Monotheismus*».

33. Vgl. P. MISCHÉ, *Civilisation*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 3.

34. Vgl. die sehr interessanten Arbeiten von Theologen römisch-katholischer Seite:

auch eine religiöse Zusammenarbeit, die in unserer Zeit vorgeschlagen wird, nicht abstrakt ist, sondern unterstreicht, dass sie ihren Sitz im Glauben haben muss<sup>35</sup>. Deswegen konkretisieren wir an dieser Stelle den Titel des vorliegenden Artikels, indem wir den Begriff „*christozentrischer Monotheismus*“ einfügen. Abgesehen vom interkulturellen Wert dieser Tatsache interessiert uns dessen Stellenwert für die Einheit der Menschheit<sup>36</sup>, und zwar nicht mit dem Menschen und dem menschlichem Können als Basis und Zentrum – ein Phänomen, wie wir es im Nationalismus und Kommunismus kennengelernt haben, sondern auf der Basis der *Darbietung des mit allen Menschen gemeinsamen Fleisches Gottes als Zeichen der Einheit*.

Es ist kein Zufall, dass anerkannte westliche Theologen in aktuellen Aufsätzen große Sympathie für diese Perspektive zeigen. Beispielsweise sagt der (römisch-katholische) Andreas Malessa:

«Jede Religion will Gott mit moralischem Wohlverhalten beschwichtigen und mit persönlichen Opfern beschwören. Jesus dagegen zeigt: Gott muß nicht beschwichtigt werden, ist nicht zu beschwören, man kann ihn mit nichts bestechen und für nichts instrumentalisieren. Warum nicht? Weil er seine Allmacht bereits gegen die Ohnmacht eines hilflosen Kindes in der Krippe und seine Herrschaft gegen die Knechtschaft eines Füße-waschenden Dieners getauscht hat. Weil er sich selbst bereits als Opfer hingegen hat, anstatt Opfer zu fordern. Inkarnation und stellvertretendes Sterben, so glaube ich, geschahen im übrigen nicht aus

---

A. RIZZI, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova Roma 2001 ; J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dall' incontro allo scontro*, Queriniana Brescia 2001.

35. Vgl. R. TRAER, *Religion and ...*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 81: «*religious cooperation for a better world must be concerned less with religion and religions and more with religious communities and the people whose lives are ordered by these communities. We must come to appreciate that, for religious people, religion is the source of life. But this source is not abstract and general; it is personal and particular*».

36. Natürlich führen wir hier diesen Terminus, nämlich „*christozentrischer Monotheismus*“, ein, weil der ganze Zusammenhang hier klar ist. Wenn wir *christozentrisch* sagen, setzen wir die ekklesiologische und soteriologische Perspektive voraus. Denn wird Christus hier nicht als der Gegensatzpunkt gegenüber dem großen Propheten der islamischen Religion und wir treiben keine Gegensatztheologie. Wir stellen die Offenheit der Sarx Christi der ganzen Welt vor, was in seiner Person gegenwärtig ist.

37. Siehe *Christ in der Gegenwart*, Nr. 51/02, 424. Siehe auch Nr. 1/03, 6, wo die



Diesem Interesse nach beschreibt der heilige Maximus der Konfessor die Dimensionen der vollständigen Liebe des Menschen und der asketischen Apathie: *«Der perfekte in der Liebe und der gekommene hoch in der Apathie, der kennt keine Unterschiedheit zwischen dem Eigenen und dem Fremten, oder der Eigenen und der Fremten, oder zwischen Glaubigen und Unglaubigen... der strebt nach der einen Physis der Menschen und hält alle für gleich und steht gleich allen gegenüber»*<sup>38</sup>.

Aus dieser theologischen Sicht hätte man das theologische Thema der Theodizee behandeln können<sup>39</sup>. Wir wissen, daß heute in der westlichen Theologie das Verständnis der Theologie durch die Frage nach der Theodizee erörtert wird (Theologie als Theodizee). In diesem Zusammenhang sieht man die Wahrheit mit der Gerechtigkeit sehr verbunden. Man meint, daß Gott mit der Gerechtigkeit zu tun hat<sup>40</sup> und daß er selber als gerechtigkeitsschaffende Macht anzusehen ist<sup>41</sup>. Da stoß man sicher gegen die Theologie über die Freiheit, mit der der Mensch von Gott beschenkt wurde. Die Schöpfungslehre lehrt uns, daß Gott den Menschen nicht aus seiner Substanz schöpft. Der Mensch ist Geschöpf der göttlichen Energie und weil er, wie die ganze Schöpfung, der Verdorbenheit untersetzt ist, soll man die Theologie nicht mit der Theodizee mischen. Auf diese Weise würden wir mit W. Adorno nicht zustimmen, wenn er sagt, daß *“wahr ist, was in diese Welt nicht paßt”*<sup>42</sup>. Und das

---

*«Universalität des Christentums»* betont wird. Vgl. auch REIKERSDORFER, *Gottesspurr*, S. 113-114: *«Jesus hat nicht nur in seiner Reich-Gottes-Botschaft diese Transzendenz des „unpassenden Gottes“ im Blick für die bedrängten Anderen zur Sprache gebracht, er hat sie auch in seiner „Gottespassion“ selbst erlitten ... In der Auferweckung des Gekreuzigten ist Gott als Zu-kunft der Welt auferstanden und in seiner Einzigkeit als der offenbar geworden, der er sein wird, weil es will»*.

38. MAXIMOS KONFESSOR, *Capitula de Charitate* (=Kapitel über Liebe), PG (=Patrologia Graeca) 90, 993B.

39. Aktuelle und interessante Arbeiten über dies Thema sind: A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 1997; J. REIKERSTORFER, *Vernunft der Theodizee? Anfragen an ein vor-kritisches Theorienkonzept*, Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur 12-2 (2001) S. 202-4.

40. Vgl. mehr bei J. B. METZ/ J. REIKERSDORFER, *Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion*, in: *Theologische Revue* 95 (1999) S. 179-188.

41. Vgl. auch J. REIKERSTORFER, *Reich-Gottes-Vision und Gerechtigkeitskurs*, in: I. Gabriel/Ch. Schnabl/P.M. Zulehner (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, S. 60-75.

42. Zu diesem Satz spricht auch J. Reikersdorfer, *Gottesspurr*, S. 111.

nur deswegen, weil, wenn man so denkt, negativ zu dem Reinpassen des Gottes Logos in der Menschheit steht, nachdem er Sie angenommen hat. Darauf basiert die Hoffnung des Menschen auf Heil und sichere Gerechtigkeit, die er praktisch durch das Selbstgeben Gottes zur Ungerechtigkeit der Menschen erfahrbar macht.

Wir sehen mit Sympthie die Tentenz, die Theodizeefrage durch die Bedeutung des Leidens Gottes zu sehen. Wenn wir aber an die Unterscheidung zwischen einem „pathischen Gott“ und einem „patischen Monotheismus“ denken, die in der heutigen westlichen Theologie aktuell ist<sup>43</sup>, dann sollen wir dazu sagen: Ein Theopaschismus betrifft nur die Sarx (die Menschheit) des Gott Logos. Nur dadurch könnte man sagen, daß Gott an den menschlichen Pathos teil hat. Und, weil man die Passion Gottes durch die theologische Lehre über Freiheit interpretiert, man hätte auch sagen können, daß der inkarnierte Logos die menschliche Freiheit praktiziert hat<sup>44</sup>. So wird die menschliche Freiheit nicht minimalisiert, sondern wiederbelebt. Menschliche Freiheit, die ausser der Gemeinschaft des Menschen mit seinem Schöpfer steht, ist eine Scheinfreiheit. Die Frage also der Theodizee ist nicht ohne die göttliche Selbstgebung zum „naturalen Pathos“, zu denken. Ungerecht ist nur die begrenzte Herrschaft des Teufels über die Menschen, die frei unter Sünde stehen. Ungerecht ist nur die Sünde und ihre Sklaverei, die sie mit sich bringt und die Menschen zum Leiden führt.

### *3. Das Thema der trinitarischen Gemeinschaft: Vorbild für das ekklesiologische Denken oder auch für das Sich- Öffnen der Christen in der Welt?*

Wir müssen dies als Frage formulieren – eine Frage, die viele heutige Theologen zu beschäftigen scheint. So stellt es H. Vorgrimler<sup>45</sup> dar, wenn er auf die Bezug nimmt, die das Leben des dreifaltigen Gottes als

43. Vgl. J. REIKERSTORFER, *Gottesspurr*, S. 112, Anm. 16.

44. Die orthodoxe Theologie hat nicht unter dem Dilemma der Christologie entweder von oben oder von unten gelebt, das in der kirchengeschichtlichen Interpretationen große interpretationsprobleme geschafft hat [(vgl. I. G. KOUREMBELES, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, in: *Orthodoxes Forum* 12 (1998) S. 187-214, hier S. 188 ff].

45. Siehe *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre*, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002) S. 547-552, hier S. 550ff.

ewige Unterredung in Liebe verstehen<sup>46</sup>. Derselbe nimmt eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Liebe an, wobei er – leider – zu diesen Menschen auch Christus<sup>47</sup> selbst rechnet, aber er unterstreicht, dass das ihn interessierende Thema die innertrinitarische Gemeinschaft der Liebe der Personen ist („*Es geht vielmehr um die Konstruktion einer Gemeinschaft der Gott-Personen*“). Die Tatsache jedoch, dass zu den Menschen, die in Gemeinschaft mit Gott leben, auch Christus als eine menschliche Einheit gerechnet wird, ist problematisch (gemäß der historisch-dogmatischen Terminologie nestorianisch) und zeigt, dass der Versuch auf diese konkrete Weise, nämlich das Christentum gegenüber dem Judentum oder dem Islam als monotheistische Religion auszuweisen, leicht dazu führt, *die Identität der Person in Christus zu unterminieren*.

Was die Entfaltung der Idee betrifft, dass die innertrinitarische Gemeinschaft der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit eine Gemeinschaft in Liebe ist, so hat dabei bei westlichen Theologen, die mittelbar oder unmittelbar Augustin folgen, die Anwendung der Psychologie eine große Rolle gespielt<sup>48</sup>. Deswegen bemüht man sich heute intensiv darum, unter Benutzung einer *apophatischen Terminologie* aufzuzeigen, dass die Liebe Gottes nicht etwas ist, das einfachhin mit den Kriterien der menschlichen Möglichkeiten verstanden werden kann. Das bedeutet aber nicht, dass man radikal die Sympathie verurteilen muss, die sich im Westen

46. Gleich drückt sich aus G. Greshake, der die Wesenseinheit Gottes als interpersonal-communiale Einheit versteht (vgl. *Der dreieinige Gott*, Freiburg 2001, hier S. 203, S. 205). Er verlegt diese Einheit in das „*perichoretische Wechselspiel der Liebe*“, um das göttliche Wesen als Vermittlung, als ewiges, sich konstituierendes Miteinander dreier Personen im Voneinanderhin und Aufeinanderhin (als Versöhnung von Einheit und Vielheit) zu verdeutlichen.

47. «*Um von vornherein ein Mißverständnis auszuschließen, soll hier betont werden, daß es selbstverständlich für Glaubende eine Liebesgemeinschaft in Gott gibt: Henoah, Mose, Elia, Abraham, Isaak, Jakob, der Mensch Jesus, Stephanus sind nach der biblischen Offenbarung bei Gott; immer schon hat die kirchliche Tradition Maria dazugerechnet*» (*Dasein*, S. 550).

48. Augustin tendierte bei seinem Versuch, die wesensgleichheit des Heiligen Gesistes mit dem Vater und dem Sohn zu unterstreichen, den Heiligen Geist mit solchen Namen zu charakterisieren, die mit dem *ad extra* Werk der drei Personen der Dreifaltigkeit zu tun haben, wie Liebe und Geschenk Gottes. Durch diese Namen versuchte er die immanente Beziehung des Geistes mit dem Vater und dem Sohn auszudrücken. So hatte man den Grund, worauf das *Filioque* aufgebaut werden könnte (Siehe, z.B. *De Trinitate*, PL 42, 1080- 1086). Noch mehr über dieses Thema siehe G. MARTZELOS, *Orthodoxe Glaubenslehre und theologische Problematik* (griech.: *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμὸς*), Bd. II, Thessaloniki 2000, S. 113 ff.

zeigt und noch immer zeigt<sup>49</sup>, nämlich die trinitarische Gemeinschaft als eine Gemeinschaft in Liebe zu verstehen. Es bedarf einfach gewisser Klarstellungen, die mit der geschichtlichen Erfahrung dieser Liebe zu tun hat<sup>50</sup>.

