

Religion und Gewalt

Edward Schillebeeckx

In ihrer modernen und spätmodernen Verfassung, und sogar an aller Postmodernität vielleicht schon vorbei, ist vor allem unsere westliche Welt auf der Suche nach einem neuen Sinn für das, was *menschliche Bestimmung* genannt zu werden pflegte. Obwohl manche, postmodern, der Meinung sind, daß solche Fragen nach Sinn nicht „sinnvoll“ seien. Einerseits wollen unsere Zeitgenossen einem *terrorisierenden Dogmatismus* von Menschen, Systemen und Religionen enttrinnen, die glauben, alle Wahrheit gepachtet zu haben, und deshalb im Laufe der uns bekannten Geschichte alle Andersdenkenden marginalisieren, verdächtigen und gnadenlos ausschalten. Andererseits wollen die meisten sich einem *radikalen Relativismus* entziehen, der weder Normen noch Werte, weder Treue noch freie Bindungen kennt und auf diese Weise das Menschenwürdige des Menschen problematisch macht und Menschlichkeit ent-menschlicht zu einem reinen - je nach Zufall herablassenden oder erbarmungslosen - jedenfalls bizarren, oft spielerischen Etwas, einem Spiel oder/und einem Holocaust!

Religion kann man in ihrer konkreten Erscheinung als eine kulturelle Gestalt des Heils-von-Gott-her sehen. Ideologisches Mißverständnis und ideologischer

Mißbrauch liegen dann gleich um die Ecke. *Menschen* sind Subjekte der Religion, aber diese menschlichen Subjekte sind auch Kulturwesen. Deshalb ist die konkrete Kultur, in der Gläubige leben, *das, wonach* beispielsweise der christliche Glaube in Wirklichkeit modelliert wird, zugleich *das, wodurch* dieser Glaube lebendig assimiliert wird, und schließlich *das, worin* der Glaube konkret von hier und jetzt lebenden Menschen praktiziert wird. Diese soziokulturelle Vermittlung der Religion hat nicht allein zur Folge, daß sich bei gründlichen Verschiebungen im kulturellen Muster der Gesellschaft und in den darin lebendigen Erfahrungs- und Denkkategorien die Gläubigen mit den vorgegebenen kulturellen Formen des überlieferten Glaubens schwertun, sondern es kann auch zur Folge haben, daß sich die Religion mit Gewalt-Aspekten der gegebenen Kultur verbindet und dann als Religion, in ihrer soziologischen Eigenschaft als Bestandteil der kulturellen Gesellschaft, selbst auch gewalttätig werden kann. Mehr noch, in Anbetracht der historisch tatsächlichen Gewalttätigkeit vieler Religionen, das Christentum keineswegs ausgenommen, und in Anbetracht der bis zum heutigen Tag noch stets tobenden Religionskriege

stellen manche sogar die Frage, ob die religiöse Beziehung zum Absoluten, vor allem in einer sogenannten „postmodernen Zeit“ nicht per se als gewalttätig erfahren und daher gründlich disqualifiziert wird.

Die Tatsache, daß, als konkrete Gestalt unserer Beziehung zum Absolut-Transzendenten, zugleich das Absolut-Immanente, Religion, selbst Bestandteil einer Kultur ist, mahnt zu äußerster Vorsicht. Wenn Kultur sowohl in ihrer „horizontalen“ als auch in ihrer „vertikalen“ (oder „Tiefen“-) Dimension der Selbsttranszendenz eine grenzenverrückende Bewegung in der Geschichte ist, wird man auf der empirischen Ebene direkt mit dem Phänomen „Gewalt“ konfrontiert. Das ist übrigens oft der Einwand vieler, wenn der Begriff „Transzendenz“ (oder das Absolute und Letzte) in eine Erörterung über unsere irdische Kultur eingeführt wird. Und ein Blick auf unsere menschliche Geschichte gibt auf erschütternde Weise diesem Einwand Nahrung.

