

BUCHBESPRECHUNGEN

Strukturwandel des Glaubens

Strukturwandel der Frömmigkeit. Situationen der Kirche, eine Bestandsaufnahme. Hrsg. von Eberhard Amelung (Dietrich von Oppen zum 60. Geburtstag). Stuttgart, Berlin, Kreuz Verlag 1972. 351 S., Ln. DM 29,50.

Der evangelische Sozia lethiker Dietrich von Oppen beschrieb 1968 die „Frömmigkeit am Ende des zweiten Jahrtausend“ als „Sachlichkeit“; dies und die andere Analyse von Oppen, „daß unsere Welt nicht mehr von der Seite und mit den Mitteln der Institution zu bewältigen ist, sondern zuerst und vor allem von der Person her“, sind die zwei Grundeinsichten, die den Hintergrund der ihm gewidmeten Festschrift ausmachen. Vordergründig allerdings haben nur wenige Aufsätze etwas mit „Frömmigkeit“ zu tun: die vorsichtigen „Notizen zum Phänomen der Frömmigkeit“ Gerhard Heilfurths, die innerhalb der empirischen Wissenschaften der Frage nachgehen, ob „der Mensch ohne die Anreicherung durch das Transzendentale und Metaphysische“ auskommen könne; Gerhard Weissers Aufweis, daß Frömmigkeit, wo „das letzte zur Sprache“ kommt, der Gesprächsort der Weltkulturen sein müsse; oder auch der linguistische Beitrag von Knud Løgstrup, nach dem die tiefste Ursache der Kultukrise darin besteht, daß Gott aus dem Bereich der Sprache verbannt wird, obgleich Worte wie „Verantwortung, Schuld, Vergebung“ ohne die Verankerung im Absoluten und andere Worte wie Vertrauen, Offenheit, Barmherzigkeit ohne den subjektiv-ethischen Anruf sinnlos werden.

Die meisten Beiträge stammen aus dem Problemkreis: Kirche, Theologie, Theologiestudium usw. – in der heutigen Gesellschaft. Hervorheben möchte ich die klare Absage von Wolf-Dieter Marsch (†) an eine „religionslose Theologie“; theologisches Denken und mehr noch religiöser Voll-

zug sind nur möglich im ständigen Gespräch und Austausch mit der heutigen Wirklichkeit. Richard von Weizsäcker zeigt die Gefahren des christlichen Verhältnisses zur Politik: Entweder hält man sich aus dem „schmutzigen Geschäft“ heraus, oder man engagiert sich so total, daß „der Andersdenkende nicht nur politisch, sondern auch ethisch verdammt“ wird. Dagegen stellt er die Idee des Fair-play: „Man kämpft um den Sieg, nach bestimmten Regeln und mit dem vollen Respekt für den Sieger.“

Vorteilhaft macht sich die Kürze der etwa 40 Beiträge aus; nachteilig die manchmal ungewohnte Sprache (vgl. Tr. Rendtorff). Immer aber (vgl. das Pfarrerbild, das mehr von der Kommunikation als von der Verkündigung her gesehen wird; 262) geht es um Fragen des christlichen Lebens; also letztlich um Frömmigkeit. *J. Sudbrack SJ*

Kasper, Walter: Einführung in den Glauben. Mainz, Grünewald 1972. 175 S., Ln., DM 19,80.

Die 10 Kapitel dieses Buches gehen auf Vorlesungen zurück, die der Vf. zuletzt „im Rahmen eines Kontaktstudiums für Seelsorgspräster, Religionslehrer und Katecheten“ (9), an den Universitäten München und Tübingen gehalten hat. Sie wollen eine Orientierungshilfe „innerhalb der Umorientierung gegenwärtiger Theologie“ sein, sowie dem „Wunsch nach einer stärkeren Verbindung von Theorie und Praxis“ (ebd.) nachkommen.