Zuallererst müssen wir betonen, dass sich heute eine Tendenz bemerkbar macht, den Ausdruck des Zweiten Vatikanischen Konzils als falsch zu überwinden, der in der Trinitätslehre die Perspektive der Gemeinschaft betonen wollte, etwas, was auch ins ekklesiologische Denken übertragen wurde<sup>51</sup>. Von hier aus beginnt das, was *Communio-Ekklesiologie* genannt wird, die *in der trinitarischen Gemeinschaft die kirchliche Gemeinschaft erblickt*<sup>52</sup>. Es herrscht die Meinung, dass

---

49. H. Vorgrimler bringt als für die neuen Beispiele charakteristisch jenes von G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, Freiburg 2001. So sagt G. Greshake, daß der Vater seine Identität gerade darin hat, daß er sich verschenkt, daß er das je-von-sich-weg auf die anderen hin ist. Seiner Meinung nach heißt das zugleich, daß er seine Identität von den anderen her gewinnt. G. Greshake betont in diesem Zusammenhang folgendes: *«In dieser Identität-Haben im Auf-den-anderen-hin-Sein ist mit der Identität gleichursprünglich Differenz gesetzt, (...) ein "Nicht" in der "Bejahung" ... Mit diesem „Nicht“ ist –anschaulich gesagt– ein „Raum“ zwischen Selbstheit und Andersheit eröffnet (in dem [...] auch die Schöpfung ihren Platz hat sowie das Eintreten Gottes in den Raum der Andersheit bis hin zur radikalen Andersheit von Sünde und Tod)»* (*Der Dreieinige Gott*, S. 207). Es wäre auf jeden Fall falsch Gott in die Andersheit der Sünde zu denken. Das ist eine falsche Folge, die die Theologie mit der Oikonomia mischt und mißversteht.

50. Wir halten für sehr wichtig die Problematik, die J. Reikersdorfer in seinem Artikel *“Leiddurchkreuzt”* analysiert und behandelt, wo er die *anamnetische Fundierung des wissenden Nicht-wissens und seine Radikalisierung zu einem praktischen Vermissungswissen gefordert hat, um der Gottesrede deutlicher noch in ihrer geschichtlichen Kontextualisierung und situativen Verfaßtheit Rechnung zu tragen* { *“Leiddurchkreuzt”, Zum Logos christlicher Gottesrede*, in: J. Metz/J. Reikersdorfer/ J. Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996 (und 2. Auflage 2001). Vgl. auch J. REIKERSDORFER, *Gottesspur*, S. 107}. Deswegen betont er von Anfang an, dies: *«... soll die christliche Rede vom trinitarischen Gott im Weltblick einer „politischen Theologie“ als konkrete Form und Einschärfung des biblischen Monotheismus erläutert werden»* (ebd. S. 108).

51. In *Lumen Gentium* (4) wird mit den Worten Kyprians von Karthago gesagt, dass die ganze Kirche als ein geeintes Volk erscheint, und zwar von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her.

52. H. Vorgrimler hält für diesen Fall das Werk von P.J. Cordes (*Communio-Utopie oder Programm*, Freiburg 1993), B. Forte (*La chiesa-icona della trinità*, Brescia 1984), K. Koch (*Im Glauben an den dreieinen Gott leben*, Fribourg 2001, Seiten 41-63: *Kirchliche Gemeinschaft als irdische Darstellung des dreieinen Gottes*) für wichtig. Für die protestantische Meinung über den Fall *Communio-Ekklesiologie* hätten wir hier repräsentativ J. Lauster zitiert: *«Di qui possiamo dunque puntualizzare un primo risultato: secondo il concetto protestante della comunio-ecclesiologia tutti gli elementi strutturali necessari per la piena comunione devono avere il loro fondamento nella comprensione*

das Zweite Vatikanische Konzil die *Dreifaltigkeit als Gemeinschaft der Personen* versteht<sup>53</sup>. Ist heute das Vermeiden-Wollen der Analogie von Trinitätslehre und Ekklesiologie seitens römisch-katholischer Theologen so eine andere Position?

Wo ist die Ursache dafür zu suchen, dass heute manche römisch-katholische Theologen dem exzessiven Gebrauch der Analogie Trinitätslehre-Ekklesiologie ablehnend gegenüberstehen? Bezüglich der Fragestellung, weshalb, wenn doch das eine göttliche Wesen in drei Personen existiert und eine Gemeinschaft bildet, das nicht auch einfachhin für die Kirche gelten sollte, begründet J. Ratzinger einem evangelischen Theologen gegenüber wie folgt:

«Es betrübt mich, daß ich auch hier Herrn Jüngel widersprechen muß. Zunächst einmal ist schon anzumerken, daß die Kirche des Westens bei der Übertragung der Trinitarischen Formel ins Lateinische nicht die östliche Formulierung direkt übernommen hat, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen ('Subsistenzen') ist, sondern das Wort Hypostasen wurde mit dem Ausdruck 'Personen' übersetzt, weil der Begriff Subsistenz im Lateinischen als solcher nicht existierte und nicht angemessen wäre, um Einheit und Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligen Geist zu formulieren. Vor allem aber bin ich ganz entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen. Das geht nicht. Da enden wir in einem Drei-Götter-Glauben»<sup>54</sup>.

Es ist klar: Das Problem ist heute in Wirklichkeit ein Neoidealismus, der von zeitgenössischen westlichen Theologen entwickelt wird, die für jede trinitarische Person die Freiheit als charakteristischen Grundzug ihrer Eigenständigkeit als Person überbetonen, um so die Unterscheidung der drei Hypostasen der Heiligen Dreifaltigkeit aufzuzeigen. Die Gegenposition

---

*comune del vangelo. Così viene sottolineato il fatto che la chiesa ha la sua forza e la sua fonte nella presenza di Cristo che è il principio e fondamento della chiesa»* {J. LAUSTER, *Verso la piena Comunione*, Studi ecumenici, 20 (2002) 429-440, hier S. 433}. Hier die Richtung ist mehr christologisch (evangelisch) zentriert.

53. Dem entgegengesetzt drückt es H. Vorgrimler (*Dasein*, S. 551) so aus: «Aus dem Gemeinschaftsgedanken des Konzils ergibt sich jedoch nicht zwingend die Schlußfolgerung, das Zweite Vatikanum habe Gottes Dreieinigkeit als Personenkommunität aufgefaßt».

54. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.9.2000, 51.

zu dieser Tendenz ist einleuchtend. Das darf allerdings kein Grund sein, im Endeffekt die theologische Bedeutung der Unterscheidung der Hypostasen in der Trinitätslehre gering zu schätzen. Aus orthodoxer Sicht könnten wir die theologische Wahrheit unterstreichen, dass Gott nicht dank der Wesenseinheit dreifaltig ist, sondern vielmehr, weil die gemeinsame Quelle und Wurzel des Hervorgangs der einen dreifaltigen Gottheit die Hypostase des Vaters<sup>55</sup> ist, der den Sohn immanent zeugt, und den Geist immanent ausgehen lässt.

Hier hat die orthodoxe Theologie eine vernünftige Sichtweise, die durch ein theologisches Paradoxon sowohl einen extremen Kataphatismus als auch einen extremen Apophatismus ablehnt. Der Mensch erkennt aus dem göttlichen Wirken Gott auf eine Weise der ursprünglichen Erfahrung und nicht des Nachdenkens, und so kann er ihm verschiedene kataphatische göttliche Namen zuschreiben, die sich auf die Vielfalt des Wirkens Gottes in der Welt beziehen und lebhaft die Beziehung Gottes mit der Welt widerspiegeln. So könnte man sagen, dass sich die Trinitätslehre aus der Soteriologie<sup>56</sup> entwickelt, sofern wir aus dem, was Gott wirkt, seine Identität verstehen<sup>57</sup>. Der Ausdruck stimmt, dass, sofern der ad extra Ausdruck Gottes trinitarisch ist, wohl auch Gott trinitarisch ist<sup>58</sup>, oder besser, die Beziehungen Gottes zu uns sind in der innertrinitarischen Beziehung vorgebildet. Beispielsweise schweben die Namen Gottes wie Schöpfer oder Erlöser im luftleeren Raum, wenn sie nicht in Verbindung damit stehen, wie der Mensch das Wirken des dreifaltigen Gottes annimmt. In der uns beschäftigenden Frage stellt die Unterscheidung zwischen ungeschaffenem Gott und geschaffener Welt, auf die wir uns schon bezogen haben, für die kirchlichen Väter keine

---

55. Für die christliche Trinitätslehre in Beziehung mit den Urteilen der Gnostiker zugunsten der Existenz eines Polytheismus im Alten Testament siehe COHON, *Unity*, S. 458ff.

56. So könnte auch jemand die Ansicht vertreten, dass «*We are able to address God, then, only because God first addresses us, for the same reason that our knowledge of God must follow in the wake of God's knowledge of us*» (J. ANSREW FULLERTON, *God by any other Name?*, in: *Modern Theology* 18 (2002) Seiten 171-181, hier S. 174).

57. Wir können positiv im Anfang bei K. Barth feststellen: «*Where the actuality exists there is also the corresponding possibility*» (*Church Dogmatics*, II/1, Edinburgh, 1957) S. 5.

58. Die ökonomische Trinität steht der immanenten Trinität vor und ist von ihr nicht unabhängig. Die strenge Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität wurde zum Ziel der Kritik von Catherine Mowry Lacugna in: *God For Us: The Trinity and Christian Life*, New York, NY: Harper Collins 1991.

ontologische Differenz dar, die nicht in Verbindung mit der Erkenntnislehre steht. Das heißt, obwohl Gott in der Schöpfung durch sein Wirken (energeiai), aber auch auf die Weise seiner Existenz als Personen der Dreifaltigkeit bekannt wird, bleibt er transzendent und unzugänglich. Somit ist Gott gleichzeitig bekannt und unbekannt, aussprechbar und unaussprechbar, offenbar und verborgen<sup>59</sup>.

Wenn wir das Obige recht bedenken, dann können wir ohne Missverständnisse die Tatsache begreifen, dass Christus selbst die Trinität als Vorbild der Gemeinschaft hinstellt, die das Leben der Gläubigen beeinflusst (... *damit alle eins sind wie auch wir eins sind*)<sup>60</sup>. Darauf bezieht sich auch die Ermunterung Christi an seine Jünger, *alle Völker zu lehren und auf den Namen der Dreifaltigkeit zu taufen*. Der christliche Monotheismus ist also nicht gemeinschaftslos (akoinonitos), mit der Bedeutung, dass Gott auf sein Wesen beschränkt wäre und nur durch die Propheten spräche<sup>61</sup>. Die von der orthodoxen Theologie betonte Unterscheidung zwischen Wesen (ousia) und Wirken (energeia) Gottes erklärt, dass Gott sich selbst nicht beschränkt. Gott steht wirkmächtig in Gemeinschaft mit der Schöpfung und dem Menschen, und auch heute direkt (personal) durch seine Kirche, sofern uns die Göttliche Eucharistie die Möglichkeit zum Empfang des fleischgewordenen Logos selbst gibt<sup>62</sup>.

59. Siehe zu diesem Thema G. MARTZELOS, *Kataphasis und Apophasis beim heiligen Maximus Confessor* (griech.: *Κατάφασις καὶ ἀπόφασις στὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή*), Nachdruck aus den Protokollen der 22. Theologischen Konferenz mit dem Thema „*Der heilige Maximus Confessor*“ (griech.), Thessaloniki 2001, S. 159-172.