Das Überlegenheitsgefühl, das Religionen, das Christentum gewiß nicht ausgenommen, tatsächlich wiederholt gezeigt haben, erweist sich als eines der größten Hindernisse für das menschliche Zusammenleben verschiedener Religionen innerhalb derselben staatlichen Grenzen, wie es in unseren Tagen in zunehmendem Maß der Fall ist; so sind zum Beispiel Muslime und Buddhisten in manchem Land die täglich anzutreffenden Nachbarn von Christen. Jedes Superioritätsgefühl bedroht dann eine menschenwürdige Kultur. Wir müssen deshalb ins reine kommen mit der Geschichte der Begegnungen zwischen Religionen (in Wirklichkeit: zwischen religiösen Menschen), einer Geschichte,

die so viel menschenunwürdige Gewalt um einer idealen oder großen Sache willen, um einer vorgeblich einzigen Wahrheit, um einer eigenen religiösen Beziehung zum Absoluten willen zeigt.

Wenn wir diese historische Realität ins Auge fassen, drängt sich die Frage auf, ob ein innerer Zusammenhang zwischen Religion ihrem Wesen nach, nämlich der Beziehung zum transzendent-immanenten Absoluten, und religiöser Gewalt besteht. Ist dies (was meine These ist) nicht der Fall, dann ruft die wirkliche Geschichte der Begegnung der Religionen wie von selbst eine zweite Frage wach: Ob nämlich Religion ihrer Wahrheitsbehauptung nach praktisch nicht in verschiedene religionsfremde Voraussetzungen verpackt ist oder versteckt in ein bestimmtes, unsauberes und unrechtes Selbstverständnis aufgenommen wird. Eine solche Verwicklung kann Verrat an der tiefsten Dynamik jeder, auch der spezifisch-christlichen oder authentisch-evangelischen Beziehung zum Absoluten bedeuten, und gerade durch diese Verwicklung wird die religiöse Beziehung faktisch gewalttätig. Innerhalb dieses Problemkreises ruft die Geschichte schließlich eine dritte Frage wach, nämlich die heikle Frage nach dem historischen Anspruch Israels oder der Kirche auf „Auserwählung“ und Gottesbündnis: „Gott ist mit uns“.

Wenn man in der Bergpredigt liest: „Selig bist du, wenn du sanftmütig bist und gerecht handelst...“ fragt man sich, wie es möglich ist, daß die Geschichte des Christentums so stark durch religiöse Gewalt entstellt ist; um so mehr, weil wir als Christen den lebendigen Gott anbeten, der, so bekennen wir, ein Gott der Menschen sein will, nicht der Toten, sondern der Lebenden, ein Gott, von dem

schon die „Väter des Glaubens“ in ihren jüdischen Wurzeln bekannten, daß Er ein Gott ist, „der einen Greuel vor Menschenopfern hat“ (Lev 18, 21-30 und 20, 1-5).

Bevor ich den Kreis dieser dreifachen Problematik analysiere, will ich sagen, daß dieser faktische Widerspruch zwischen dem Verhalten von religiösen Menschen und ihrer Beziehung zum Absoluten als allzu menschlich einigermaßen verständlich ist. Wenn Religion der bedeutendste Wert im Leben der Menschen ist, wie es an Gott glaubende Menschen aus ihrem Selbstverständnis erfahren und mit Recht behaupten dürfen, dann führt jeder theoretische oder praktische Mißbrauch der Religion zu den grausamsten Unmenschlichkeiten. Auch darin ist der „Verderb des Besten der Tiefpunkt des Schlimmsten“ („*corruptio optimi pessima*“). Im Verlauf der Geschichte ist im Namen Gottes gekämpft und getötet worden. Menschen von heute, die nach zahlreichen Religionskriegen dieses Problem zu rationalisieren suchen, können ein solches „verständlicherweise“ oft schwer einordnen und kommen dann, allerdings zu Unrecht, häufig zu dem Schluß, daß zwischen Religion und Gewalt ein innerer Zusammenhang bestehen müsse. Ich sage: zu Unrecht. Aber wir können andererseits die tatsächliche Beziehung zwischen Religion und Gewalt gewiß nicht wegdiskutieren, indem wir diesen historischen Zusammenhang bagatellisieren und auf die Schwachheit und Inkonsequenz gläubiger Menschen zurückführen. Die verblüffende Tatsache, daß große, sogar ihrer Art nach sanftmütige Theologen, unter ihnen auch Thomas von Aquin, als Kinder ihrer Zeit religiöse Gewalt theologisch legitimiert haben,

weist darauf hin, daß die Angelegenheit nicht so einfach ist, vor allem nicht für Menschen, die ihre Beziehung zum absoluten oder unfaßbaren Mysterium als Kernpunkt ihrer Existenz, als eine Frage auf Leben und Tod, erleben.

