

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Einmaligkeit und Anspruch

Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt

Unsere Alltagskultur fordert auf verschiedene Art und Weise die Überzeugung von der „Gleichheit aller Religionen“: Ob sie alle „irgendwie wahr“, oder auch „falsch“ sind, auf jeden Fall gehören sie in den „einen göttlichen Eintopf“. Eine Infragestellung religiöser Ansprüche (wie dies die sog. Pluralistische Theologie der Religionen tut), aber auch eine formalisierte Diskussion über die Legitimität solcher Ansprüche geht an den nivellierenden Tendenzen der Alltagskultur vorbei. Nicht Preisgabe, sondern theologische Selbstbesinnung auf die *Inhaltlichkeit* religiöser Ansprüche bringt kreative Impulse für die Gestaltung des kulturell-politischen Lebens und verhindert den destruktiven Fundamentalismus. Dieser Überzeugung ist der Autor, Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule in Linz. (Redaktion)

Die multikulturelle Welt ist zur alltäglich erfahrbaren Wirklichkeit geworden. Durch moderne Verkehrsmittel und enorme Migration von Menschen, durch Rundfunk und Fernsehen, nicht zuletzt durch Kriege wird unsere Welt als „ein großes Dorf“ erlebt. Eine ihrer brisantesten Herausforderungen betrifft den religiösen Glauben: Die Vielfalt scheint den traditionellen Anspruch, „die richtige Religion zu haben“, in Frage zu stellen. Vielen Gläubigen geht es heute wie dem kleinen Prinzen von Saint-Exupéry. Die Entdeckung eines Rosenfeldes verwirrt ihn und bedroht die Liebe zu „seiner“

Rose. Er fühlt sich betrogen. Die Weisheit des Fuchses, die nicht an der oberflächlichen Wahrnehmung stehen bleibt, sondern die Tiefendimension des Herzens anzielt und die persönliche Entscheidung für „die eine“ Rose in den Vordergrund rückt, vermag zwar die Einmaligkeit dieser einen im Kontext der Lebensgeschichte des Prinzen zu retten: Natürlich sind alle Rosen im Grunde gleich, doch ist jene Blume, der sich der Prinz verbunden fühlt, nicht zuletzt aufgrund *seiner* Erfahrungen mit ihr einmalig und einzigartig!¹ Genügt nun diese Logik, um die „alte“ Glaubensüberzeugung, die sich auch vom Anspruch der Wahrheit getragen wußte, „modern“ zu übersetzen? Kann sie den permanenten, die vielfältigen religiösen Traditionen nivellierenden Impulsen widerstehen und das „unverwechselbar je Meine“ immer wieder neu aussagen? Und reicht sie schließlich aus, um das Selbstverständnis einer Religion als ganzer in einer multikulturellen Welt zu begründen?

1. Die multireligiöse Welt und die Soteriologie des Supermarktes

Jene Theologen, die sich der sog. „Pluralistischen Theologie der Religionen“ verpflichtet wissen, würden vermutlich auf diese Fragen eine positive Antwort geben. Diese seit etwa 20

¹ Vgl. A. de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz. Kap. XX und XXI.

Jahren in der angloamerikanischen Welt sich verbreitende theologische Denkweise² will der multireligiösen Welt anders begegnen, als die Tradition dies nahelegen würde. Ob als „koper-nikanische Wende“ oder als ein „neues Paradigma“ gewertet, sie versteht sich als eine neue Epoche des theologischen Denkens. Sie stellt sich nicht nur gegen den klassischen, intoleranten und zum Totalitarismus neigenden religiösen Exklusivismus, der das Heil und die wahre Gotteserkenntnis nur in einer einzigen Religion behauptete, andere religiöse Anschauungen aber konsequent als Irrtum verwarf. Die Pluralisten lehnen auch den sog. „Inklusivismus“ ab, mit dem die christlichen Kirchen im 20. Jh. zu einer Haltung der Toleranz und Achtung anderen Religionen gegenüber, aber auch zur prinzipiellen Preisgabe der kultur-imperialistischen Mentalität gefunden haben.³ Die Überzeugung, daß das Heil auch in anderen Religionen möglich ist, dieses aber durch Jesus Christus vermittelt werde, erkennt und anerkennt andere Religionen, gibt aber den Anspruch des eigenen Glaubens, die wahre Religion zu sein, nicht preis. Da sie in diesem Festhalten an der Vermittlung durch Jesus Christus nichts anderes als einen „verdeckten religiösen Imperialismus“ sehen, lehnen die Pluralisten auch diese Haltung ab. Sie wollen diesen