60. Christus selbst brachte die göttliche Einheit hervor. Übereinstimmend mit Mk. 12, 29 verwies Jesus auf Dtn. 6, 4-5 als wesentlichen Grundzug und gründete darauf das Gebot von Lev. 19, 18 bezüglich der gebotenen Nächstenliebe. Obwohl die Parallelstellen Mt. 19, 16ff. und 22, 34ff. und Lk. 18, 18-30 das Thema nicht betreffen, bleiben sie bei der Bezugnahme auf die Einheit Gottes, die sich in der göttlichen Vaterschaft gründet (siehe auch Mt. 5-7). Vgl. auch COHON, *Unity*, S. 451.

61. Ein sehr bedeutender Punkt christologischer Rede, mit der wir den theologischen Dialog mit westlichen Theologen fortsetzen müssen, ist beispielsweise der Ausdruck von J. Reikerstorfer: *«Dabei ginge es nicht um ein Wiederbeleben theologisch vertrauter Figuren vom „Deus absconditus“, dem „verborgenen“ oder „unbegreiflichen Gott“, sondern um einen anspruchsvollen Gott, der uns auch erschrecken läßt über uns selbst, also um den Gott des Gehorsams in der Verheißung selber, der Gerechtigkeit in der Liebe, der „Compassion“ (J.B. Metz) in der Anerkennung der Anderen. So kann auch Kirche –in dem sie die Gefährdetheit dieses Könnens nicht verdrängt– zum Heilszeichen Gottes in der Geschichte werden»* (Gottesspur, S. 116).

62. Über das sehr interessante Thema *«kirchliche Erfahrung und orthodoxe Selbst-*

Hier wird also die Mobilität und Geselligkeit Gottes betont, eine Mobilität, die nicht nur die Beziehung Gottes mit der Welt und dem Menschen betrifft, sondern auch seine innertrinitarische Existenz<sup>63</sup>.

Auf diese Weise muss das Wort des Evangeliums, das immer beweglich ist, als das immer Fleischwerdende (überall dort, wo es gepflegt wird) und das den Erscheinungsformen der Zivilisationen Zugeordnete verstanden werden. So war es auch in der ersten christlichen Zeit, als das *fleischgewordene Wort des Evangeliums* in Kontakt mit den Völkern kam<sup>64</sup>: Das ist etwas, was sich nicht verändern darf, sofern Christus nicht einfach eine historische Person ist, sondern „*gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist*“ (Hebr. 13, 8). Wir unterstreichen diesen Punkt, weil im Dialog des Christentums mit dem Judentum und dem Islam eine Tendenz unter den Christen zu existieren scheint, die in Richtung eines modalistischen Monarchianismus (Modalismus) geht, womit sie (die Christen) die anderen überzeugen wollen, dass sie selbst auch Monotheisten und nicht Tritheisten sind. Was in diesen Fällen offensichtlich übersehen wird, ist, dass Christus – als Gottmensch – der *kirchliche Mittelpunkt* ist<sup>65</sup>, der die erlösende Kraft des Christentums und des christlichen Monotheismus zum Ausdruck bringt<sup>66</sup>.

---

*erkenntnis*» siehe B. KALLIAKMANIS, *Methodologische Voraussetzungen der Pastoraltheologie* (griech.: Μεθοδολογικά πρότερα της Ποιμαντικής), Thessaloniki 2000, S. 226 ff.

63. Siehe MARTZELOS, *Orthodoxe Glaubenslehre II* (griech.), S. 92ff.

64. Siehe G. MARTZELOS, *Die Fleischwerdung des Wortes als grundsätzliches Missionsprinzip in der alten Kirche* (griech.: Η σάρκωσις τοῦ Λόγου ὡς θεμελιώδης ιεραποστολική ἀρχή τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας), in: Vorträge von Unterrichten theologischer Themen der offenen Universität (griech.: Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικοῦ κύκλου ἀνοιχτοῦ Πανεπιστημίου Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 281-309, hier S. 285-7.

65. Da sieht man den gründlichen Unterschied des heutigen Ökumenismus vom ökumenischen Geist der untrennbaren Kirche. Die orthodoxe Kirche untrestreicht die Wahrheit der Christologie, da sie den Grund für wahre Anthropologie bietet. Siehe G. MANTZARIDIS, *Christliche Ethik I.* (griech.), Thessaloniki 2002, S. 277.

66. Da sehen wir mit Sympathie die Skepsis von L. Boff: «*Das erfordern unsere Verehrung für das Geheimnis Gottes, der sich ja in der Geschichte offenbart, unsere Liebe zu Jesus Christus, dessen Botschaft und Bedeutung ja niemanden ausschließen oder herabsetzen wollen, unser Gemeinschaftsempfinden mit den übrigen christlichen Kirchen, die ja auch die Erinnerung an Jesus lebendig erhalten, wie auch unsere Achtung für die anderen religiösen und spirituellen Wege, auf denen sich Gott schon immer allen Menschen genähert hat, in der Absicht, ihnen Gnade zuteil werden zu lassen und sie zu retten*» (Manifest, S. 86).



Karl Rahner hat beispielsweise in seinem Versuch, mit dem Islam monotheistisch zu sprechen, seine theologische Terminologie auf Gott Vater fokussiert, wie es scheint. Er sagt, dass Gott Vater in der Geschichte der Offenbarung Gottes der geschaffenen Welt nicht fern ist, sondern sich in ihr offenbart als das in Wahrheit ewige Leben und als Liebe (an anderer Stelle ersetzt er diese Wörter mit Logos und Geist)<sup>67</sup>. Wie kann man allerdings den Ausdruck verstehen, dass *dieser eine und unfassbare Gott nahe ist in Christus*, wenn im selben Moment betont wird, dass Christus nicht irgendein Prophet ist? Wenn er nicht irgendein Prophet ist, wieso wird dann nicht ausdrücklich gesagt, dass er die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit ist? Es ist Tatsache, dass islamische Theologen das Christentum als tritheistisch verurteilen. Ist es aber aus christlicher Sicht gestattet, dass man sich, und sei es nur terminologisch, einem modalistischen Monarchianismus zuwendet, um eine Sprache der Verständigung mit dem Islam zu finden<sup>68</sup>?

Während wir es unserem Leser überlassen, die obige Frage allein zu beantworten, werden wir hier versuchen, aus unseren Überlegungen

---

67. Siehe VORGRIMLER, *Dasein*, S. 549. Hier ist man vielleicht einer Meinung mit jenen, die sagen, dass Vater, Sohn und Heiliger Geist gemeinsame Bezeichnungen und nicht einfach getrennte Namen sind [siehe A. F. KIMEL, *The God Who Likes His Name: Holy Trinity, Feminism, and the Language of Faith*, in: A. F. KIMEL (Hg.), *Speaking the Christian God*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1992), Seiten 188-208].

68. Überdies meint K. Rahner bei anderer Gelegenheit, dass: «(The) 'immanent' Trinity is the necessary condition for the possibility of God's free self-communication» (*The Trinity*, London, 1970, S. 102, Anmerkung 1). An anderer Stelle drückt er es so aus: «In der Offenbarungs- und Heilsgeschichte hat (der Glaubende) es mit dem unaussprechlichen Geheimnis des unumgreifbaren, ursprunglosen Gottes, Vater genannt, zu tun, der nicht in einer metaphysischen Ferne west und verbleibt, sondern bei aller seiner Unbegreiflichkeit und Souveränität und Freiheit sich selber der Kreatur mitteilen will als deren ewiges Leben in Wahrheit und Liebe. Dieser eine und unbegreifliche Gott ist in einer unüberholbaren Weise geschichtlich dem Menschen in Jesus Christus nahe, der nicht irgendein Prophet in einer offenen Reihe von Propheten ist, sondern die endgültige und unüberholbare Selbstzugabe dieses einen Gottes in der Geschichte. Und dieser eine und selbe Gott teilt sich selber dem Menschen als Heiliger Geist in der innersten Mitte der menschlichen Existenz zu dem Heil und der Vollendung mit, die Gott selbst ist. Es gibt also für den christlichen Glauben zwei radikalste und endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz. Diese beiden Gegebenheiten sind als bleibende immer zu unterscheiden, wenn sie sich auch gegenseitig bedingen» (K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Zürich 1978, Seiten. 139ff.).

heraus Antwort zu geben auf andere Ansichten zeitgenössischer Theologen. An diesem Punkt wollen wir uns auf die Bedeutung beziehen, die die christliche Trinitätslehre in Bezug auf die moderne Gesellschaft hat. Nach Ansicht von L. Boff, der in der modernen Gesellschaft einen besonderen Wunsch konstatiert, dass der Mensch zur gesellschaftlichen Gesamtheit gehören will, woraus die Demokratie besonderen Nutzen zieht, ist die Trinitätslehre eine Lösung, sofern die trinitarische Gemeinschaft ein Vorbild für das menschliche Ziel ist, eine Gesellschaft zu verwirklichen, bei der mit Nachdruck Teilhabe und Unterscheidung gelten sollen<sup>69</sup>. In der Tat: Es wird für gewöhnlich angenommen, dass die erste christliche Gemeinschaft nach dem Vorbild der trinitarischen Gemeinschaft zu leben versuchte, während die nachfolgenden Generationen der Christen zuweilen von den politischen Strukturen ihrer Zeit anstelle vom biblischen Muster der Beziehung von Gott und den Menschen geleitet waren. Mit dieser Wende in der christlichen Trinitätslehre und ihrer Bedeutung für das gesellschaftliche Leben stellen wir fest, wie viel Interesse an einem nicht statischen Verständnis dieser Lehre besteht<sup>70</sup>.

Hier wird also von einer Beziehung gesprochen, die von der „Entäußerung“ und dem „Zusammen-Ineinander“ (Inklusion) charakterisiert ist. Entäußerung bedeutet unsere Hingabe für die anderen um eines gemeinsamen Guten willen, so wie mit der Entäußerung des Wortes (Phil. 2, 5-11) das Heil aller Menschen erreicht wurde. Der Ausdruck „Zusammen-Ineinander“ (Inklusion) bezieht sich auf die Annahme der Anderen, in gleichzeitiger Annahme von Einheit und Verschiedenheit. Vorbild der Einheit ist die trinitarische Gemeinschaft des Wesens, während die Unterscheidung mit der hypostatischen Eigentümlichkeit jedes einzelnen wiedergegeben wird. Da möchten wir die Ideologie vermeiden. Die Inkarnation und die Hingabe Gottes für das Heil des Menschen ist eine Tatsache, die uns zeigt, daß die drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit an diesem Heilsprozess teilnehmen. Hypostatisch durch den Fleißgewordenen Logos das angebotene Heil für die Menschen ist ein Trinitarischer Angebot.

Diese gesamte Synthese von Einheit und Verschiedenheit könnte mit dem patristischen Ausdruck „Perichorese“ wiedergegeben werden<sup>71</sup>.

---

69. Siehe L. BOFF, *Holy Trinity, Perfect Community*, Maryknoll NY, Orbis, 2000, S. XIII.

70. Siehe bezeichnender Weise Michael HIME und Kenneth HIME, *In Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, New York, Paulist 1993, S. 55-73.

71. Dieser Ausdruck wurde von Johannes von Damaskos gebraucht, um die Perichorese

Für den Häretiker Arius ist der Vater ein göttliches Wesen, das von dem des Sohnes verschieden ist: Arius hat behauptet, dass nur der Vater ewig und ungeschaffen ist; der Sohn sei Geschöpf, höher als die anderen Geschöpfe. Arius war in der Tat weit vom theologischen Leben und Ausdruck der Kirche entfernt, der die immanente Beziehung der trinitarischen Hypostasen zeigen wollte und die kirchliche Lebensart von der trinitarischen Einheit her verstand. Heutzutage erkennen wir mit Positionen, wie sie L. Boff vertritt, ein intensives antiarianisches Klima, bei dem eine Unterschätzung des Wortes – im Gegensatz zu Fällen wie oben bei Karl Rahner – nicht vorkommt. L. Boff betont, dass jede göttliche Person von den anderen göttlichen Personen bestätigt wird, und er hebt die Bedeutung der Einheit in Kombination mit der Verschiedenheit der Personen hervor. Das meint, dass die Gemeinschaft mittels der Gesellschaft und der gegenseitigen Entäußerung gelingt<sup>1</sup>. In diesem Fall wird die Trinität als eine vollkommene Gemeinschaft vorgeführt und die Meinung unterstrichen, dass die trinitarischen Häresien scheiterten, da sie die Einheit Gottes in den drei Hypostasen nicht begriffen. Wie bekannt ist, wurde der modalistische Monarchianismus so verstanden, dass der eine Gott drei verschiedene Arten des In-Erscheinung-Tretens hatte. Der Tritheismus sprach sich für einen Glauben an drei verschiedene Götter aus und leugnete die Beziehung einer Einheit in der Gottheit. Beide Häresien boten vernunftbetonte Vereinfachungen an, womit versucht wurde, das Verständnis des Geheimnisses der Trinität als vollkommene Gemeinschaft herabzustufen<sup>73</sup>.