Ich gehe hier nicht weiter ein auf eine (wenn auch der Erinnerung halber zu erwähnende) These wie beispielsweise von M. Merleau-Ponty, der behauptet, daß die religiöse Gewalt eben mit dem Wesen der Religion gegeben sei. Die Beziehung zum Absoluten bedeutet für diese Form des Atheismus den Tod alles Relativen und Kontingenten, den Tod auch der menschlichen Autonomie. Selbst für viele Agnostiker und vor allem Humanisten ist diese Position heute überholt. Sie entstellt zwar nicht immer die Praxis, aber doch die Seele der meisten Religionen.

Thomas drückt dies kraftvoll in seiner Schöpfungslehre aus. Diese läuft darauf hin, daß der Schöpfungsakt Menschen gerade in ihre autonome, wenn auch endliche und sterbliche Menschlichkeit einsetzt und ihnen die freie Verantwortung für ihr ethisches Handeln in der Welt und für das autonome Suchen nach

Der Autor

Edward Schillebeeckx, geb. 1914; emeritierter Professor der kath. Universität Nijmegen; Mitglied des Dominikanerordens; Gründungsmitglied von CONCILIUM; eine ausführliche Biographie und Bibliographie bietet Ph. Kennedy, Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes (Theologische Profile), Mainz 1994. Anschrift: Mariadal, Oude Kleefsebaan 2, NL-6571 BG Berg en Dal, Niederlande.

ethischen Kriterien für ihr Handeln läßt. Gott setzt den Menschen in dessen menschlich-selbstbewußte eigene Rechte ein; wer daran rüttelt, rüttelt an Gott

selbst, sagt Thomas. Wer dem Menschen zu nahe kommt, bekommt es mit Gott zu tun!

Im Prinzip wird damit, zu Recht, jede Religion sowohl auf humaner als auch auf christlicher Grundlage der Kritik der „Menschenwürde“ unterworfen. Die authentische Beziehung zum Absoluten als solchem ist in keiner einzigen Hinsicht gewalttätig, eher das Gegenteil: Sie erweckt unerschrockenen Mut zum Verwirklichen von mehr Menschlichkeit in allen Lebensbereichen.

Die Schwierigkeit ist aber, daß diese Beziehung zum Absoluten nie „lose“ gegeben ist: Für den Gläubigen kann sich nichts im Menschlichen diesem Schöpfungsband mit dem Absoluten entziehen. Von uns aus gesehen, ist diese unmittelbare Verbindung Gottes mit uns immer *vermittelt*. Und das eröffnet naturgemäß die Möglichkeit von allerlei guten, aber auch falschen Verbindungen des religiösen Menschen mit „weltlichen“ Vermittlungen, wenn diese über ihren eigenen Status hinausgehoben und direkt ohne weiteres zum Willen Gottes aufgewertet werden. Denn dann können falsche Allianzen religiöse Menschen zu religiöser Gewalt anspornen, und zwar im Namen ihrer Beziehung zum Absoluten.

Es geht um die Frage, ob die behauptete Beziehung zum Absoluten, zum Transzendenten oder zum „Mysterium“ *menschenbefreiend* oder *menschenbedrohend* ist. Ist, menschlich und christlich gesehen, Gewalt im Namen der Religion wesentlich vom Bösen? Ich meine entschieden: Ja, und will dies zeigen.

Religiöse Gewalt (und damit naturgemäß auch die Ablehnung des interreligiösen Dialogs auf der Basis von Gleichberechtigung) hat eine doppelte Grundlage nichtreligiöser und auch nicht-

christlicher Art, das heißt, diese Grundlagen sind falsch.

I. Der Anspruch einer Religion, die einzig wahre Religion zu sein

In diesem Fall wird man konsequent die Existenzberechtigung anderer Religionen leugnen, und eine solche Negation ist in einer vielfarbigen Gesellschaft schon eine virtuelle Kriegserklärung und somit Gewalt. Religion, auch das Christentum, steht unter der Kritik einer Hermeneutik oder Existenzerhellung, die Menschen „Gerechtigkeit widerfahren läßt“, schon aus humanen Gründen und, für Gläubige, darin außerdem auf der christlich-religiösen Grundlage des Schöpfungsglaubens. Aber diese beiden Gründe lassen sich nicht wie zwei Teile zusammenzählen. Humanität, Menschenwürde, ist der unmittelbare Grund des menschlichen Ethos („Acsi, d.h. als ob - ich sage nicht ‚etsi‘ - Deus non daretur“), und von diesem unmittelbaren humanen Grund ist nach christlichem Glauben Gottes Schöpfung der mit dem Humanum nicht addierbare, weil transzendent/immanente absolute oder religiöse Grund.