Horizont – wie einen „theologischen Rubikon“ – bewußt überschreiten und neben dem christlichen noch andere ebenbürtige Wege zu „Heil und Wahrheit“ gehen: Auch wenn in Jesus Gott den Menschen auf eine authentische Art und Weise begegnet, so sei er *nur ein mögliches „Fenster“ auf das Göttliche*. Neben ihm seien viele andere „Fenster“ möglich und wirklich. Mehr noch: Die christliche Behauptung, Jesus sei *das Fenster par excellence*, verfälscht die ursprüngliche Christusbotschaft. „Der Mythos vom menschgewordenen Gott“ und die Göttlichkeit Christi seien nur zeitgebundene Denkformen und würden heute den Inbegriff christlicher Überlegenheitsansprüche darstellen. Wie sind nun solche Thesen theologisch einzuordnen?

Zuerst stellen sie eine allzu konsequente Folge jener neuzeitlichen Religionsphilosophie dar, die in der Frage nach der Existenz Gottes die eigentlich theologische Frage sah, diese aber der Frage nach seiner Identität vorgeordnet hat und sie dann in einer formalisierten Diskussion zu beantworten suchte.⁴ Was „Heil“ und „Wahrheit“ des so gedachten Gottes noch eigentlich bedeuten, das blieb in dieser Diskussion sekundär. Weil diese normative inhaltliche Aussage in unserer abendländischen akademischen Diskussion immer noch häufig suspendiert bleibt oder

² Die deutschsprachige Diskussion über diese Denkkultur hat erst in den letzten Jahren eingesetzt. Als „Großvater“ dieser Richtung wird W.C. Smith, als wichtigster Vertreter J. Hick angegeben. Als konsequente Pluralisten gelten noch: P. Knitter, L. Swidler, als gemäßigte G. Kaufman, L. Gilkey und R. Panikkar. Vgl. den von R. Bernhardt herausgegebenen Reader: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991.

³ Katholischerseits ist hier natürlich auf „Nostra aetate“ und „Lumen gentium“, neuerdings auf das 1991 vom *Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog* und der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* herausgegebene Dokument: *Dialog und Verkündigung*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102) Bonn 1991, hinzuweisen; evangelischerseits sei hier paradigmatisch nur die im Auftrag der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* und der *Arnoldshainer Konferenz* herausgegebene Studie: *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1991, erwähnt.

⁴ Daß diese Frage nicht unbedingt die fruchtbarste in der abendländischen Geistesgeschichte war, das hat bereits H. Küng in: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München 1978, gezeigt.

nur unreflektiert mitgedacht wird⁵, kann in ihr auch kaum einsichtig gemacht werden, warum es denn – zu einem inhaltlich nicht normativ beschreibbaren Gott – nicht auch mehrere, wiederum normativ nicht beschreibbare Wege geben soll.

Diese Folgerung bedeutet allerdings noch keinen Relativismus; ein Rest an „Einmaligkeit“ ist immer noch denkbar. In der Vielfalt der religiösen Wege sei der christliche so einzigartig und einmalig, wie der geliebte Mensch dem Liebenden einzigartig und einmalig ist. Die Gründe, warum die Liebenden einander eigentlich lieben und zu ihrer „exklusiven“ Sprache gelangen, bleiben allerdings aus der Diskussion weitgehend ausgeklammert.

Obwohl nun die Pluralisten ihre eigene Arbeit mit überschwenglich-revolutionären Prädikaten bewerten, ist diese alles andere als radikal; beurteilt man sie nicht aus dem traditionell-kirchlichen Blickwinkel, sondern aus der Perspektive der liberalen, nicht-kirchlichen Kultur, so sieht man sie in der gängigen alltäglichen Mentalität beheimatet. Zwar wehren sich die Pluralisten gegen den Vorwurf eines nivellierenden religiösen Relativismus, doch fügt sich ihre Denkweise problemlos in postmoderne, mythen- und religionenfreundliche Rationalitätsmuster ein und bestätigt diese zusätzlich. Weil alle Religionen irgendwie „wahr“ sind, erfolgt die „freie“ Liebesentscheidung für eine oder auch für eine andere – gerade wegen der Suspendierung von Inhaltlichkeit – im Alltag nach den

Gesetzen des kaufmännischen Verstandes: Entweder ist man hinter „Billigangeboten“ her, hinter „Markenartikeln“ oder hinter „Marktneuheiten“. Der hermeneutische Rahmen des Supermarktes nivelliert die Religionen noch radikaler zu einem gesichtslosen ‚göttlichen Eintopf‘ als die Pluralisten dies tun und verleiht ihrer theologischen Position den Plausibilitätsanschein.