Wir erachten also die Wende zeitgenössischer Theologen in Richtung einer einfacheren Ausdrucksweise der Lehre als sehr bedeutsam, wie es im Fall von L. Boff. Wir müssen wirklich das heutzutage schließlich betonen und dürfen die theologische Wahrheit nicht ins Abseits drängen, dass Gott Liebe ist (1 Joh. 4, 8)<sup>74</sup>.

---

der Personen der heiligen Dreifaltigkeit in der einen Wesenheit auszudrücken. Siehe J. BILZ, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn 1909, S. 63 ff.

72. BOFF, *Trinity*, S. 3.

73. BOFF, *Trinity*, Seiten 56-7 J. NEUNER and J. DUPUIS, *The Christian Faith*, Staten Island NY, Alba House, 1996, S. 136.

74. In dem L. Boff den Text *Dominus Iesus* kritisiert, sagt über Theologie und Liebe folgendes: «*Wenn Theologie die Rede von Gott ist und wenn Gott Liebe ist (1 Joh 4, 8.16), wie kann dann eine Theologie so wenig von Liebe reden, wie die vatikanische Instruktion es tut? Haben wir es hier nicht mit den Anfängen einer Verwirrung stiftenden Verkürzung zu tun?*» (vgl. *Manifest*, S. 66). Ist uns auch sehr wichtig, wenn er auf der

Dieser einfache Ausdruck ist die Grundlage für die Trinitätslehre. Der Mensch kennt Gott als Liebe und als Sich-selbst-Schenkend, etwas, das zugleich Herausforderung und Einladung für jeden Menschen ist (*liebt einander, wie ich euch geliebt habe*) (Joh. 13, 34). Diese Perspektive führt dazu, dass manche Theologen erläutern, dass „Gott der Liebende, der Geliebte und die Liebe zwischen diesen beiden ist“, bezogen auf die drei göttlichen Personen<sup>75</sup>. Wir können aber den letztgenannten Ausdruck nicht mittragen, wenn wir die orthodoxe Sichtweise darlegen wollen, weil die Basis dieses Ausdrucks die Lehre des *Filioque* zu sein scheint<sup>76</sup>. Deswegen sollte die Betonung des Verständnisses Gottes als Liebe nicht auf die Eigentümlichkeit der Personen zurückgeführt werden, sondern auf das Sich-Ausdrücken Gottes den Menschen gegenüber in ihrer gemeinsamen Geschichte und interpersonalen Beziehung, die in der Praxis gesetzt wird<sup>77</sup>.

Wir wollen also der Ansicht nicht widersprechen, dass die göttliche Gemeinschaft ein offenes Geheimnis des „Zusammen-Ineinander“ ist, sofern sich die Trinität dem Menschen hin öffnet (*ad extra*). In der Tat: die Fleischwerdung des Wortes hat die Trinität in die menschliche Geschichte hineingeführt, insofern sie tatsächlich zeigte, dass die Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem keine Trennung dieser zwei Wirklichkeiten ist. So haben denn auch die ersten christlichen Gemeinden die Gemeinschaft der Christen untereinander und mit der Welt auf der trinitarischen Gemeinschaft gegründet (Apg. 4, 32.34-35)<sup>78</sup>.

---

nächsten Seite die verbundene mit der göttlichen Liebe Wahrheit, die Christus bietet, als allen Menschen offen charakterisiert: «Aber das ist doch wohl nicht der fundamentale Sinn der Wahrheit, den Jesus und sein Geist vermitteln wollen! Befreien soll sie, und zwar nicht nur jene Gläubigen, die treu und gehorsam zum Lehramt stehen, sondern alle Menschen».

75. Siehe BOFF, *Manifest*, S. 109-110.

76. Siehe Th. J. SCIRGHI, *The Trinity: A Model for Belonging in Contemporary Society*, in: *The Ecumenical Review* 54 (2002) S. 333-342, hier S. 336: «*The Spirit, proceeding from both, is the bond of the love between them: "God is the lover, the beloved, and the love between them."*».

77. Wir kommen wieder auf die Gedanken von L. Boff (vgl. *Manifest*, S. 68), der das ökumenische Beispiel vom Apostel Paulus unterzeichnet, um die christliche Offenheit auszudrücken. Sein Schrei ist nach Praxis: «*Was tun denn die Christen, dass alle in den seligen Genuss des Lebens kommen? Das sind die Fragen, die uns bewegen müssten, soll denn die Wahrheit wirklich befreiend wirken*» (S. 69).

78. Siehe auch SCIRGHI, *Trinity*, S. 336.

Wir sahen doch bis her, daß es im Denken zeitgenössischer Theologen folgendes gibt: während man einerseits in manchen Fällen zum modalistischen Monarchianismus hin tendiert, wird andererseits in manchen Fällen die hypostatische Unterscheidung und die trinitarische Einheit sehr wohl als notwendiges Element der Entfaltung der gesellschaftlichen Beziehungen in der Welt dargestellt, und zwar nach dem Vorbild der trinitarischen Beziehung und der kirchlichen Gemeinschaft<sup>79</sup>. Wenn hier also, unserer Meinung nach, von einem Sich-Öffnen der Christen zur Welt gesprochen wird, wofür wir auch sind, ist die liebende Einheit gemeint, die die Christenheit in der modernen Gesellschaft als Beispiel des Zusammenlebens vorleben sollte, das sich auf das trinitarische Beispiel und die Selbsthingabe Christi an die Welt gründet. Im Gegensatz zu dem, was jene meinen, die die Unterscheidung der Personen in der Dreifaltigkeit überbetonen, wird im vorliegenden Aufsatz die Meinung vertreten, dass das trinitarische Leben ein Beispiel der Einheit ist durch die göttliche Entäußerung in der (und für die) Welt und dem modernen gesellschaftlichen Individualismus entgegensteuert<sup>80</sup>.

#### 4. *Das christliche Beispiel als Minderheit, Mehrheit oder Absolutheit?*

##### *a. Zwei moderne Antworten auf die religiöse Mannigfaltigkeit: Absolutheit oder Pluralismus?*

Unter den Christen scheint es zwei Antworten auf die religiöse Mannigfaltigkeit zu geben: Absolutheit und Pluralismus. Der erste Fall ist nicht frei von Beschränkungen. Die bedeutendste ist die Überzeu-

---

79. Siehe SCIRGHI, *Trinity*, S. 337-8: «*The communitarian theory resembles a Trinitarian model in that the individual and the community are viewed as co-existent: there is no being apart from belonging. Furthermore, we are made in the image of God and the image of God is Triune, with the Three existing in an eternal communion of agape, a relationship of mutual giving and receiving... The sacrament of baptism in the name of the Triune God is a sign of belonging: the anointed members of the church no longer belong solely to themselves, but to Christ... celebration allows us to enter into a more profound communion with the social groups that define us...*».

80. Siehe SCIRGHI, *Trinity*, S. 341: «*The claim that the Trinity is the basis for human belonging makes a strong political statement, for it insists not only that human beings are social but that the ground of all beings lies in belonging to one another. Moreover, the Trinity provides the deepest foundation possible within the Christian tradition for the rejection of the bias towards individualism...*».

gung derer, die diese Position vertreten, dass nur der christliche Glaube Rettung bringt. In diesem Fall meint man, dass, welche Grundzüge der Tugend auch immer andere Religionen und ihre Führer haben mögen, sie die einzige Wahrheit dennoch nicht bereitstellen können, die mit Christus identifiziert wird. Man meint, dass der Verzicht auf die Wahrheit, dass *Christus allein der eine Herr und Retter aller Menschen ist*, der Verzicht auf die christliche Wahrheit selbst ist. Zu dieser Ansicht gibt es eine Gegenposition, nämlich die Meinung, dass die Absolutheit nicht übernommen werden darf, denn wir sollten mit dem Betonen der Überlegenheit nicht übertreiben, sondern von den anderen lernen.

Die andere Sicht ist also die pluralistische, und manche bezeichnen sich in diesem Sinn selbst als Pluralisten. Hier wird die Meinung vertreten, dass Christus nicht der einzige Weg zum Heil ist. Im Gegenteil: Man glaubt, dass es mehrere Wege zum Heil gibt. Welches die anderen Wege sind, das erfährt man, wenn man mit den anderen in Beziehung tritt – mit den anderen religiösen Traditionen. Der Maßstab für die Kritik jeder Religion ist, wie viel sie jeweils zum Heil ihrer Mitglieder beiträgt. Worin freilich dieses Heil genau besteht, darin sind sich dieselben Pluralisten möglicher Weise uneinig. Sie haben jedoch die gemeinsame Überzeugung, dass es ein gemeinsames Ziel gibt, auf das alle religiösen Traditionen gerichtet sind. Die „Pluralisten“ meinen, dass wir heute in der Lage sind, die anderen religiösen Traditionen mit größerer Objektivität und Unparteilichkeit zu sehen. Auf dieser Basis fordern sie die Verteidiger der Absolutheit auf, von ihrer Introvertiertheit Abstand zu nehmen.

Obwohl wir das Engagement der Pluralisten für Respekt gegenüber den anderen Traditionen mit einem freundschaftlichen Auge betrachten, sind wir nicht davon überzeugt, dass man nach dem wirklichen pluralistischen Tiefgang suchen soll. Und das, weil wir eine wirklich tiefe Wertschätzung der Mannigfaltigkeit möchten. Wir möchten den Pluralismus, den wir akzeptieren, klar definieren und mehr unter Ökumenizität verstehen<sup>81</sup>: Wenn nämlich der Pluralismus sich in einem Einebenen erweist, dann verliert der Ausdruck seinen eigentlichen Sinn. Wir stimmen nicht mit der Ansicht überein, dass nur derjenige Pluralist ist, der will, dass die Verurteilung der Universalansprüche der anderen Religionen betont wird. Genau in der gleichen Weise glauben auch wir hier, dass es einen gemeinsamen Boden in der Betonung gemeinsamer Werte gibt.