Aus dieser Struktur folgt, daß in der Reichweite des autonomen Bezirks dessen, was menschenwürdig ist, Spuren dieser religiösen Transzendenz zu finden sind, zumindest wenn der Wahrnehmende das, was ihm hier und jetzt als ethisch menschenwürdig erscheint, gegen das Licht einer gegebenen religiösen Erfahrungstradition, für Christen die jüdisch-christliche Erfahrungstradition, hält. Von einer unmittelbaren Transparenz kann keine Rede sein; hier gilt: Erst im Licht einer religiösen Menschheits-

tradition wird die Redundanz einer religiösen Transzendenz im Ethisch-Humanen wirklich wahrnehmbar.

So kommen wir zum zweiten Problem- punkt: Auch wenn die eigene Religion nicht als die einzig wahre angesehen wird, kann ein zweiter, anderer religiö- ser Anspruch zur Folge haben, daß Reli- gion faktisch gewalttätig wird.

II. Religion als die direkte Garantie für das Wohl der menschlichen Gesellschaft

Diese zweite Grundlage für religiöse Ge- walt ist die Überzeugung mancher religiö- ser Menschen, daß die eigene Religion die erste Bürgerpflicht sei, aufgrund ih- res Anspruchs, daß der von ihnen be- kannte Gott die direkte Garantie für das Wohl der menschlichen Gesellschaft sei. Eine solche Auffassung, auch wenn sie für die eigene Religion keinen Anspruch auf Absolutheit erhebt, führt gleicher- maßen zu religiöser Gewalt. Selbst wenn sich eine Religion als eine neben vielen anderen Religionen erkennt, kann sie wegen allerlei verborgener oder offener Allianzen oder Voraussetzungen, die faktisch damit verbunden sind, und so- mit wegen eines implizierten entstellten Gottesbildes doch zu Gewalttätigkeit antreiben.

Die Geschichte liefert uns zahlreiche Ar- gumente, um dies zu stützen. Es geht schon aus dem antiken „religio“-Begriff hervor, wie er im Römischen Recht fest- gelegt ist. „Religio“ war dort die erste und höchste nationale Bürgerpflicht („pietas“), und jede Abweichung davon wurde als staatsgefährdend qualifiziert und konsequent schwer bestraft, wenn es auch im hellenistisch-römischen Pan-

theon Raum für vielerlei Arten von Göttern gab. Die ersten Christen wur- den, trotz dieses toleranten Pantheons, gerade deshalb verfolgt, weil sie, von die- sem lateinisch-hellenistischen Recht aus gesehen, „Atheisten“ waren, somit wegen ihrer Leugnung der göttlichen Garantie für das Wohl des Römischen Reiches, und weil sie folglich in ihrer ersten Staatspflicht versagten, als staatsgefährdend angesehen wurden. Stellt man, wie in diesem römischen Ge- setz der „religio“ als erster Bürger- pflicht, eine unmittelbare Verbindung zwischen der etablierten oder - als Al- ternative - der per se revolutionären so- zialpolitischen Gesellschaft und der Be- ziehung zum Absoluten als Garanten dieser etablierten (oder revolutionären) Staatsräson her, dann ist Gewalt ein lo- gischer und konsequenter Ausfluß der- selben. Dabei wurde man sich nicht ein- mal dessen bewußt, daß solche religiöse Gewalt „unmenschlich“ war, denn nach jener Auffassung war der Mensch außerhalb dieser Beziehung zum Abso- luten noch schlimmer in verschiedene Arten von Sklaverei und Gewalt ver- strickt.