Dieses Integrationsschicksal im nivellierenden Supermarkt erleiden die Pluralisten nicht allein; sie teilen es mit dem Großteil gegenwärtiger akademischer Forschung. Sowohl die unüberschaubare Vielfalt der Ergebnisse von historisch-kritischer Arbeit religionswissenschaftlicher und theologischer Provenienz als auch die vielfältigen kontextuellen Ansätze werden zuerst durch den Supermarkt „systematisiert“ und als Bereicherung des religiösen Angebotes ausgelegt. Persönliche, aber auch auf Kleingruppen bezogene Plausibilitätsansprüche entscheiden zunehmend über den „Liebeswert“ einzelner religiösen Traditionen: Überlappen sich die Erwartungen nicht mit den Bildern und Vorstellungen oder kommt es zu Spannungen, so werden Alternativen gesucht. Je fremder und unbekannter, geheimnisvoller und mystischer, desto besser erscheint dem modernen Menschen die religiöse Ware.⁶

Schließlich sind es die heutigen Epi-
gonen einer klassischen Religionskritik, die dem abendländischen Problem der Existenz Gottes verpflichtet ist, welche die nivellierenden Impulse

⁵ Es ist eines der größten Paradoxe moderner Diskussionen, daß in liberalen Kreisen unreflektiert mit „Heil“ problemlos irgendeine Form des jenseitigen Lebens verstanden wird, die Gott eben nicht unbedingt allen Menschen durch Jesus Christus schenken muß, obwohl die Frage des Lebens nach dem Tode selbst kaum eine Rolle im Selbstverständnis dieser Kreise zu spielen scheint.

⁶ Beobachtet man die popularisierende Arbeit der Medien auf diesem Sektor, so kann man über das Mißverhältnis an Ehrfurcht und Vertrauen, das man problemlos den fremden Religionen entgegenbringt, zu jener oft arroganten Kritik der vertrauten eigenen Religion gegenüber zumindest verblüfft sein.

mitunterstützen und von der Logik des Supermarktes „verschlungen“ werden. Ihrer Genese nach wäre die These einer Gleichwertigkeit von Religionen vermutlich in dieser radikalen Religionskritik zu orten: Weil Religionen einander widersprechen und alle ihre eigene Wahrheit und den Irrtum der anderen behaupten, dies auch – durch Berufung auf Offenbarungen – ähnlich begründen, sind sie letztlich alle gleichwertig, weil falsch. Da aber die heutigen Religionskritiker mit ihren Vorfahren aus dem 19. Jh. nur noch dasselbe „aufklärerische“ Pathos, nicht aber denselben Eifer haben, kann ihre Einstellung zu religiösen Haltungen und Werten in diesen auch nur noch gezinkte Karten und minderwertige Waren entdecken, die sie im großen Supermarkt der Moderne getrost liegen lassen können.

Ob in religionskritischer oder auch postmodern-pluralistischer Gestalt, ob im akademischen Diskurs oder beim Gespräch der sprichwörtlichen „Menschen auf der Straße“ fügt sich die Vorstellung der Gleichwertigkeit von Religionen in unserer westlich-liberalen Kultur problemlos der Soteriologie des Supermarktes ein. Auf den ersten Blick scheint dies auch voll zugenügen. Doch die Hoffnung, daß jeder nach seiner Fasson selig werden kann und auch werden soll, und die Illusion, daß die traditionellen Religionen mit ihren Ansprüchen immer noch das größte Hindernis eines solchen Heils bleiben, sind trügerisch; sie verschließen uns die Augen auf die ihrer Natur nach gewalttätige Logik des Supermarktes, der praktisch die Funktion einer Oberreligion hat. Vor allem aber helfen sie mit, andere religiopolitische Gefahren unserer Gegenwart zu tabuisieren.