---

81. Auf Griechisch hätten wir am besten das Wort „Oikoumenikotis“ (Ökumenizität) statt „Ökumenismus“ bevorzugt.

Bei den Themen, die bezüglich der Universalität angeführt werden, genügt es, einen Dialog um des gemeinsamen Guten willen zu führen. So kann der Christ nicht sagen, dass er von seinem Glauben an die universale Liebe Gottes für seine Geschöpfe zurücktritt, und zwar in jenem Moment, in dem auch all jene zu den Geschöpfen gehören, die nicht an ihn glauben. Hier orten wir, so möchten wir sagen, einen reinen Pluralismus (von Gott her und nicht vom Menschen), der, wenn er verschwiegen würde, praktisch negative Folgen hätte. Wir möchten *einem* solchen Pluralismus den Ausdruck "Zusammen-Ineinander,, (*Inklusion*) verleihen, wie wir ihn oben definiert haben. Dieser Ausdruck wäre also unter dem des Ökumenizität richtig zu verstehen. Wir glauben also, daß Pluralismus im tiefsten Sinn positiv zu verstehen ist. Doch läuft heute der religiöse Pluralismus die Gefahr, totalitär verstanden zu werden. Diese Totalität finden wir nicht ökumenisch, wie sie M. Bieber sehr ausdrucksvoll beschreibt<sup>82</sup>, sondern relativ. Man spricht denn heute sicher von Experimentalität, wenn das Thema der Multireligiösität vorkommt. Diese Experimentalität basiert auf die Erfahrung und auf den Versuch. Hier werden *alle religiösen Formen als Versuche angesehen, als Experimente, um dem Eigentlichen, der Wirklichkeit Gottes näherzukommen*<sup>83</sup>. Die religiösen Formen oder die konfessionellen Differenzen werden als Entwürfe gesehen, die das Eigentliche der höheren Wirklichkeit nicht direkt darstellen. Sie sind einfache Wege zum Ziel aber nicht das Ziel selbst. Hier ist Gott zu weg; ist ein Nicht-Darstellbares und die religiösen oder konfessionellen Entwürfe sind nur Hilfsmittel<sup>84</sup> in einem theologischen Model, wo die Konfessionen oder die Religionen keine Absolutheit für sich beanspruchen dürfen, sondern nur vorläufige Entwürfe bleiben. Ist von Bedeutung, daß dies Model, das die Vorläufigkeit und Relativität unterstützt, unter negativen Kritik von der Seite römisch katholischer Theologen ist<sup>85</sup>. Das zeigt einen gesunden Dialog mit ein Phänomen, das die christliche soteriologische Frage ans Licht bringt, in einer postmodernen Welt, wo der christliche Theologe diese experimentelle

---

82. Vgl. *Die katholische Identität im Wechsel der Generationen*, in: *Una Sancta* 57 (2002) 186-197.

83. Vgl. M. BIEBER, *Die katholische Identität*, S. 195.

84. Diese Weise des Gott-Denkens charakterisiert sicher unser postmoderne religiöse Leben: «*Im Prinzip votiert das ganze postmoderne Denken für ein Umkreisen der Wirklichkeit als dem Nicht-Darstellbaren*» (M. BIEBER, *Die katholische Identität*, S. 195).

85. Vgl. J. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *IKZ (Communio)* 25 (1996) 359-372, hier 360.

Ausdrucksweise respektieren soll. Wie M. Bieber betont, *heutige religiöse Identität ist stark auf Praxis und Erfahrung bezogen*<sup>86</sup>. Und wir stimmen zu, daß Glauben im christlichen Sinne aus diesem Grund viel massiver experimentell hinterfragt wird, nämlich nach der Erfahrung Gottes, nach der Begegnung mit Christus. Hier ist also die ekklesiologische Frage: Was hat Kirche zu tun anders als sich mit Orthopraxie ihre Wahrheit auszudrücken<sup>87</sup>?

An zentralen Punkten sehen wir also, dass der christliche Monotheismus nicht ohnedies unweigerlich mit Absolutheit einhergeht, denn die Absolutheit hat keine Beziehung zum Wesen seiner Botschaft. Die Globalisierung basiert auf den menschlichen Egoismus und auf der Vernachlässigung der Anderen, wo der Schreck herrscht. Im Gegenteil, die Ökumenizität, die von der Kirche gelebt wird, basiert auf dem durch die tiefe Umkehr (Metanoia) anders gewordenen Menschen. Und bedeutet dieses «anders werden», daß seine Person zu solcher Art von Ort wird, wozu die Anderen auch gehören. Da spricht man von einer «katholischen» Hypostase<sup>88</sup>.

### *b. Das Beispiel der orthodoxen Kirche von Amerika in der multireligiösen-multikulturellen Gesellschaft*

Im vorliegenden Abschnitt möchten wir praktisch zeigen, wie notwendig es ist, die Orthodoxie heute durch das Prisma der Minderheit zu sehen und nicht durch das der Mehrheit. Wir schöpfen unser Beispiel aus einem Stück des Lebens der orthodoxen Kirche, der Kirche von Amerika, und zwar aus dem Grund, weil an diesem konkreten Ort und seit langer Zeit die Multikulturalität keine neue Erscheinung ist, sondern die einzige Wirklichkeit<sup>89</sup>.

86. Vgl. auch M. BIEBER, *Die katholische Identität*, S. 196.

87. Die gleiche Meinung vertritt M. Bieber, der –auf P. F. Knitter bezogen– richtig betont, daß die Absolutheit in der konkreten Gottesbeziehung, der Gotteserfahrung liegt, weil es um absolute Hingabe der Gläubigen an Jesus, nicht um eine absolute Norm des Jesus Christus für alle Menschen geht. Vgl. M. BIEBER, *Die katholische Identität*, S. 196; P. F. KNITTER, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Frankfurt/M. 1997, S. 131.

88. Siehe MANTZARIDIS, *Globalisierung und Mönchtum* (griech. Πάγκοσμιότητα και μοναχισμός) in: Festschrift für den Metropolitan von Neapolis und Stauroupolis, Seiner Eminenz Dionysios (griech.), Thessaloniki 1999, S. 483–496, hier S. 496.

89. Zusammenfassend für die Entwicklung der multireligiösen Wirklichkeit in Amerika siehe COBB, *Diversity*, S. 38ff.



In Amerika nimmt die orthodoxe Kirche die Herausforderungen einer vorgegebenen, aber sich auch heftig entwickelten Multireligiosität-Multikulturalität an, wo keiner sagen kann, dass die eine oder andere Gruppierung absolut vorherrscht<sup>90</sup>. In dieser Situation trifft es zu, dass „*nicht der Totalitarismus einer einzigen kulturellen Gesellschaft bevorzugt wird, sondern die Vielgestaltigkeit und der Reichtum der zivilisierten menschlichen Gesellschaft*“<sup>91</sup>. An Hand solcher Beispiele stellt man sehr leicht fest, wie kraftlos und unwesentlich der Versuch einiger ist, den Dialog mit dem religiös oder kulturell Anderen zu vermeiden. Hier ist die ökumenische Bewegung tatsächlich in Bewegung, so wie auch das Interesse aller in Bewegung ist, die je eigene Besonderheit nicht zu verlieren, ein Interesse, das mitunter mit harten Kämpfen einhergeht. Bei den Kämpfen kommt es vor, dass man Mitglieder unterschiedlicher Bekenntnisse und Richtungen an einem Strang ziehen sieht, um irgendein Ziel auf dem öffentlichen Sektor zu erreichen, obwohl sie im Privatleben ihrer Gemeinschaften völlig entgegengesetzte Zielsetzungen haben.

Natürlich ist in multireligiös-multikulturellen Gesellschaften wie den oben erwähnten der Individualismus ein starkes Phänomen, sodass von einem multiindividuellen Zusammenleben (Koexistenz) der Personen gesprochen werden kann, bei dem die Freiheit nicht Vorgegebenes, sondern Privileg ist<sup>92</sup>. Es geht hier allerdings um eine Freiheit, die nicht gesellschaftlich, sondern individuell und singulär ist.

Die Minderheitsstimme der Orthodoxie auf dem genannten multireligiös-multikulturellen Gebiet wird eine bedeutsame Mehrheit (!), indem sie im ständigen Dialog bleibt. Sie hat die Möglichkeit, sich einzubringen, indem sie die Entfremdung und den Individualismus mittels der Betonung der Wahrheit bekämpft, dass „*in dem Maß, in dem der Individualismus die Koinonia (Gemeinschaft) leugnet, in demselben Maß die Koinonia (Gemeinschaft) die Verschiedenheit der Person(en) nicht schätzt, und so entfremden sie den Menschen von der Authentizität der wahren Existenz*“<sup>93</sup>. Zu Recht wird von der griechisch-

---

90. Siehe für unsere folgenden Überlegungen A.KLAPSIS, *Die Orthodoxie in der Neuen Welt* (griech.: *Ἡ Ὀρθοδοξία στὸν Νέο Κόσμο*), Thessaloniki 2000, hier S. 19ff.

91. Siehe KLAPSIS, *Orthodoxie* (griech.), S. 20.

92. Siehe KLAPSIS, *Orthodoxie* (griech.), S. 22.

93. Siehe KLAPSIS, *Orthodoxie* (griech.), S. 26. Großen Eindruck auf uns macht die Position von P. E. Klapsis, wenn er ein wenig später hervorhebt: « „*Die Leistungsfähigkeit der Orthodoxie besteht im Zurückweisen eines chauvinistischen, Griechentums*’,

orthodoxen Kirche in Amerika der *ökumenische (weltumspannende) Hellenismus* vorgeschlagen, und zwar in Hinsicht der Ökumenizität, die sich aus dem Sakrament der Göttlichen Eucharistie darbietet und nicht etwa umgekehrt, daß die *Ökumenizität der Göttlichen Eucharistie* in Hinsicht der Ökumenizität des Hellenismus zu verstehen wäre<sup>94</sup>. So auch die Kirchengeschichte: sie ist keine Nationalgeschichte sondern ökumenische Geschichte, die auf dem menschlichen Fleisch Gottes aufbaut<sup>95</sup>. Vergessen wir nicht, daß Jesus selbst sein Segnen nicht mit nationalen oder konfessionellen Kriterien gegeben hat<sup>96</sup>. Dieses Denken wäre ein Vorschlag, das *Experimentelle Verhalten* unserer postmodernen

---

*das in die Isolation führt, und eines ‚Amerikanismus‘, der sich in Individualismus, Selbstgenügsamkeit und einer gesellschaftlichen Verantwortungslosigkeit ausweist“.*

94. Überdies sind es bekannte Beurteilungen, die die Hellenisierung des Christentums in der Kirchengeschichte als unerträglich kritisieren: «*For example, we suffer now from some of the effects of Hellenisation, and also from too uncritical an acceptance of the scientific worldview*» (COBB, *Diversity*, S. 36). Dem ging die bekannte Tendenz bestimmter protestantischer Freigeister voraus, die das Thema der Inkulturation des Evangelienwortes als Annahme morphologischer Elemente aus der spirituellen Tradition der Griechen missverstanden und diese Beziehung als für das Christentum schädlich erachteten. Zu dieser Tendenz und ihrem Misserfolg siehe MARTZELOS, *Fleischwerdung* (griech.), S. 282ff., S. 289: „*Demgegenüber vertreten wir die Meinung, dass die konsequente und besonnene Position der Väter gegenüber der griechischen Philosophie wesentlich zur Verchristlichung des Hellenismus beitrug*“. Siehe weiters auch bei Ch. KRIKONIS, *Orthodoxie und Hellenismus* (griech.: Ὁρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμός), in: Vorträge von Unterrichten mit theologischen Themen der offenen Universität (griech.: Εἰσηγήσεις μοθημάτων θεολογικοῦ κύκλου ἀνοικτοῦ Πανεπιστημίου), Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 295-310, hier S. 295-6, wo auch eine der Ansicht entsprechende Bibliographie zu finden ist.

95. Es ist sehr bedeutend, daß in neueren Texten interchristlicher Beziehungen betont wird, daß die Kirche nicht in sich eingeschlossen ist: «*L' Église n'est pas une réalité fermée sur elle-même: elle est envoyée au monde et elle est ouverte au monde. Les nouvelles possibilités qui se créent dans une Europe déjà unie, et qui sont en train d'étendre ses frontières pour associer les peuples et les cultures de la partie centrale et orientale du Continent, constituent un défi que les chrétiens d'Orient et d'Occident doivent affronter ensemble. Plus ces derniers seront unis dans leur témoignage à l'unique Seigneur, plus ils contribueront à donner voix, consistance et espace à l'âme chrétienne de l'Europe... L'Europe tout entière a besoin de la richesse culturelle forgée par le Christianisme... Selon l'expression traditionnelle et si belle, les Eglises particulières aiment à s'appeler Églises soeurs. S'ouvrir à cette dimension signifie collaborer pour redonner à l'Europe son ethos le plus profond et son visage véritablement humain*» [*Declaratio Coniuncta, Ecclesia Catholica/ Sancta Sedes : Acta Apostolicae Sedis 94 (2002) S. 718*].

96. Vgl. P. SGROI, *Per una teologia del dialogo (La koinonia come fondamento dell' ecumenismo, del dialogo interreligioso e della teologia del pluralismo religioso)*, in:

Gesellschaft, von dem wir unten sprechen werden, zu verstehen und mit christlich-soteriologischen Mitteln Lösungen zu geben.