Nun, als im vierten Jahrhundert das Christentum Staatsreligion wurde, hat die Kirche den römischen „religio“-Be- griff (wie auch den damit verbundenen Begriff von „Roma“) übernommen und auf die christliche Beziehung zum Abso- luten übertragen. So wurde fortan (im Westen für Jahrhunderte) der Gott der Christen zum Wahrer der faktischen, etablierten gesellschaftspolitischen Staatsordnung, mit allen Folgen, die sich daraus für den ergaben, der als Ab- weichler, als „Ketzer“ oder Schismati- ker“ angesehen wurde. Denn von diesem Standpunkt aus galt „anders zu denken“

einfach als Majestätsbeleidigung. Das machte auch die Bestrafung „ketzerischer Christen“ durch die zivile Obrigkeit möglich. So stand die Staatsräson zum Beispiel hundertprozentig hinter dem Konzil, das Arius verurteilt hatte, weil das antiarianische Dogma für den Kaiser die stärkste Waffe bei seinem Streben nach der Einheit des Reiches war. Arianismus wurde damit staatsgefährdend. Die kirchliche Übernahme des antiken, römischen „religio“-Begriffs wird später die Kreuzzüge möglich machen, in denen Muslime niedergemetzelt wurden, wie auch die Inquisition, durch welche Abweichler vom rechten Glauben, der Gewähr für das Staatswohl, als staatsgefährdend der bürgerlichen Gewalt ausgeliefert und auf den Scheiterhaufen gebracht wurden.

In einem solchen Fall beruht religiöse Gewalt nicht (oder zumindest nicht per se) auf dem Anspruch einer Religion, die sich für die einzig wahre hält, sondern auf einer falschen und ideologischen, unkritischen Annahme, die religiöse Beziehung zum Absoluten impliziere einen direkten Zusammenhang mit der konkreten, von Menschen geschaffenen gesellschaftspolitischen Ordnung, zu der man selbst gehört. Religiöse Gewalt beruht mit anderen Worten auf der Annahme, daß beispielsweise der Gott der Christen der unmittelbare Garant der gesellschaftspolitischen Ordnung oder dessen, was als „natürliche Ethik“ verkündet wird, und somit des Wohles des Reiches sei („salus nationis“ als „lex suprema“, von Gott direkt garantiert). Und die Kehrseite der Medaille: Nicht-Christ zu sein gilt als potentiell und sogar virtuell staatsgefährdend. Selbst tolerante moderne Staaten gehen ja schließlich mit Gewalt gegen staatsgefährdende Ele-

mente und Aktivitäten vor. Nicht die christliche Religion als solche, sondern ihre Allianz mit dem antiken Religio-Begriff und ihre unmittelbare Erhebung einer prätendierten Moral zum „Willen Gottes“ erklären die religiöse Gewalt der Christenheit in der Geschichte. Das erklärt auch das historische Faktum, daß seinerzeit selbst kritische Theologen diese religiöse Gewalt mit selbstverständlicher Leichtigkeit theologisch legitimierten.

Was daraus für uns heutige Menschen theologisch folgt, ist sonnenklar: Es stimmt etwas nicht mit der Annahme, daß die Beziehung zum Absoluten einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Wahrung einer etablierten Ordnung oder (als faktische, jedoch seltenere Alternative) mit einer unmittelbar-religiösen Berufung auf Revolution hat. Mit anderen Worten: Einen direkten Zusammenhang zwischen dem Absoluten und einer bestimmten („etablierten“ oder „revolutionären“) gesellschaftspolitischen Ordnung auf Erden herzustellen, bedeutet seinem Wesen nach einen Mißbrauch der Religion und ist daher menschlich und christlich abzulehnen. Deshalb ist meines Erachtens auch eine „Staatsreligion“ als Realität in nucleo menschenbedrohlich und potentiell gewalttätig. Das gilt gleichermaßen für die staatliche Anerkennung einiger bevorzugter „offizieller Religionen“ unter Ausschluß oder nur Tolerierung anderer (wenn auch in diesem Punkt die Frage dringend bleibt, inwieweit konkrete Religionen in ihrer Beziehung zu dem, was sie das Absolute nennen, menschenbefreiend oder menschenbedrohend sind).

Noch ganz abgesehen von theologisch-biblichen Argumenten, ist es mithin schon aus human-ethischen Gründen

verwerflich und diskriminierend zu behaupten, daß es eine unmittelbare Verbindung einer bestimmten Religion mit einer konkreten gesellschaftspolitischen Ordnung gebe. Eine solche Aussage impliziert im Kern schon eine Verletzung von Menschenrechten und somit, in religiöser Sprache, von Rechten aufgrund von Gottes Schöpfung. Wer dem Menschen zu nahe kommt, bekommt es mit Gott zu tun! In einer pluralen Gesellschaft ist dies gleich einer virtuellen Kriegserklärung an andere, mit anderen Worten Gewalt. Damit ist keineswegs geleugnet, daß das Evangelium eine gesellschaftspolitische Relevanz hat, sondern nur, daß eine unmittelbar innere Verbindung zwischen dem christlichen Gottesbekenntnis und der von uns realisierten oder zu realisierenden gesellschaftspolitischen Ordnung bestehe. Gerade die Ablehnung jedes direkten Zusammenhangs solcher Art bietet zudem Christen den Raum für einen interreligiösen Dialog auf der Grundlage der Gleichheit zwischen allen Gesprächspartnern, trotz der tatsächlichen religiösen Unterschiede sowie der Zurückweisung, daß alle Religionen „gleich“ seien, des sogenannten Indifferentismus.