2. Die jüdisch-christliche Tradition auf der Anklagebank

Ein radikaler Einspruch gegen die Nivellierung aller Religionen zu ein und demselben wahren oder auch falschen ‚göttlichen Eintopf‘ kommt in der nicht unmittelbar binnentheologischen Diskussion der Gegenwart aus einer Ecke, aus der man ihn kaum vermuten würde. Die sich als „konservative Revolution“ selbstdefinierende, an den Grauzonen zum Rechtsradikalismus beheimatete, aber bewußt in traditionelle „wertkonservative Kreise“ hinein wirkende Bewegung der „Neuen Rechten“⁷ interessiert sich zwar nicht für die kulturell steril gewordene, von den Religionsphilosophen und Theologen immer wieder „gedroschene“ Frage nach der Existenz Gottes, wohl aber für jene nach seiner „Identität“. Denn: wenn auch viele Zeitgenossen in der liberalen westlichen Welt nicht an Gott glauben, so bedeutet dies noch nicht, daß inhaltlich normative Vorstellungen von dem, was theologisch „Heil“ und „Wahrheit“ eines Gottes heißen kann, nicht kulturprägend, damit aber politisch relevant sein können. In diesem Zusammenhang reißt nun die „Neue Rechte“ bewußt den Graben zwischen den Religionen und der jüdisch-christlichen Tradition auf, behauptet deren Einzigartigkeit und klagt diese an: Sie sei am kulturpolitischen „Untergang“ unserer modernen Welt schuld. Damit diese gerettet werde, muß der genuin jüdisch-christliche Impuls als solcher identifiziert, bekämpft und durch andere religiöse Traditionen ersetzt werden. Ihr Vorwurf reiht sich allerdings nicht ein in die „moderne“ Anklagelitanei der libe-

⁷ Vgl. dazu: J. Niewiadomski, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die „Neue Rechte“. In: *bakeb informationen* 1/1993, 21–27; ders. Die Götter der Vertreibung und der vertriebene Gott. In: M. Langer (Hg.), *Wir alle sind Fremde*, Regensburg 1993, 146–153.

ralen „Kirchenfresser“ und jener „kritischen“ Theologen, die gegen den „Anspruch“ des christlich-jüdischen Monotheismus polemisieren, in diesem nur „Totalitarismus“ sehen und von einem neuen menschenfreundlichen „Polytheismus“ träumen.

Der Stein des Anstoßes und damit auch das Unverwechselbare des jüdisch-christlichen Glaubens wird genau im entgegengesetzten kultur-politischen Impuls geortet: Die eigenartige Kopplung einer „tödlichen Metaphysik der Gleichheit“, der monotheistischen Theologie und der egalitären Anthropologie haben jene „eine“ Welt möglich gemacht, in der die „bedrohliche“ multikulturelle Gesellschaft Wirklichkeit wurde.

Die tiefsten Wurzeln der so definierten „Einmaligkeit“ des jüdisch-christlichen Glaubens sind in der Schöpfungslehre und deren Implikationen zu sehen. Die Trennung von Sein und Seiendem, von Gott und Welt: dem *ens increatum* und *ens creatum*, welche die „ewige“ Welt ihrer „göttlichen“ Kräfte beraubt und sie entsakralisiert; und die biblische Vermittlung zwischen dem „einen Gott“, der Welt und dem Menschen, die durch die Begriffe des „Abbildes“ und der „Teilhabe“ geschieht, werden als gefährliche Ideologie eingeschätzt: Es sind Spekulationen an den „Tatsachen“ der Sozialbiologie⁸ vorbei. Mit dieser theologischen Konzeption wird der biologisch (noch legitime) Gattungsbegriff des Menschen zu

einem anthropologischen ausgeweitet: „Mensch“ als theologisches und anthropologisches Konstrukt. Der „Aberglaube“ an die damit gegebene gleiche Würde eines jeden Menschen, das Autonomieaxiom und die „Ideologie der Menschenrechte“ werden als Folgen der jüdisch-christlichen Religiosität beurteilt und an den Pranger gestellt.