So haben die nationalcharakteristischen Bezeichnungen, wie "griechisch-orthodox", keinen Trennungsscharakter. Wir haben das obige Beispiel gebracht, um ein tatsächlich ökumenisches Muster der Kommunikation, der Problematik und des Bemühens der Übertragung der ökumenischen Zivilisation der Orthodoxie zu betonen, die heute im multireligiös-multikulturellen Babel vor der Frage *der praktischen Bedeutung der ökumenischen Beziehungen* steht. Kann sie aus Furcht vor dem Anderen (Fremden) in sich selbst zusammengeschrumpft werden, gerade, wo doch ihr ökumenisches Zeugnis für die Rettung der Welt in der Theologie immer mit der modernen gesellschaftlichen Problemstellung in Verbindung steht? Natürlich nicht<sup>97</sup>.

So auch das Christentum im allgemeinen: wenn es sich selbst als Gruppierung mit Mehrheitsstellung sieht, dann läuft es Gefahr, Macht in der Gesellschaft zu suchen und die Macht der Gottesliebe zu vernachlässigen. Das Christentum hatte jedoch als sein echtes Charakteristikum die Tatsache – und es hört auch nicht auf, dieses zu haben –, dass es nicht verwandt war mit irgendeiner Gestalt weltlicher Macht, sondern von den irdischen Machthabern verfolgt wurde. So muss man sicherlich in Betracht ziehen, dass es heute einem modernen Pluralismus gegenübersteht, der in sich die Erweiterung enthält. Was wir heute Multikulturalität nennen, drückt nicht nur die Begegnung der traditionellen Religionen, Zivilisationen oder Völkerschaften aus; ein bedeutsamer Faktor ist hier der gesellschaftliche Pluralismus, der von Gegensätzen und Unterschieden jeglicher Art – selbst religiösen – charakterisiert ist. Dieser Pluralismus darf nicht als Feind des Christentums betrachtet werden: Das Christentum hat, wie wir es in aller Schlichtheit sagten, als Ziel die praktische Theologie zur Rettung der Welt und nicht einen religiösen Synkretismus, der absolut mit einem rein theoretischen Denken zu tun hat<sup>98</sup>.

---

Studi Ecumenici, 20 (2002) S. 143-152, hier 149 : « *La benedizione di Dio non è legata ad una appartenenza etnica o confessionale ...* ».

97. Siehe auch MANTZARIDIS, *Ethik I.*, (griech.), S. 274, wo er die authentische Ökumenizität klar als theologische Frage und für die Gesellschaft Gesuchtes umreißt. Es lohnt sich, hinzuzufügen, was wörtlich auf S. 277 über die Differenz von Ökumenismus und Ökumenizität gesagt wird: „*Die orthodoxe Kirche hält fest an der Wahrheit der Christologie, weil diese die Grundlage für die wahre Anthropologie bildet wie auch darüber hinaus für die Ekklesiologie*“.

98. Wir glauben, dass L. Boof die praktische Dimension unterstreichen möchte,

Im modernen gesellschaftlichen Leben findet das Wiederaufleben verschiedener kultureller und religiöser Traditionen unter dem Einfluss bedeutender Faktoren besondere Aufmerksamkeit; einen davon finden wir besonders bemerkenswert<sup>99</sup>: Es ist Tatsache, dass der moderne Mensch nicht mehr an der Wahrheit zweifeln kann, dass nicht höherwertigere und minderwertigere Gesellschaften existieren, sondern vielfältige legitime Weisen des Sich-Ausdrückens des Menschen<sup>100</sup>. Wir teilen die Ansicht, dass die christliche Theologie verpflichtet ist, ihre Aufmerksamkeit auf das zur Rede stehende Zeichen zu lenken. Dann werden die Gegenüberstellungen der östlichen und westlichen Christenheit, aber auch die Selbstkritik bezüglich der orthodoxen Position, die auf Bewahrung hinauswill, Lösungen in der ökumenischen Tradition der Kirche suchen, und zwar nicht als kulturell geschichtlich Gutes, sondern als Faktor des Heils ausnahmslos aller Menschen<sup>101</sup>. Mit dem vorhergenannten Beispiel – der Orthodoxie in Amerika – wurde gleichzeitig deutlich, dass die Theologie nicht schlechthin von den Bedingungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit abhängt, sondern sich mit ihnen in einem Dialog auseinandersetzt und versucht, ihre eigene Botschaft zu positionieren. Es scheint also tatsächlich so zu sein, dass die orthodoxe Theologie

---

wenn er seine Meinung, *«dass sich die Ekklesialität der Kirche Christi auf alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erstreckt»* so analysiert: *«Dann in der Tat wird die Ökumene fruchtbar sein; und die ganze Menschheit wird den spannenden Traum träumen können, dass sich die Kirchen auf den hochherzigen Weeeifer einlassen, herauszufinden, welche von ihnen das Evangelium Jesu besser lebt, sachgerechter verkündet und sichtbarer, konkreter und überzeugender in unserer sich globalisierten Welt zum Ausdruck bringt»* (Manifest, S. 105).

99. Siehe für diese Faktoren I. PETROU, *Die orthodoxe Theologie in einer multi-kulturellen Gesellschaft* (griech.: *Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία σέ μία πολυπολιτισμική κοινωνία*), Protokollen intern. wiss. Konferenz der theol. Fak. des Aristoteles Univ. v. Thessaloniki mit Thema „*Thessaloniki als Zentrum orthodoxer Theologie. Perspektive in der heutigen Europe*“ (griech.), Thessaloniki 2000, S. 214-5.

100. PETROU, *Die orthodoxe Theologie* (griech.), S. 215.

101. In der Tat glauben wir, dass die orthodoxe Theologie, wenn sie in der modernen Welt zur Sprache kommen will, nicht bei den historischen Modellen der Vergangenheit stehen bleiben darf, sondern in der theologischen Perspektive stehen muss, die die theologische Tradition der Vergangenheit eröffnet, um sich in der modernen Welt auszudrücken, wenn dazu nicht angenommen wird, dass sich die Theologie anderer Wissenschaften bedient, sondern wenn sie diesen dient, um ihnen den Bezug zu Gott aufzuzeigen. Es ist heutzutage ein modernes Phänomen, um meinen, dass man theologisch und christlich spricht, wenn man in der Darstellung seiner (anthropologischen) Rede Christus und das Heil, das er von Gott bringt, übergeht. Heutzutage glaubt man, dass es theologische

Lösungen für verschiedene Probleme anbieten kann, die den modernen Menschen beschäftigen, und es scheint auch tatsächlich so zu sein, dass ein Interesse der anderen an der orthodoxen Sichtweise besteht<sup>102</sup>. Was wäre also ihre Position zum Thema "Absolutheit des Christentums"?

### c. Absolutheit des Christentums?

Es ist eine Tatsache, dass jede Religion meint, selbst allein die *einzige Wahrheit* zu besitzen. Was kann also eine mögliche orthodoxe Position zu diesem Thema sein? Wir möchten den Versuch wagen, zu sagen, dass *das Fleisch Christi nicht nur jeden Menschen, sondern auch jede Religion erfasst*. Auf diese Weise wird das Christentum nicht zur Bremse der gesellschaftlichen Entwicklungen, sondern will sie soteriologisch beeinflussen. Wann immer der Mensch versucht, sich von religiösen Autoritäten zu befreien, zwingt sich das Christentum nicht nochmals eine weitere Autorität auf, sondern schlägt seine Anpassung an diezeitgemäßen gesellschaftlichen Erfordernisse des religiösen Pluralismus vor. Wir wollen noch einen weiteren Versuch wagen: sowohl terminologisch als auch inhaltlich. Wir möchten sagen, dass *der religiöse Pluralismus in der Person des Wortes*, das für alle seine Geschöpfe, das heißt für jeden Menschen, Fleisch geworden ist, *hypostatisch* gefasst werden kann. Die *inkarnierte Hypostase* des Gott Logos ist das soteriologische Zentrum. Hier zeigt sich, dass ein Monotheismus nicht die Absolutheit beansprucht, sondern sich liebend dem *Anders-Sein (des Anderen)* öffnet. Wir glauben, dass so die Botschaft des Evangeliums der modernen Welt bekannt gemacht werden kann, etwas, das ein intensives Bemühen der orthodoxen Theologen und (Religions)Soziologen ist<sup>103</sup>.

---

Redeweise ist, wenn man konkreter vom Menschen und weniger von Gott spricht.

102. Siehe für unsere Überlegungen auch I. PETROU, *Die orthodoxe Theologie*, S. 213.

103. Wir denken hier an die Vorschläge von I. Petrou, *Über die Multikulturalität als gesellschaftliche Tatsache und gesellschaftliche Forderung* (griech.), in: Kath Odon (griech.: *Καθ' ὁδόν*) 5-17 (wir danken dem Verfasser, dass er uns die verbesserte und im Druck befindliche Ausgabe seines Textes überlassen hat, die für unsere theologischen Analysen sehr nützlich war). Weitere Problemstellungen und Gedanken über die Multikulturalität und das Thema der religiösen Freiheit Siehe in das neulich publizierte Buch von I. Petrou, *Multikulturalität und religiöse Freiheit* (griech.: *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ἐλευθερία*), Thessaloniki 2003.

Gewiss könnte jemand einwenden, dass unser oben verwendeter Ausdruck als zentralen Schwerpunkt das Wort, den göttlichen Logos, hat und in der Folge die *Absolutheit des Christentums*. So ein Einwand wäre aber falsch, weil wir der *Absolutheit des Christentums den absolut sicheren Befürworter der menschlichen Freiheit, nämlich Gott Logos, entgegenstellen*. Hier muss man nämlich tiefer das Sich-Öffnen des christlichen Monotheismus zu den anderen hin erkennen – und das ist das Gesuchte –, aber auch die Ermunterung des Evangeliums, *selbst den Feind zu lieben*, das heißt, ein liebendes Verhalten selbst einer den Christen feindlich gesinnten Einstellung gegenüber. Wir wollen nicht vergessen, dass die bedeutendste neutestamentliche Stelle, die uns das Kriterium nennt, nach dem Gott die Menschen beurteilt, Matthäus 25, 31–46 ist. Hier wird weise betont, dass das Übereinstimmen mit dem Willen Gottes in Verbindung steht mit der Hilfe gegenüber dem Hungrigen, Durstigen, Nackten, Kranken, Gefangenen<sup>104</sup>.

Die Stelle des Evangeliums, bei der man mit Umsicht stehen bleiben muss bezüglich des Themas der Absolutheit des Christentums, ist aber auch dort, wo gesagt wird, dass *niemand zum Vater kommt außer durch mich* (das heißt durch Christus). Das Subjekt ist hier sicher das göttliche Wort, von dem Johannes in seinem Prolog spricht. Wir wollen dabei diese Tatsache als Selbstverpflichtung der Christen betonen, sich den anderen gegenüber zu öffnen. Wenn also die Wesenseinheit Christi mit allen Menschen hier die Brücke ist, die alle Menschen zum Vater führt, dann dürfen wir den Ausdruck des Evangeliums nicht *absolut*, können ihn auch nicht einfach *pluralistisch*, sondern müssen ihn ökumenisch auslegen<sup>105</sup>. Jeder Christ soll hypostatisch eine offene Tür für

---

104. Wir wollen aber aktuell mit den Worten von H. Schipperges, dem großen Heidelberger Medizingeschichtler, spechen, der daran erinnerte, daß Jesus sich nicht Rabbi, Kyrios oder Messias nennen ließ, und dazu sagte: *«Nein: Jesus ist in die Mitte seines Volkes getreten und sagte: Ich bin euer Arzt! Ich bin gekommen, euch zu helfen»*. Tatsächlich sei diese mystische und therapeutische Dimension im Christentum mitsamt seiner Theologie leider nicht so sehr betont (vgl. auch *Christ in der Gegenwart* nr. 22/03, S. 191) und dazu würde wahrscheinlich mit uns L. Boff zustimmen, der den episkopalen despotismus und den Istitutionalismus so kritisiert: *«Heil besteht demnach in Macht und Ordnung... Deutlich mehr als das Evangelium wird das Kirchenrecht zur grossen Wegweisung für alles, was in der Kirche passiert»*. Ist nicht zu bewundern, sondern vorsichtig zu merken, daß er ein Befürworter der prophetischen Überlieferung und der Liebe ist (vgl. *Manifest*, S. 20, S. 80 ff.).