Daß die „Umorientierung der gegenwärtigen Theologie“ nicht einer Neuerungs- sucht oder gar der Willkür der den Zeit- trends nachgebenden Theologen entspringt, sondern sich schon seit einigen Jahrzehn- ten angebahnt hat und in der geistes- und theologiegeschichtlichen Entwicklung sowie den sozio-kulturellen Wandlungen der

neueren Zeit ihren Ursprung hat, zeigen die beiden ersten Kapitel über die „Situation des Glaubens“ und den „Ort des Glaubens“. Sie gehören zu den besten des ganzen Buches. Schon hier wird deutlich, daß auf neue Fragen, die aus der Not der Zeit entstehen (wie z. B. auf die Gottesfrage, die zu einer Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt geworden ist), neue Antworten versucht werden müssen. Für die Verkündigung des Glaubens als Antwort auf die Sinnfrage kommt es entscheidend darauf an, Anknüpfungspunkte in der Erfahrung des heutigen Menschen aufzudecken. Sie sind nach dem Vf. vor allem in der Frage nach der Zukunft gegeben. Erst im Horizont dieser wichtigen Vorfragen kann dann die spezielle christliche Verkündigung einsetzen, die Verkündigung von Jesus, dem Christus. Dem ist das entscheidende dritte Kp. „Jesus Christus: Der Zeuge des Glaubens“ gewidmet. Schon der Titel dieses Kapitels zeigt an, daß es hier nicht mehr wie in der Vergangenheit um einen apologetischen Aufweis der Messianität Jesu geht, sondern darum, daß Jesus im Glauben der Urkirche die Herrschaft Gottes verkündet und selbst verkörpert und damit Zukunft eröffnet. Der Grund dieses Glaubens liegt im Ostergeschehen (Kp. 4) – Um nun noch eine der heute brennenden Fragen, auf die Vf. eine Antwort versucht, herauszugreifen, sei die nach dem Pluralismus der Glaubensaussagen bis zum Widerstreit der Meinungen (Kp. 6) sowie die nach der Relativität selbst der unfehlbaren Glaubenssätze (Kp. 9) genannt. Auch hier werden klärende Verständnishilfen gegeben, wobei im ersten Fall die im Ökumenismusdekrete des II. Vat. Konzils (11) begegnende Aussage von der „Rangordnung und Hierarchie der Wahrheiten“, im zweiten Fall das Problem der unfehlbaren Wahrheit „unter dem Gesetz und der Verheißung der Geschichte“ eine große Rolle spielt.

So ist denn das Buch trotz der gebotenen Kürze für jeden, der einige Voraussetzungen mitbringt (bei allem Vermeiden einer theologischen Fachsprache erfordert das Buch ernste Mitarbeit) eine große Hilfe in der gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Situation. Stärker noch als J. Ratzingers „Einführung ins Christentum“ spürt

man das Bemühen des Vf.'s, auf die Fragen und Erwartungen der heutigen Generation einzugehen. Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze Buch der Aufweis, daß die christliche Botschaft, „die Botschaft von Gottes Gottsein“ durch und in Jesus Christus sowie von der Verheißung einer Zukunft in Jesu Tod und Auferstehung „das Menschsein des Menschen“ doch ermöglicht (168). Vielleicht ist in den 10 Kapiteln etwas zu viel von der Freiheit die Rede, zu der der Mensch im Glauben befreit wird und die in der Kirche vorbildhaft vorgelebt werden soll. Hier wie noch öfter geht ein idealistischer (nicht nur optimistischer) Zug durch das Buch, der zu der sehr ernüchternden und nicht ungefährlichen Wirklichkeit unserer Zeit im Kontrast steht.

F. Wulf SJ

Légaut, Marcel: Meine Erfahrung mit dem Glauben. Eine Einführung in das Verständnis des Christentums. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1973. 405 S., kart. DM 26,–.

Keinen Erfahrungsbericht, sondern – nach dem Originaltitel – „Eine Einführung in das Verständnis (intelligence) von Vergangenheit und Zukunft des Christentums“ haben wir vor uns. Allerdings ist diese Einführung in den Glauben durchtränkt von der dreißigjährigen Meditation eines Professors, der „Schafzüchter“ wurde „aus Leidenschaft für den Glauben“ (so die Ankündigung; man wüßte gerne mehr darüber!).

Légaut möchte – wie schon in den „Gebeten eines Gläubigen“ (GuL 9 [34] 379) – den Glauben von innen her verstehen. Darauf hindert ihn mancher institutionelle und dogmatische Überbau; denn einziger möglicher Ausgangspunkt ist der Mensch Jesus. Selbst Oster- und Pfingstereignisse sind nur Bestätigung und Festigung dessen, was die Jünger in der Begegnung mit Jesus erfuhren, nämlich Universalität. Der Mensch ist mehr als Psychologie und Struktur; die menschliche Gemeinschaft ist mehr als Politik und gesellschaftliche Relevanz. Die Gotessohnschaft Jesu besagt nur „sekundär“, als „gestammelte Konsequenz“ dasjenige, was ein Christ „primär“ in dieser Urbewegung erfährt. Glauben bedeutet sich auf

den Weg machen und unterwegs bleiben zu dieser Erfahrung der Apostel.