In Wirklichkeit setzt sich die christliche Absage an diese beiden entstellten Formen religiösen Selbstverständnisses nur zögernd durch, und dann noch vor allem nur unter dem gesellschaftlichen Druck von außen, nämlich von seiten der modernen säkularisierten Welt, einer „Fremdprophetie“, von der auch christliche Kirchen eine Menge lernen können! Doch ist schon dieser Druck ein Gewinn, wenn es auch geboten bleibt, weiter nach innerreligiösen und christlichen Gründen für eine gewaltlose Religion und für einen interreligiösen offenen

Dialog sowie für eine spezifisch christliche bejahende Haltung gegenüber anders ausgerichteten religiösen Menschen zu suchen.

III. Gottesbündnis und Auserwählung

Ich bin mir zwar dessen bewußt, daß die vorhergehende Auseinandersetzung eine kritische Frage hinsichtlich unserer traditionellen Interpretation des sogenannten Absolutheitsanspruchs des Christentums und von Begriffen wie Auserwählung und Gottesbund im Judentum, im Christentum und im Islam wachruft, Aber ich sehe ein, daß dies uns zu der Überzeugung wird bringen müssen, daß der Gedanke der Auserwählung durch Gott faktisch zwar *Vermittlung* einschließt, aber keine menschenbedrohende Parteilichkeit, und somit allein Universalität im Auge haben kann, keinen Ausschluß. Das heißt, daß Auserwählung und Bund der Schöpfungsintention Gottes *untergeordnet* sind, der das Heil aller Menschen will: Die ganze Menschheit ist das auserwählte Volk Gottes. Alle historischen Formen des Glaubens an eine religiöse Auserwählung müssen im Dienst und unter der Kritik der universalen Auserwählung stehen; andernfalls schließt das Selbstverständnis von Auserwählung bei Individuen, Völkern oder Glaubensgemeinschaften Bedrohung, Gefahr und Gewalt gegenüber Anders- oder Nichtgläubigen ein, was zu einem Brandherd von Gewalt führen kann.

Durch diese Erörterung in diesen drei Punkten kommen bestimmte Christen vielleicht in Verlegenheit. Bringen meine Behauptungen den legitimen Inhalt des christlichen Anspruchs auf die Einzigartigkeit Jesu Christi nicht in Gefahr?

Dieses Problem kann ich hier nicht mehr völlig analysieren, aber auch nicht ohne weiteres stillschweigend vernachlässigen.

Meine These ist: *In seiner Eigenart ist das Christentum wesentlich an eine unüberwindliche, „historische Besonderheit“ und somit Begrenztheit gebunden.* Es geht nicht darum, den eschatologischen Charakter Jesu, den wir als Christus beken- nen, zu leugnen oder zu minimalisieren, wohl aber darum, den christlichen An- spruch auf absolute Wahrheit, wie er sich im Lauf der Zeit mit vielfachen im- perialistischen Zügen, sei es in exklusiv- istischem, sei es in inklusivistischem Sinn, verdichtet hat, zu eliminieren.

Einerseits darf man die Wahrheitsfrage hinsichtlich der Eigenart der Religionen nicht umgehen; andererseits muß jeder Gläubige (gleich welcher Religion) sich sowohl eines Absolutismus als auch ei- nes Relativismus enthalten. Die Bezie- hung zwischen den Religionen muß so gelöst werden, daß sie keine Diskrimi- nierung anderer Religionen enthält und ebensowenig ein eigenes Überlegen- heitsgefühl widerspiegelt. Aber man darf und braucht nicht die eigene tiefste Lebensüberzeugung dem Liberalismus verschiedener Bedürfnisse auf dem Tauschmarkt der vielen Weltreligionen preisgeben.