105. Abgesehen davon ist auch von dieser Ansicht her der Ausdruck verständlich, dass der Mensch den Vater durch das Wort kennenlernt, insofern nichts in der Welt zur

die Anderen sein, eine Tür, die zum Christus den Eingang möglich macht<sup>106</sup>.

Die *Absolutheit des Christentums* ist ein Problem, das die jüngere wissenschaftliche Theologie intensiv diskutiert und zu dem sich eine reiche Bibliographie entwickelt hat<sup>107</sup>. In der multireligiösen Wirklichkeit der modernen multikulturellen Gesellschaften ist es eine bekannte Tatsache, dass der Mensch sich darin sicher fühlt, über sich selbst bestimmen zu können. Die Multikulturalität als eine Art Panreligiosität zu bezeichnen und als solche zu verurteilen, ist in fundamentalistischen Kreisen bekannt, und das geschieht auch leicht. Wir haben jedoch zu Beginn gesehen, dass sich Theologen positiv für einen *Synkretismus* aussprechen würden, wenn dieser als *Pazifismus* verstanden wäre. In diesem Fall wird sichtbar, dass die Multikulturalität mit ihrer Multireligiosität ein Hervorheben des Anders-Seins will und über die Weigerung des Menschen, dass man ungebeten über ihn bestimmt und ihn beherrscht, hin ausgeht.

Das Christentum begünstigt also, insofern *die Diakonie zu seinem Wesen gehört*, dieses Anliegen der multikulturellen-multireligiösen Gesellschaft zugunsten der Anerkennung des Anders-Seins<sup>108</sup>. Wir wollen diese Begünstigung mit dem Adjektiv *ökumenisch* definieren, und das machen wir auf theologischer Basis. Das Christentum versteht sich selbst nicht als kulturell höherstehend als die religiösen Zivilisationen der anderen, sondern *bezeugt mit dem Geist der Diakonie seine soteriologische Kraft, die aus dem Kreuz und der Auferstehung Christi schöpft zum Heil aller Menschen*. Auf diesem theologischen Weg muss sich das Christentum „*absolut*“ bemühen, damit es eine Antwort auf den mo-

Existenz kam ohne das schöpferische Eingreifen des Wortes und insofern das Wort Abbild des Vaters ist.

106. Das ist natürlich eine praktisch zu beweisende Sache und keine idealistische Aufforderung. Grund dafür ist die Hl. Eucharistie.

107. Hier verweisen wir auf die sehr geschätzte Untersuchung von Reinhold Bernhard, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

108. Da kommt das Thema der „*Metanoia*“ (Umkehr) vor, die die Christen untereinander praktizieren sollen. Die Spaltung, sagte der Patriarch von Alexandrien Parthenios, sei immer Sünde und Verdammnis; die Gesellschaft ist Paradies und Wahrheit. In der Tat: gemäss der orthodoxen Meinung, die „*Metanoia*“ (Umkehr) ist der einzige Weg, der zur Lösung des heutigen ökumenischen Problems grosse Leistung bieten kann. Siehe mehr dazu bei STAMOULIS, *Physis und Liebe* (griech.: *Φύση και αγάπη*), Thessaloniki 1999, S. 64-65.

dernen *ökumenischen* Geist gibt<sup>109</sup>, wenn und wann immer er zu einem religiösen Synkretismus führt, selbst wenn dieser Synkretismus als *Pazifismus* verstanden wird<sup>110</sup>. Bei diesem theologischen Zeugnis-Geben soll das Christentum, so meinen wir, „*absolut*“ sein.

---

109. *Die Begrenzung der Person Christi auf der Ebene der Nationen ist ein grosser Verfall. Auf diese Weise öffnet sich der Weg zum Hass zwischen den Nationen und den sozialgesellschaften*» {B. KALLIAKMANIS, *Methodologische Voraussetzungen der Pastoraltheologie* (griech.: Μεθοδολογικά πρότερα τῆς ποιμαντικῆς θεολογίας), Thessaloniki 2000, S. 234}.

110. Siehe auch MANTZARIDIS, *Ethik I.* (griech.), Seiten 279-80.



### *Schlussfolgerung*

Gott befindet sich in jedem Fall in der multireligiösen-multikulturellen Gesellschaft, und die Frage nach Gott wird als ein Verfahren des Kennenlernens und der Suche Gottes gemeinsam mit anderen verstanden. Wir müssen den Synkretismus unserer Zeit und die epochalen Umwälzungen unserer Ideen bedenken, aber auch unsere Unfähigkeit, die Wirklichkeit Gottes vollständig begreifen zu können, was Gott nicht zum idololatrischen Objekt der Menschen macht. Das bedeutet, der Ausschluss des Anderen – und das ist eine Tendenz, die in dem Maß zunimmt, in dem angenommen wird, dass heute die religiöse Globalisierung mehr Raum gewinnt –, ist unvereinbar mit dem christlichen Geist.

Die Einnahme einer bestimmten Position ist besser als der *Skeptizismus*, der im vorliegenden Fall bedrohlich werden kann, wenn man nicht ernsthaft den religiösen Sektor beim Thema der multireligiösen-multikulturellen Gesellschaft mitbedenkt. Die Bewegung zur Wiederherstellung einer „*alten Religion*“ ist bekannt – wie es in manchen fanatischen Strömungen des Judentums, des Islam und des Christentums vorkommt, wo auf dem Vernichten des Denkens aufgebaut wird; hier zählt das Denken nichts, wie Alain Finkielkraut<sup>111</sup> angemerkt hat, und das hat eine neue religiöse Perspektive der Gewalt zur Folge, die bereits blutige Spuren in der europäischen Geschichte hinterlassen hat.

Ausschluss und Anathem, Verbannung und Gewalt gehören nicht zum Königreich Gottes, denn bei Gott gibt es gar keine Gewalt. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Umkehr und sein gottbegeistertes Leben. Die ökumenischen und interreligiösen Dialoge sind notwendiges Instrument einer solchen Auslegung und müssten, anstatt übersehen und gestrichen zu werden, in die theologische Ausbildung einfließen in Konfrontation mit der *agnostizistischen Kultur, die uns eine „individuelle“ (oder individualisierende) Gesellschaft vorschlägt*. Wenn heutzutage eine ethische Autorität der Religion bzw. der Religionen gesucht wird (*moral authority of religion*)<sup>112</sup>, dann hat das Christentum eine große theologische und auf jeden Fall faktische Verantwortung, die soteriologische Kraft der christlichen Botschaft zu betonen.

---

111. A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987.

112. S. M.-ABEDIN (moslemischer Theologe), *Islam and Global Governance*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 282-307, hier S. 305.

Die christliche Welt steht vor einer bedeutenden Frage, nämlich, ob sie es schaffen wird, die Heilsbotschaft des Evangeliums so auszudrücken, dass sie als Notwendigkeit im multireligiösen-multikulturellen modernen Gemeinwesen erkannt wird. Der Weg zurück, das heißt die Rückkehr zu Schemen der Verabsolutierung des Christentums, ist für das In-Verbindung-Treten des Christentums mit der modernen Welt nicht ratsam und wäre für die anderen sicherlich auch unverständlich.

## BIBLIOGRAPHIE

(Nach Auswahl)

- S. M.-ABEDIN, *Islam and Global Governance*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 282-307.
- Th. AHRENS (ed.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*. An der Lottbeck, Hamburg 1997.
- M. ARAM, *Gandian Values, a Global Ethic, and Global Governance*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*. Siehe unten unter P. Mische-M. Merklng.
- R. BERNHARD, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.
- M. BIEBER, *Die katholische Identität im Wechsel der Generationen*, in: *Una Sankta* 57 (2002) 186-197.
- L. BOFF, *Holy Trinity, Perfect Community*, Maryknoll NY, Orbis, 2000.  
—, *Manifest für die Ökumene*, Hamburg 2001.
- J. B. COBB (ed.), *Christian Faith and Religious Diversity*, Minneapolis 2002.
- S. S. COHON, *The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbinic Theology*, στο Hebrew Union College Annual 26 (1955) S. 425-479.
- L. M. DOLAN, *Development and Spirituality : Personal Reflections of a catholic*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 177- 193.
- J. DUPUIS, *The Christian Faith*, Staten Island NY, Alba House, 1996.
- R. FALK, *The Religious Foundations of Humane Global Governance*, in: P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 41-59.
- A. GESCHÉ, *Le christianisme comme monothéisme relatif*, in : *Revue théologique de Louvain* 33 (2002) S. 437-496.
- G. GRESHAKE, *Der dreieinige Gott*, Freiburg 42001.
- E. HAMMERSCHMIDT, *Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekenntnisschriften des Genadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos*, in: *Oriens Christianus* 40 (1965) S. 78-93.
- Michael HIME und Kenneth HIME, *In Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, New York, Paulist 1993, S. 55-73.

- A. HOUTEPEN, *Ökumene und Gottesfrage (Die Bedeutung des Monotheismus in einer multikulturellen Gesellschaft)*, in: *Ökumenische Rundschau* 50 (2001) S. 39-54.
- P. N. JAIN, *Toward a Culture of Nonviolence: The Jain Way of Life*, in: P. MISCE-M.MERKLING.
- B. KALLIAKMANIS, *Methodologische Voraussetzungen der Pastoral-theologie* (griech.: *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς Ποιμαντικῆς*), Thessaloniki 2000.
- I. KARAVIDOPOULOS, *Der religiöse Pluralismus der Epoche des Entstehens von Christentum und der heutigen Welt* (griech.: *Ὁ θρησκευτικὸς πλουραλισμὸς τῆς ἐποχῆς τῆς ἐμφάνισης τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ σημερινοῦ κόσμου*), S. 19-28.
- E. KLAPISIS, *Die Orthodoxie in der Neuen Welt* (griech.: *Ὁρθοδοξία στὸν Νέον Κόσμο*), Thessaloniki 2000.
- K. KOCH, *Im Glauben an den dreieinen Gott leben*, Fribourg 2001.
- I. KOUREMBELES, *Die Erschaffung der einen Kirche und die Politisierung der Schöpfung* (griech.: *Ἡ δημιουργία μίας Ἐκκλησίας καὶ ἡ πολιτευσὴ τοῦ κόσμου*), in: Gregorios Palamas 764 (1996) S. 627-663.  
*Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, in: *Orthodoxes Forum* 12 (1998) S. 187-214.
- Ch. KRISONIS, *Orthodoxie und Hellenismus* (griech.: *Ὁρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμὸς*), in: *Vorträge von Unterrichten mit theologischen Themen der offenen Universität* (griech.: *Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικοῦ κύκλου ἀνοιχτοῦ Πανεπιστημίου*), Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 295-310.
- C. M. LACUGNA, *God For Us: The Trinity and Christian Life*, New York, NY: Harper Collins 1991.
- J. LAUSTER, *Verso la piena comunione*, *Studi ecumenici*, 20 (2002) 429-440.
- G. MANTZARIDIS, *Globalisierung und Mönchtum* (griech. *Παγκοσμιότητα καὶ μοναχισμὸς*), in: *Festschrift für den Metropolitanen von Neapolis und Stauroupolis, Seiner Eminenz Dionysios* (griech.), Thessaloniki 1999, S. 483-496.  
*Christliche Ethik*, Bd. I., (griech.: *Χριστιανικὴ ἠθικὴ*, τόμ. Α), Thessaloniki 2002.
- G. MARTZELOS, *Orthodoxe Glaubenslehre und theologische Pro-*