Die Kirche soll – wohl in Anlehnung an Bergsons „Les deux sources“ (GuL 9 [34] 82) – aus einer Kirche der Autorität zu einer Kirche des Anrufs werden. Was damit gesagt ist, zeigt die radikale Forderung nach Kerngemeinschaften, die sich um das Abendmahl gruppieren. Abendmahl aber muß aus der Engführung als Opfer befreit werden zur „lebendigen Erinnerung“ an Jesus; und es sollte überall gefeiert werden dürfen, wo Christen zusammenkommen.

Spirituell im besten Sinn des Wortes ist der Versuch, Gott und das bittende Ver-

hältnis zu ihm aus der Erfahrung von „schöpferischem Tun“ (Bergson, Evolution créatrice) erfahrbar zu machen. Das Buch fordert eine Reform aus der Mitte (nach Légant: vom Spirituellen) statt von den Rändern her; am Rand aber stehen gesellschaftliche Relevanz ebenso wie dogmatische Formulierung und institutionelle Absicherung. Wer sich zur eigenen Erfahrung anregen lassen möchte, wer den Stil nicht scheut, der durch die Übersetzung noch umständlicher wurde, wird das Buch nicht mehr aus der Hand legen.

J. Sudbrack SJ

Schuld und Umkehr

Weger, Karl-Heinz: Erbsünde heute. Grundlegung und Verkündigungshilfen. München, Don Bosco Verlag 1972. 83 S., kart. DM 8,80. –: Theologie der Erbsünde (Quaestiones disputatae 44). Freiburg, Herder 1970. 230 S., kart. DM 24,-.

Während das zuerst genannte Büchlein sich vor allem an Katecheten, Prediger und interessierte Laien wendet, will die Quaestio disputata vom gleichen Autor als theologische Abhandlung verstanden werden, die nach einer kritischen Bestandsaufnahme heutiger Meinungen zur Theologie der Erbsünde den Versuch unternimmt, „ein vom personalen und geschichtsbewußten Denken unserer Zeit bestimmtes Verständnis für die universale, geschichtlich verursachte und vorpersonale Schuld des Menschen zu erarbeiten“ (Vorwort). Inhaltlich wird in beiden Büchern im wesentlichen dasselbe ausgesagt, aber sie ergänzen und erhellen sich gegenseitig durch unterschiedliche Gesichtspunkte. Es geht im Grunde darum, das von der traditionellen Erbsündenlehre eigentlich Gemeinte in seiner bleibenden Gültigkeit so auszudrücken, daß die existentielle Bedeutung einsichtig wird.

Frage man nach den Grundaussagen der katholischen Erbsündenlehre, so behauptet diese „eine allgemeine, alle Menschen im voraus zu ihrer eigenen personalen Freiheitsentscheidung umfassende Unheils-

situation, die dennoch Geschichte und nicht Wesensbestand ist, durch den Menschen geschehen und nicht einfach mit der Kreatürlichkeit gegeben ist“ (K. Rahner). Nicht diese Grundaussage wird heute kritisiert, sondern die zusätzlichen Vorstellungen, die die alte Theologie in die Lehre von der Erbsünde hineinverwoben hat. Dazu gehört der früher vorausgesetzte biologische Monogenismus, der naturwissenschaftlich so gut wie unhaltbar geworden und aus der Bibel nicht zu beweisen ist. Exegetisch darf der eine „Adam“ des Paradieses als korporative Person verstanden werden, in dessen Schicksal auch das Schicksal des ganzen Volkes ausgesagt ist. Diese altisraelitische Vorstellung besagt aber gar nichts über die physische Abstammung aller Menschen von „Adam“, so wenig es einer physischen Abstammung von Abraham bedarf, um sein Sohn, d. h. ein gläubiger Mensch zu sein. Noch weniger kann von einer Übertragung der Ursünde Adams als Erbsünde durch biologische Zeugung die Rede sein, da eine solche Vorstellung dem allgemeinen Heilswillen Gottes widersprechen würde. Das Vorhandensein der Erbsünde muß sich aus der Möglichkeit der menschlichen Sünde, ohne Rückgriff auf dekretistische Willkürhandlungen Gottes ergeben. Schließlich ist die scholastische Denkweise, von der die heiligmachende Gnade als etwas Dinghaftes betrachtet wurde, als einseitig zurückzuweisen. Auch Paulus kennt keinen unmit-

telbaren Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der Sündigkeit aller Menschen.