Diesem „jüdisch-christlichen Gift“ der Gleichheit stellt die „Neue Rechte“ die alternativ-pagane Weltkonstruktion gegenüber.⁹ Theologisch setzt diese bei der Identifizierung von Gott und Welt an.¹⁰ Doch geht es dabei nicht um jene religiöse Verklärung der Natur und eine ‚post-moderne‘ Schöpfungsmystik, wie sie oft im interreligiösen Gespräch propagiert werden. Entscheidend ist die auf diese Weise vollzogene, der biblischen entgegengesetzte Vermittlung zwischen Biologie, Ethik und Ästhetik. In ihr behält nun die biologische Determinierung das letzte Wort. Sie wird theologisch nicht aufgehoben, sondern ethisch und ästhetisch zur „Vollendung“ gebracht. Anstatt des „Menschenbegriffs“ und der „jüdisch-christlichen Vorurteile“ über die „gleiche Würde“ ist der Erweis des Starken als des Wahren durch die biologisch grundgelegten Hierarchien das Ergebnis des kulturellen Prozesses. „Wahr ist das, was sich in die Lage versetzt, zu existieren und fortzudauern. Das, was verdienen würde zu sein, wird sein.“¹¹ Die „Macht“ der Tatsachen begrenzt in

⁸ Die Erkenntnisse der Verhaltensforschung über die Ungleichheit in der Biologie (v.a. I. Eibl-Eibesfeld, aber auch K. Lorenz, H. Eysenck, A. Jensen) werden von der „Neuen Rechten“ quasi zum Dogma für die Erklärung der gesamten Wirklichkeit dekretiert.

⁹ Dies bedeutet keineswegs die Rückkehr zur verzauberten antiken Welt: „Man braucht nicht an Jupiter oder Wotan zu ‚glauben‘..., um Heide zu sein.“ vielmehr geht es um die mit dieser heidnischen Glaubensweise verbundenen „Wertesysteme“. A. de Benoist, Heide sein. Tübingen 1982, 30.

¹⁰ „Wenn die christlichen Theologen sich einigten, auf den Unterschied zwischen *ens creatum* und *ens increatum* zu verzichten, könnte ich das Christentum als eine heidnische Religion betrachten.“ A. de Benoist, Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakulalisierung der Welt. In: D. Theraios (Hg.), Welche Religion für Europa? Bern 1992, 63.

¹¹ A. de Benoist, Kulturrevolution von rechts. Krefeld 1985, 31.

dieser bewußt propagierten neopagannen Weltsicht die erkenntnistheoretische Phantasie und weist einem etwaiigen religiösen Glauben seinen Platz zu: Wenn das Starke das Wahre ist, so ist das Starke auch das Gute und das Schöne. Das sakrale Geheimnis der „ewigen göttlichen Kräfte“ dieser Welt wird damit auf den Begriff gebracht. Diese neuheidnische Weltkonstruktion, die das *ens increatum* und *ens creatum* nicht trennen will und letztlich nur eine Quelle des Seins – die Macht – kennt, mündet schließlich in eine „moderne Theologie“ der Nation oder auch der Rasse. Sie zeichnet auch die Konturen der Wahrheit sowohl für ihre „Götter“ als auch für ihre „Menschen“ deutlich als die Wahrheit der Sieger: Die wahren Götter und die wahren Menschen sind diejenigen, welche die Macht haben, sich durchzusetzen. Eine politische Vision der ethnopluralistisch strukturierten – sich gegen (rassisch) andere, aber auch Schwache abgrenzende – Welt¹² ersetzt die multikulturelle Gesellschaft restlos.

Solche politischen Implikationen einer kulturtheoretischen Debatte entlarven die „Soteriologie des Supermarktes“ als gefährliche Illusion; sie werfen die Frage nach der „Wahrheit“ des „wahren Gottes“ und der „Wahrheit“ des „wahren Menschen“ in einer Konkretheit und Radikalität auf, wie sie die innertheologische Diskussion über „Pluralistische Theologie der Religionen“ kaum wagen würde.

3. Einmaligkeit und Anspruch des jüdisch-christlichen Gottes

Sieht man den biblisch-christlichen Anspruch im Lichte der Infragestel-

lung aus den Kreisen der „Neuen Rechten“, so handelt es sich beim Bekenntnis zur Einmaligkeit jüdisch-christlicher Offenbarung weniger um einen formalisierten Totalitätsanspruch als um eine präzise Angabe von inhaltlichen Konturen, welche die „Wahrheit“ dieses Gottes gerade im Kontext des menschlichen Zusammenlebens ausmachen.