- blematik* (griech.: Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός), Bd. II, Thessaloniki 2000.
- Kataphasis und Aporphasis beim heiligen Maximus Confessor* (griech.: Κατάφασις καί ἀπόφασις στὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητή), Nachdruck aus den Protokollen der 22. Theologischen Konferenz mit dem Thema „Der heilige Maximus Confessor“ (griech.), Thessaloniki 2001, S.159-172.
- Die Fleischwerdung des Wortes als grundsätzliches Missionsprinzip in der alten Kirche* (griech.: Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου ὡς θεμελιώδης ἱεραποστολική ἀρχή τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας), in: Vorträge von Unterrichten theologischer Themen der offenen Universität (griech.: Εἰσηγήσεις μαθημάτων θεολογικοῦ κύκλου Πανεπιστημίου), Thessaloniki 2002 (ed. Stadt von Thessaloniki), S. 281-309.
- N. MATSOUKAS, *Das Problem des Bösen* (griech.: Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ), Thessaloniki 31993.
- P. MISCHÉ-M. MERKLING, *Global Civilisation? The Contribution of Religions*, New York, 2001.
- J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
- Im weiteren Raum der Trinität*, in: *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh 1999.
- Kein Monotheismus gleicht dem anderen*, in: *Evangelische Theologie* 69 (2002) S. 112-122.
- J. NEUNER and M. NARO, *Nuove riflessioni teologiche sull' appartenenza ecclesiale e sul pluralismo religioso*, in: *Ho Theologos* 20 (2002) 1, 127-142.
- P. OLIVELLE (Übers.), *Upanisads*, Oxford 1996.
- I. PETROU, *Über die Multikulturalität als gesellschaftliche Tatsache und gesellschaftliche Forderung* (griech.: Ἡ πολυπολιτισμικότητα, ὡς κοινωνικό γεγονός καί κοινωνικό αἴτημα), in: *Kath Odon* (griech.: Καθ' ὁδόν) 16 (2000) 5-17.
- Die orthodoxe Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft* (griech.: Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία σέ μία πολυπολιτισμική κοινωνία), Protokollen intern. wiss. Konferenz der theol. Fak. des Aristoteles Univ. v. Thessaloniki mit dem Thema „Thessaloniki als Zentrum orthodoxer Theologie. Perspektive in der heutigen Europe“ (griech.), Thessaloniki 2000.

- , *Multikulturalität und religiöse Freiheit* (griech.: Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ἐλευθερία), Thessaloniki 2003.
- J. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: IKZ (Communio) 25 (1996), S. 359-372.
- J. REIKERSDORFER, „*Leiddurchkreuzt*“, *Zum Logos christlicher Gottesrede*, in: J. Metz/J. Reikersdorfer/ J. Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996 (und 2. Auflage 2001).
- , *Die „intelligible“ Gottesspur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis*, in: J. Manemann (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie 4, 2002) Münster, Lit V. 2002, S. 107-119.
- A. A. SAID-N. C. FUNK, *Islamic Revivalism: A Global Perspective*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 308-330.
- Th. J. SCIRGHI, *The Trinity: A Model for Belonging in Contemporary Society*, in: *The Ecumenical Review* 54 (2002) S. 333-342.
- S. SIVARAKSA, *Religion and World Order from a Buddhist Perspective*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 128-151.
- K. R. SUNDARARAJAN, *Hinduism and Global Society*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 88-99.
- Chr. STAMOULIS, *Physis und Liebe* (griech.: Φύση και ἀγάπη, Thessaloniki 1999).
- Th. SUNDERMEIER, *Den Fremden verstehen. Eine Praktische Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.
- P. VASILIADIS, *Postmodernität und Kirche* (griech.: Μετανεωτερικότητα και Ἐκκλησία), Thessaloniki 2002.
- H. VORGRIMLER, *Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes? Zur praktischen und spirituellen Dimension der Trinitätslehre*, in: *Stimmen der Zeit* 220 (2002) S. 547-552.
- J. WOODALL, *Humanity's Coming of Age: The Bahá' í Faith and World Order*, in: P. MISCHE-M. MERKLING, *Global Civilisation*, S. 177- 193.

## Σύνοψη

Στά εισαγωγικά τῆς μελέτης ἐκτίθεται ἡ γενική προβληματική τῆς καί ἡ ὁρολογία πού πρόκειται νά διευκρινιστεῖ μέσα ἀπό συγκεκριμένα ἐρωτήματα. Θά παραθέσουμε ἐδῶ μερικά ἀπ' αὐτά: Πῶς μπορεῖ κανεὶς νά ἐκφραστεῖ μέ μία ἀρμόζουσα γλώσσα γιά τόν Θεό καί τή θρησκεία; Πῶς μπορούμε νά ἐκφραστοῦμε μέ τή σύγχρονη συστηματική θεολογική ὁρολογία ἐνώπιον τοῦ ἐρωτήματος *Μονοθεϊσμός καί πολυθρησκευτικότητα*; Μπορεῖ νά εἶναι ὁ μονοθεϊστικός παράγοντας ἕνας οἰκουμενικός παράγοντας ἢ ὄχι; Ἔχει ἄραγε ὁ χριστιανικός Μονοθεϊσμός μία ἀπάντηση, ἡ ὁποία δείχνει ὅτι ἡ συνάντηση καί ἡ ἐνότητα μπορεῖ νά γίνει πραγματικότητα; Ποιό ρόλο παίξει σήμερα στά ἐρωτήματα αὐτά ὁ σωτηριολογικός παράγοντας ἢ δέν παίξει κανένα; Πῶς μπορεῖ, ἐν τέλει νά σταθεῖ ἀπέναντι σέ τέτοιου εἴδους σύγχρονα ἐρωτήματα ὁ ὀρθόδοξος θεολόγος, τή στιγμή μάλιστα πού δέν ὑπάρχει ἐνδοχριστιανική συμφωνία στά ἐρωτήματα αὐτά;

Μέ τό πρῶτο κεφάλαιο ἐξετάζουμε τήν κατανόηση τοῦ χριστιανικοῦ Μονοθεϊσμοῦ στή χριστιανική θεολογία. Τό ἐρώτημα εἶναι ἐδῶ ἂν ὑπάρχει συμφωνία, κάτι πού ἀπαντοῦμε ἀρνητικά μέσα ἀπό ἐκτενεῖς ἀναφορές καί ἀντιπαραθέσεις σέ γνῶμες σύγχρονων δυτικῶν θεολόγων, κυρίως σέ ἀπόψεις ὅσων ἐκφράζονται στή συνάφεια μέ τόν διαθρησκευτικό διάλογο (J. Moltmann). Προβληματισμός λοιπόν πάνω στίς θέσεις χριστιανῶν θεολόγων μέ τό Ἰσλάμ καί ἡ λανθασμένη παρουσίαση τοῦ τριαδολογικοῦ καί τοῦ χριστολογικοῦ δόγματος δέχονται κριτική. Ἐπίσης, θέση λαμβάνεται ἐδῶ στό πάντα ἐπίκαιρο ἐρώτημα τῆς θεοδικίας, πού στή συνάφεια τῆς κατανόησης τοῦ Μονοθεϊσμοῦ ἀπασχολεῖ τή σύγχρονη δυτική θεολογία. Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα πῶς μπορούμε νά κατανοήσουμε καλύτερα τόν Μονοθεϊσμό, μέσα ἀπό τήν ὀρθόδοξη θεολογική προοπτική εἶναι ἕνα ζητούμενο πού ἀπασχολεῖ τό ἐπόμενο κεφάλαιο. Ἡ πρόταση ἐδῶ εἶναι ὁ σωτηριολογικός παράγοντας ὡς καθαρὸ κριτήριον θεολογικοῦ προβληματισμοῦ καί παραγωγικοῦ διαλόγου.

Ἐνα ἐπίσης πολύ σημαντικό ἐρώτημα εἶναι αὐτό πού

άπασχολεί τήν 3η ένότητα. Είναί τό έξής έρώτημα: Τό θέμα τής τριαδικής ένότητας; Πρότυπο γιά τήν έκκλησιολογική σκέψη ή και γιά τό άνοιγμα τών Χριστιανών στόν κόσμο; Τό έρώτημα τής τριαδικής αγάπης ως παράγοντα ένότητας και παράδειγμα κοινωνίας στόν κόσμο συζητιέται, μέ στόχο νά άποφευχθεϊ ή κατανόηση τής Τριαδολογίας αυτόνομα, χωρίς τήν ιστορικότητα τής άποκάλυψης τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο. Σύγχρονες θεολογικές τάσεις, όπως ή *Communio Ecclesiology*, είναι στό στόχο τών θεμάτων συζήτησης τής ένότητας. Πως στέκονται σήμερα ρωμαιοκαθολικοί θεολόγοι άπέναντι στην άνωτέρω Έκκλησιολογία και γιατί;

Ποιό σημαντικό ρόλο έχει νά παιζει στην όλη προβληματική ή όρθόδοξη διάκριση μεταξύ καταφατικής και άποφατικής θεολογίας και ή λειτουργική σχέση μεταξύ τους, ώστε νά εκφραστεϊ ή έμπειρία τοῦ ανθρώπου μέ τόν Θεό; Πως γίνεται ό τριαδικός Θεός γνωστός στόν κόσμο και πως στέκεται ή χριστιανική θεολογία μπροστά στην ισλαμική άποψη ότι ό Χριστιανισμός πρεσβεύει ουσιαστικά ένα Τριθεϊσμό;

Η τριαδολογική προβληματική σύγχρονων θεολόγων πού έξηγοῦν τήν κατανόηση τοῦ Θεοῦ ως αγάπης είναι ένα θέμα πού άπασχολεί τήν εργασία στη συνέχεια. Απόψεις σύγχρονων θεολόγων, όπως έδω κυρίως τοῦ L. Boff έρχονται στό προσκήνιο, γιά νά δεχθοῦν κριτική, όπως επί παραδείγματι γιά τήν κατανόηση τοῦ Θεοῦ ως αγάπης μέ ύπόβαθρο τό δόγμα τοῦ Filioque. Σημαντικό θεωροῦμε έδω τό κριτικό συμπέρασμα γιά τή σκέψη νεότερων δυτικῶν θεολόγων: Ένω από τή μία μεριά, γιά νά διασφαλισθεϊ ό Μονοθεϊσμός, κινεϊται κανείς -θελητά ή άθελητα- στόν τροπικό Μοναρχιανισμό, από τήν άλλη τονίζεται άκραϊα ή διάκριση τών προσώπων τής Αγίας Τριάδας ως πρότυπο κοινωνίας.

Η τέταρτη ένότητα έχει ως θέμα τό χριστιανικό παράδειγμα, μέ τό έξής έρώτημα: Μειοψηφία, πλειοψηφία ή άπολυτοποίηση;

Τό έρώτημα είναι πολυδουλεμένο στη δυτική θεολογική σκέψη. Μία όρθόδοξη προσέγγιση τοῦ θέματος μās φέρνει κατ' άρχάς άντιμέτωπους μέ τήν όρολογία. Τί είναι άπολυτοποίηση και τί πλουραλισμός; Ποιά θά μπορούσε νά



είναι ή ὀρθόδοξη ἀπάντηση μέσα ἀπό συγκεκριμένα παραδείγματα; Μπορεῖ κανεῖς νά εἶναι ὑποστηρικτής τῆς χριστιανικῆς ἀποκλειστικοποίησης ἢ ὄχι; Γιατί, ὅπως μέ τήν ἐπιχειρηματολογία μας ἐπιμένουμε στήν πρόκριση τοῦ ὄρου πού ὁ καθ. Γ. Μαντζαρίδης εὐνοεῖ στόν 1ο Τόμο τῆς Ἑθικῆς του, δηλ. στήν οἰκουμενικότητα (Ökumenizität), ή ἀποκλειστικότητα πρέπει νά κρίνεται ἀπό τή χριστολογική Σωτηριολογία;

Μέ ὅλη τήν παραπάνω προβληματική, γύρω ἀπό ἀπόψεις σύγχρονων συστηματικῶν θεολόγων τῆς Δύσης, ή ἐργασία αὐτή ἐπιδίωξε ἕναν ἔμπρακτο διάλογο μέ τή σύγχρονη δυτική θεολογική σκέψη σέ φλέγοντα θέματα πού ἀφοροῦν καί τόν διαχριστιανικό καί τόν διαθρησκειακό τρόπο σκέπτεσθαι.