Positiv zeigt Weger zunächst, daß jeder Mensch weit mehr durch die Geschichte bestimmt ist als durch den abstrakten Begriff der Natur. Er sei auf Gedeih und Verderb ein soziales Wesen. Das freie Tun der anderen Menschen sei der eigenen Freiheit nie nur äußerliches Faktum; es sei vielmehr für diese Freiheit vorpersonale Bedingung. Die individuelle Freiheit ist nie bloß neutraler Anfang, sondern immer Übernahme der Geschichte anderer. Infolgedessen sei der Mensch nie der in jeder Hinsicht begnadet oder aber gnadenlose. Auch im außerchristlichen Raum begegnet er der Gnade, die geschichtlich in Erscheinung tritt, so daß er sein Leben jeweils unter dem Existential der kategorial-geschichtlichen Erscheinung des Heils oder Unheils antritt. D. h. es gibt nicht bloß eine Erbsünde, sondern auch eine Erbgnade (ein Begriff der innerhalb der katholischen Theologie leider noch ungebrauchlich sei). So müsse man sagen, daß die Erbschuld des neugeborenen Kindes nicht je und je die gleiche konkrete Gnadenlosigkeit meine. Die volle Verwirklichung der Erbsünde sei erst dann gegeben, wenn der Mensch in Freiheit nachvollzieht, was ihm aufgrund seiner Herkunft aus einer sündigen Menschheit innerlich vorausliegt.

Daß Weger entscheidende Gesichtspunkte einer zukünftigen Erbsündenlehre klar ins Bewußtsein gehoben hat, wird man kaum bestreiten können. Die existentielle Bedeutung dieser Lehre wird zweifellos verständlicher. Das Mysterium der Sünde aber scheint eher dunkler zu werden, auch wenn man davon ausgeht, daß die Erbgnade in der Menschheit weit mächtiger ist als die Erbsünde. Die Sündenmacht im Heilsplan Gottes bleibt der eigentliche Stachel jeder Theologie der Erbsünde, und erst wenn dieses Thema genügend mitberücksichtigt wird, kann man hoffen, daß ein Hörer der Lehre voll auf seine Kosten kommt. Eine intensivere Beschäftigung mit Lengsfelds Begriff der „dissoziierten Geschichtlichkeit“ könnte vielleicht noch einiges dazu beitragen.

F. J. Steinmetz SJ

Scheffczyk, Leo: Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde – Erbsünde (Christliches Leben heute. Bd. 10/11). Augsburg, Verlag Winfried-Werk 1970. 212 S., Pappband, DM 11,80.

„Es ist die größte Sünde unserer Zeit, daß sie daran ist, den Begriff Sünde selbst zu verlieren“. Dieses bekannte Wort Pius XII. scheint Sch. mit veranlaßt zu haben, alle Fragen, die den Christen von heute in Bezug auf die Existenz und das Wesen der Sünde bewegen, wieder einmal im Zusammenhang zu behandeln und so radikal zu beantworten, wie es das breitangelegte Lesepublikum zuläßt. Daß der biblische Glaube zu seiner Artikulation die Begriffe Sünde und Unheil verwendet, wird vorausgesetzt und ist nicht zu bestreiten.

Am besten gelungen scheinen mir die Ausführungen über das *Wesen* der Sünde in allgemein biblischer sowie in speziell christologischer, anthropologischer und sozial-ekklesiologischer Hinsicht. Sünde wird radikal als Undankbarkeit, personaler Widerstand gegen Gottes Gnadenwillen, Unglauben und Gegensatz zur Wahrheit verstanden. Sie bedeutet Auslöschung des Lebens, Trennung des Menschen von seinem Ursprung und Absturz in die Totenstille des Nichtenden (66). Selbstentfremdung und Zerstörung der mitmenschlichen Gemeinschaft gehören ebenso zu ihrer Charakteristik. Auch das Kapitel über Grund, Ursprung und Folgen der Sünde bietet die traditionellen katholischen Antworten in solider und gut geordneter Reihenfolge, obwohl Sch. mit dem Einwand rechnet, daß diese Probleme noch von niemandem befriedigend gelöst worden seien.