Auch das Hand in Hand mit der Anerkennung der Heilsmöglichkeit in anderen Religionen gehende Festhalten am Anspruch des biblischen Glaubens, die „wahre Religion“ zu sein, ist nicht ein verdeckter religiöser Imperialismus, wie die Pluralisten dies unterstellen, sondern die Minimalangabe eines normativen Horizonts, innerhalb dessen „Heil“ und „Wahrheit“ auch inhaltlich konkret definiert werden können und sich schließlich überlappen. Die Preisgabe dieses Anspruchs seitens der Theologie wird mit der Preisgabe der „biblischen Wirklichkeitserfahrung“ gleichzusetzen sein. Diese kennt die formalisierte Diskussion über „das Heil“ eines inhaltlich nicht präzis umschriebenen Gottes nicht. Sie wirft die Frage nach dem Heil immer nur konkret auf, angesichts einer Vielfalt von Mächten, Gewalten und Göttern, die – obwohl sie immer wieder neue Gesichter zeigen – permanent im Konflikt miteinander stehen, und zwar gerade wegen der mit ihnen identifizierbaren Heilsansprüche.

Nun ist die Logik, mit der sich der kleine Prinz behilft und die so vielen Menschen unserer Gegenwart als Inbegriff von Wahrheit gilt, die von den Pluralisten als theologische Logik par excellence erkannt, durch die „Soteriologie des Supermarktes“ aber noch

¹² Spätestens seit dem Krieg in Bosnien hat das Stichwort „Ethnopluralismus“ sein wahres Gesicht gezeigt.

einmal eingeholt wird, gar nicht so verschieden von der biblisch-inkarnatorischen Struktur. Die Wahrheit des biblischen Gottes beweist sich eben auf weiten Strecken der Heilsgeschichte gerade dadurch, daß sie sich fast synkretistisch an den Bedürfnissen des Lebens des einzelnen oder auch des Volkes orientiert und „Heil“ als etwas zeigt, das die konkreten kultur- und geschlechtsspezifischen Ängste und Hoffnungen in all ihrer Partikularität integriert. Der biblische Gott macht sich die Menschen „vertraut“, und jene lassen sich „vertraut“ machen.

Dieser „inkarnatorische“ Einstieg ist aber der Anfang und nicht der Endpunkt der Offenbarung. Er wird auch im Verlauf der biblischen Heilsgeschichte mehrmals transformiert. Die „Heilserfahrungen“ werden oft im Rückblick als Unheil qualifiziert, das erfahrbare Unheil aber als Heil erkannt. *Heils- und Wahrheitsfrage werden über weite Strecken der biblischen Geschichte entflochten.*¹³

Soteriologie und Theologie werden damit als nicht austauschbar, aber doch aufeinander hingewiesen begriffen. Die Identität von beiden wird nicht durch die Abstraktion aus der soteriologischen Logik auf eine allgemeine theologische Logik hin erreicht, sondern durch einen konfliktreichen, oft mit

Blut und Tränen erkauften dramatischen geschichtlichen Prozeß angedeutet.¹⁴ Dieser bezieht sowohl die Frage nach der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens – wie Friede und Gerechtigkeit – ein, als auch jene nach dem Verhältnis des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft zu Gott.¹⁵

Diese Spannung zwischen Soteriologie und Theologie in der biblischen Logik ermöglicht einmalige religionsgeschichtliche Phänomene. Eines der entscheidenden ist die „Schriftprophetie“. Indem die Propheten Heilserfahrungen im Namen des immer neu zu definierenden wahren Gottes als vermeintliches Heil entlarven, können sie nicht nur die anderen Religionen als falsch, sondern auch die eigene als verkehrt kritisieren. Kritik am Götzendienst und Selbtkritik werden damit aneinandergekoppelt, gerade um der Wahrheit willen. Diese theologisch legitime, ja notwendige Form der Religionskritik initiiert auch jene Kultur der Selbtkritik, die zu einer der Quellen der modernen Welt mit ihren wissenschaftlichen, aber auch politischen Errungenschaften wurde.¹⁶ Nicht nur das Auseinanderfallen von „Heil und Wahrheit“ des biblischen Gottes ist von systematischer Bedeutung, auch die *normative Vision der Identität* von beiden

¹³ Die hier systematisch zu behandelnde Frage betrifft den Stellenwert der Projektionen bei den religiösen Vorstellungen. In unserem Kontext sei hier nur auf das Denkmodell R. Girards hingewiesen, der die Wahrheit der Religion radikal mit der Frage nach dem Zusammenleben von Menschen koppelt und einen Unterschied zwischen den primitiven Religionen und der jüdisch-christlichen Offenbarung postuliert. Bewältigen die Religionen die zerstörerische Gewalt durch die Projektionen auf das ausgestoßene und sakralisierte Opfer, ist damit dieses Heilige das Produkt der menschlichen Gewalt, so deckt die Offenbarung sukzessiv diesen Vorgang als sakrale Täuschung auf und offenbart die Wahrheit des Opfers und des „gewaltfreien Gottes“. Vgl. v.a. Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987; Der Sündenbock. Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt. Zürich 1990.

¹⁴ Vgl. dazu: J. Niewiadomski, Inkarnation als Inkulturation. Ein theologisches Triptychon. In: P. Godan (Hg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992). Graz 1993, 27–49.

¹⁵ Diesem Impuls ist der fernöstliche entgegengesetzt; er strebt die Identität von Soteriologie und Theologie durch die „Auslöschung“ des soteriologischen Momentes an.

¹⁶ Vgl. R. Schwager, Ideologiekritik der Religionen. In: NHthG. Bd. 2. München 1991, 385–393; W. Palaver, Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Innsbruck 1991.

ist für die Vergewisserung des Anspruchs der Einzigartigkeit unerlässlich.

Das erste paradigmatische Beispiel dieser Annäherung ist im Ereignis des Exils zu sehen. Dieses in der Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit wohl einmalige Faktum, daß nach dem Verlust der staatlichen Eigenständigkeit und der Unterjochung unter die Großmächte die Traditionen des Volkes Israel nicht verschwinden und sich nicht in den Kultur- und Religionskreis der Siegermächte auflösen, sondern geradezu in ihr goldenes Zeitalter einzutreten, mag aus kulturgeschichtlicher Sicht unterschiedlich gedeutet werden. Für die systematische Reflexion ist es nicht unwichtig, daß es angesichts dieser Katastrophe nicht nur zur Schaffung einer gemeinsamen Grundlage kommt, die fortan normativ für das gilt, was „biblisch“ genannt werden kann, sondern daß ihr Anspruch in Richtung eines strengen Monotheismus radikalisiert wird. Was hat das zu bedeuten? Das Bekenntnis zum „einen und einzigen Gott“ und eine universalistische Haltung sondergleichen entstehen nicht im Kontext einer Heils-, sondern einer Unheilserfahrung. Deuterojesaja bekennt die Nichtigkeit anderer Götter (Jes 41,23f.; 44,6–20) nicht angesichts eines real-politischen Sieges seines Gottes, sondern angesichts seiner augenscheinlichen Niederlage: Nicht die Macht der Tatsachen schafft hier die Wahrheit! Anstatt an seinem Gott zu verzweifeln, demaskiert der Prophet den Machtbereich anderer Götter: So wie sie letzten Endes nur die von den Menschen selbst gemachten Statuen aus Holz und Erz sind (Jes 44,9), so ist auch ihre Macht mit der Durchsetzungskraft von Menschen identisch. Sein Gott stellt aber keine Verkörperung der Hegemonialgelüste

von Menschen dar. Im Gegenteil: Seine göttliche Wahrheit besteht gerade darin, daß er als Schöpfer von allem sich nicht nur den Starken, sondern eben allen zuwendet, vor allem aber jenen, die unter die Räder kommen, und ihnen so zum Heil verhilft. Die Wahrheit des biblischen Gottes wird hier normativ mit der Vorstellung der universalen Gerechtigkeit gekoppelt, der kultische Gottesdienst der Rechts- und Gerechtigkeitspraxis untergeordnet. Die normativen Grenzen für die Vision sind bis in die letzte Konsequenz durchdacht: Erst dann, wenn dem letzten „geknickten Rohr“ Gerechtigkeit erwiesen wird, dürfen das „Heil“ und die „Wahrheit“ des biblischen Gottes im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben zusammen gedacht werden. Erst wenn *Soteriologie als Soteriologie für alle möglich wird*, sind beide Perspektiven identisch; größer könnte der Unterschied zwischen der Logik der „Neuen Rechten“, aber auch der „Soteriologie des Supermarktes“ und der Logik des biblischen Gottes nicht sein!