Schwierig ist es, die Existenz der Sünde im eigentlichen Sinne nachzuweisen. Obwohl Sch. hier das Zeugnis der Religionsgeschichte und der Heiligen Schrift und irgendwie auch der alltäglichen Erfahrung eindrucksvoll anzuführen versteht, ist wohl noch intensiver zu bedenken, wie er selbst zugibt, „daß man die Sünde glauben muß und daß sie letztlich nur im Urteil Gottes, das der Mensch im Glauben annimmt, als Sünde erkennbar wird“ (19). Eine stärkere Berücksichtigung der Arbeiten von P. Ricœur (*Eidétique des mythes; Finitude et Culpabilité*, Paris 1960) könnte dazu wahr-

scheinlich noch manches Licht bringen. Im Kapitel über die Erbsünde bleibt Sch. offen für ein personalistisch-existentielles Verständnis, insofern die „Erbsünde“ in ihrer Dynamik auf die Tatsünde geschenkt wird (ähnlich aber nicht so systematisch wie K. H. Weger).

Insgesamt versäumt Sch. nicht, eine heils-optimistische Schau des Christentums zu entwickeln. Er spricht mit Recht von einer

letzten Ohnmacht der Sünde. Er meint sogar, „daß Gott in Christus das Böse nicht nur negativ entrachtete, sondern es sogar positiv in seinen Dienst nahm und es als Instrument zur Aufführung einer höheren Weltordnung und einer neuen Schöpfung benutzte“ (70). Diesem Gedanken ist ein eigenes Kapitel gewidmet („Die Sündenmacht im Heilspan Gottes“).

F. J. Steinmetz SJ

Theologie des Kreuzes

Kitamori, Kazoh: Theologie des Schmerzes Gottes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 172 S., kart. DM 21,-.

Für Japan- und Zen-begeisterte Christen tut es gut, das Buch eines Christen in die Hand zu bekommen, der als geborener Japaner zugleich das Rüstzeug zur Reflexion besitzt. Bekannt wurde Kitamori, als er sich während der japanischen Studentenunruhen gegen eine platte Humanisierung des Christentums zur Wehr setzte. Die klar gegliederte, gut lesbare Arbeit verleugnet ihren theologischen Ursprung nicht: dialektische Theologie und Studium Martin Luthers. Die scharfen, paradoxen Formulierungen zeigen es: „Der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der den, der nicht geliebt werden kann, dennoch liebt; zweitens, der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der seinen einzigen geliebten Sohn in den Tod gehen läßt“ (90).

Staunen über den „Schmerz als Wesen Gottes“ ist das Wesen des Christentums und der Kirche. Dies steht noch über einer „Theologie des Wortes“; denn das Wort Gottes hat zum Inhalt: „daß die Liebe Gottes den Zorn Gottes überwindet und darüber hinausgeht“, also „nichts anderes als de(n) Schmerz Gottes“ (110). Nicht die „analogia entis“, sondern „doloris“ (nicht „Sich-Treffen im Sein“, sondern „im Schmerz“) verbindet Gott und Mensch. Maria aber „ist sozusagen die Konkretion der analogia doloris“ (54).

Überraschend und manche Buddhismus-Begeisterung dämpfend (wie mir scheint: zum Guten) ist das Aufarbeiten der eige-

nen japanischen Herkunft. An eine buddhistische Legende anknüpfend, zitiert Kitamori „das wunderbare Wort: Die Krankheit des Menschen kommt aus einer törichten Liebe, die stellvertretende Krankheit des Bosatsu kommt aus dem Erbarmen“ (23). Trotz der religiösen Tiefe meint dies keinen wirklichen Schmerz; er bleibt außerhalb der letzten Innerlichkeit. Auch „dem griechischen Herzen fehlt das Auge, das den Schmerz Gottes sehen kann“ (130); es kennt nur den eigenen Schmerz. Die japanische Tragödie aber, die „das Herz der japanischen Massen repräsentiert“, kreist um „tsurasa“; sie „verwirklicht sich da, wo einer sich selbst Leiden zufügt oder sich den Tod gibt, oder auch, wo einer sein geliebtes Kind leiden und sterben läßt, um einen Dritten aus Liebe am Leben zu erhalten“ (135).

Hier sieht Kitamori den Ansatz des Christentums in Japan und auch eine Korrektur der christlichen Theologie durch Japan. Warum müssen wir das aus japanisch-evangelischem Munde hören?

J. Sudbrack SJ

Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München, Chr. Kaiser Verlag 1972, 320 S., Ln., DM 32,-.