Es ist also durchaus konsequent, daß die letzten normativen biblischen Visionen und Heilsbilder alle Völker zum messianischen Mahl miteinbeziehen, mit der Zeit auch die Toten integrieren und schließlich sogar die schwierige Frage des Heils für die Feinde Gottes aufwerfen. Erst die Einbeziehung potentiell aller Menschen in den Heilswillen des einen Gottes erlaubt die theologische Wahrheitsaussage. Doch ist diese Einbeziehung alles andere als der eindeutige totalitäre Machtanspruch. Von welcher Dynamik dieser Heilswille geprägt ist, zeigt paradigmatisch das Verhalten des „einen Gottes“ zu seinen Feinden. In einem mühsamen Prozeß ringt sich die biblische Tradition von der sektiere-

risch-apokalyptischen Position der Lust angesichts der Vernichtung der Sünder zur Hoffnung auf deren Erlösung durch. Indem Gott seine vergebende Liebe den Feinden anbietet, trotz der Ablehnung seine Liebe nicht zurückzieht, diese auch nicht in das Gegenteil verkehrt, sondern die Folgen der Ablehnung seitens der Menschen selbst erleidet, erweist er seine *universelle Heilswahrheit*. Das stellvertretende Leiden gerade um des Heiles willen zeigt die letzten Nuancen der historisch möglichen Universalität an.

Das in diesem Zusammenhang aktuelle Bekenntnis der Einmaligkeit, des Anspruchs und der Wahrheit Gottes, der mit der Person Jesu in Verbindung gebracht wird,¹⁷ bekennt die Verdichtung des ganzen Potentials an biblischen Ängsten und Hoffnungen in

einer konkreten historischen Existenz. Was den Pluralisten nur der „Mythos vom menschgewordenen Gott“ ist, kann als Anzeige normativer Inhalte für den „wahren Menschen“ und „wahren Gott“ und den Weg der Überlappung von beiden geglaubt werden. In ihm ist nicht nur *ein* (und nicht nur *mein*) Fenster auf das Göttliche hin sichtbar geworden, sein Leben stellt paradigmatisch den Weg dar, wie sich der biblische Gott als Gott aller, d.h. nicht nur seiner Freunde, sondern auch seiner Feinde erweist: Indem er sie mit seiner „göttlichen Toleranz“ bis in die erschreckenden Sackgassen ihrer Existenz mitleidend begleitet und so die Grenzen sprengt. In diesem Sinn kann von ihm bekannt werden, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben.

¹⁷ Vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck 1990; ders., Dem Netz des Jägers entronnen. München 1991. Vgl. auch den Diskussionsband: J. Niewiadomski, W. Palawer (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Innsbruck 1992.

X Neu
Soeben erschienen!

Verdichteter Glaube

Prominente interpretieren Gedichte
Hrsg. von Klaus Hurtz.
Mit Beiträgen von N. Blüm, H. Fries, H.-B. Gerl, K. Hurtz, E. Jünemann, M. Langer, O. Lechner, H. Maier, W. Nyssen, W. Schäuble, R. Süssmuth
79 Seiten, DM 19.80

Frauen und Männer aus Politik, Kirche und Gesellschaft stellen hier Gedichte vor, die für ihr Leben wichtig geworden sind. Mit ihrer Auswahl, ihren Interpretationen zu Gedichten von H. Domin, E. Mörike, E. Fried, M. L. Kaschnitz, I. Bachmann, D. Bonhoeffer u. a. entsteht ein Brückenschlag zwischen Lyrik und Leben, Gedicht und Glaube und damit eine sehr persönliche Anthologie.



X Neu
Soeben erschienen!

Wilhelm Grafl
HÜRDENLAUF
Überwindung heutiger Glaubenshindernisse
136 Seiten, kart. DM 19.80

Prälat Wilhelm Grafl kennt die Probleme vieler Christen mit ihrer Kirche und er packt sie an, offen und schonungslos diskutiert er: Scheidung, Wiederverheiratung / Frauenbefreiung / Sexualität / Rolle der Laien in der Kirche / zentralistische Tendenzen Roms ... Er beurteilt ohne zu verurteilen, erklärt ohne zu beschönigen, ermutigt zum Engagement für den Glauben. Eine hoffnungsvolle Auseinandersetzung mit der Kirche für die Kirche.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