Ganzheitliche Entwürfe und umfangreiche Erfahrungen sträuben sich gegen Kurzfassungen; das gilt auch vom zweiten großen Werk des Tübinger Systematikers (das erste handelte über die *Theologie der Hoffnung*, 1964). Darum sind auch kritische Ein-

zelbemerkungen untergeordneter Natur: an exegetischen Ausblicken – wird der Paulus der Kreuzerfahrung nicht doch zu sehr herausgestellt? –, an geschichtlichen Durchblicken – mittelalterliche Kreuzesmystik ist verkürzt, wenn sie als „Weg zur Herrlichkeit“ (47) oder als „Verinnerlichungsvorgang“ (61) gedeutet wird –, an modernen Vorblicken – neben den Neomarxisten fehlen scharfe Kritiker wie Popper oder Albert. Jede Einzelaussetzung geht unter in der Breite der menschlichen Erfahrung, die Moltmann umgreift.

Möglich wird dies durch die unerbittliche Konsequenz, mit der Kreuz und Tod Jesu in die Mitte zu stehen kommen. „Jede humanistische Jesulogie“ wird unmöglich – Jesu totales Scheitern verbietet Deutungen in Richtung Edelmensch. Auch „jede kirchliche Christologie“ wird in Frage gestellt – Jesu totales Scheitern zerbricht Bilder und Systeme (118). Theologie ist nur möglich als „kritische Theorie Gottes“, „vom Gekreuzigten her auf den erkennenden Menschen“ (71). Manche Christus-Deutung scheitert an der Härte des Kreuzes. „Die Sache“ Jesu (kann) nicht abgesehen von Jesus und seinem Tod „weitergehen“; denn Jesus hat sich völlig mit seiner Sache identifiziert; daß sie aber weitergeht, ist christliche Auferstehungshoffnung (115). Auferstehung ist kein Ereignis neben und hinter diesem Tod Jesu, kein zeitliches Weiterleben, sondern „meint die Vernichtung des Todes in den Sieg des neuen, ewigen Lebens“ (157).

Die „perspektivische Mitte aller theologischen Aussagen, die christlich sein wollen“, (74) zwingt, hinter Dogmen und hinter „Erfahrungen“ zu dem zurückzufragen, „den man in ihnen erfahren hat“ (7. 23). Selbst die altchristliche Dogmatik von zwei Naturaen und einer Person in Jesus erhellt das Rätsel des Kreuzes nicht. Denn Jesu Gottverlassenheit, seine „Qual der Hölle“ (141)

reicht bis in Gott hinein. Gott steht nicht buddhistisch oder griechisch über dem Leiden (257). „Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig“ (217). Ein „gekreuzigter Gott“ aber ist nur noch trinitätstheologisch zu begreifen. „Im Kreuz sind Vater und Sohn in der Verlassenheit auf tiefste getrennt und zugleich in der Hingabe aufs innigste eins. Was aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist, der Gottlose rechtfertigt, Verlassene mit Liebe erfüllt und selbst die Toten lebendig machen wird“ (231). Man darf nicht mehr trennen: erst Gott, und dann dreifältiges Leben in ihm, und dann Menschwerdung des Sohnes; dies alles trägt für den Christen einen einzigen Namen: Kreuz. Trinitätslehre ist „nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi in ihrer Bedeutung für die eschatologische Freiheit des Glaubens . . .“ (232). In diese „Geschichte Gottes“ – „stasis in Gott, Gott gegen Gott“ (144) – ist alle menschliche Geschichte integriert. „Es gibt kein Leiden, das in dieser Geschichte nicht Gottes Leiden . . . geworden wäre“ (233). Dem Christen und seiner Welt ist „Gott als Vater transzendent, als Sohn immanent und als Geist der Geschichte zukunftsöffnend“ (242).

Mit der „Relevanzkrise des christlichen Glaubens“ (ist er „glaubwürdig“?) und seiner „Identitätskrise“ (was stellt er in sich dar?) beginnt das Buch; mit kurzen Skizzen über die psychische und politische Befreiung des Menschen endet es. Nicht als ob Moltmann Christentum als Allheilmittel für psychologische und soziologische Probleme anpreist. Er zeigt umgekehrt, daß der christliche Glaube nicht flieht vor den menschlichen Problemen, sondern sie voll und ganz ernst nimmt – ernster als jede andere Weltanschauung und Religion. Ein Sigmund-Freud-Zitat kann es bestätigen: „So lange der Mensch leidet, kann er es noch zu etwas bringen“ (292). *J. Sudbrack SJ*