Religionen haben alle eine eigene Iden- tität und sind darin gegenüber den ande- ren Religionen in ihrer Eigenart alle ohne weiteres einzigartig. Innerhalb des- sen liegt das Besondere des Christen- tums darin, daß nach christlicher Auf- fassung eine geschichtliche und somit begrenzte, endliche Besonderheit - der Mensch Jesus von Nazaret - das Leben und Wesen Gottes als Heil für Menschen offenbart. Die Schwierigkeit ist nicht,

daß Jesus einmalig und zugleich histo- risch kontingent ist; vergleichbare Qua- lifizierungen kennen die meisten Reli- gionen. Die Schwierigkeit ist, daß es zum Wesen des christlichen Anspruchs gehört, daß Gottes endgültige oder eschatologische Form heilbringender Of- fenbarung durch Jesus, den Christus, vermittelt wird. Das ist der Kern des ganzen Neuen Testaments und der christlichen Erfahrungstradition, die aus ihm hervorgegangen ist.

Die Kernfrage ist, ob dieses neutestamentliche und allgemeinchristliche Grundbekenntnis nicht schon diskrimi- nierend gegenüber anderen Religionen ist, die dadurch in ihrem eigenen Wert herabgesetzt und somit in ihrem Selbst- verständnis verkannt werden, oder ob es eine alle Menschen befreiende Botschaft in sich trägt.

Nach zwei Seiten hin ist ein Miß- verständnis dieses christlichen Grund- bekenntnisses möglich. Einerseits kann man das konkret-besondere Menschsein Jesu, gerade in seiner Eigenschaft als Mensch, übersehen; und als Mensch ist Jesus regional bestimmt und sozio-kul- turell, sogar geographisch situiert und darin begrenzt. Wenn man das über- sieht, machen wir aus dem Menschen Jesus eine notwendige „göttliche Ema- nation“, einen wesentlichen Ausfluß Gottes, womit alle anderen Religionen durchaus im Nichts verschwinden wür- den. Aber diese theologische Position degradiert doketistisch Jesu reale Menschheit zu einer historischen Scheinwirklichkeit. Andererseits kön- nen die Christen den von ihnen bekann- ten, definitiven oder eschatologischen Charakter dessen, was in Jesus Christus geschehen ist, nicht übersehen. Dieses Bekenntnis entscheidet über ihr Christ-

sein, und nicht allerlei andere, inklusive oder nichtinklusive kirchliche Doktrinen oder kirchliche Gesetze. Offensichtlich muß man bei dieser Problematik sehr vorsichtige, sogar sensible Formulierungen gebrauchen. Denn in der christlichen Theologie kann man kein einziges besonderes historisches Phänomen gerade in seiner Historizität verabsolutieren. Das gilt auch für die historische Menschheit Jesu von Nazaret. Sonst gerät man in Widerspruch zum christlichen Schöpfungsglauben. Als transzendent ist Gott in keiner einzigen Hinsicht Bestandteil eines irdischen Systems oder einer menschlich-sozialen und politischen Ordnung, auch nicht „Bestandteil“ einer Religion. Diese Ent-Transzendierung Gottes oder Einkapselung Gottes in ein sogar religiöses System ist jedoch nicht nur oft in der Vergangenheit geschehen, sondern wirkt heute noch weiter, vor allem in der nachlässigen, falschen Anwendung der Theorie von der „*communicatio idiomatum*“, bei der Eigenschaften Gottes einfach auf den Menschen Jesus übertragen werden – was übrigens gegen das Konzil von Chalkedon verstößt. Als Christ darf man nie vergessen, daß das Christentum nicht, und nicht einmal der Mensch Jesus, absolut oder absolut einzig oder einzigartig ist; das ist allein der Gott Jesu, der Schöpfer: der Gott aller Menschen. In Jesus wird gemäß dem christlichen Glauben wohl das Absolute – das heißt Gott – in historischer Gestalt und somit im historisch Relativen widerspiegelt. *Jesus ist für Christen eine relative (weil historische) Manifestation eines absoluten Sinns.*

Daß die Eigenart und die Identität Jesu in historischer Besonderheit Gestalt erlangen, schließt ein, daß man die Unter-

schiede zwischen den einzelnen Weltreligionen in ihrer authentischen Eigenart und Einzigkeit eher bestehen läßt und nicht aufhebt. Es ist deshalb auch mehr Wahrheit in allen Religionen zusammen als in *einer* bestimmten Religion, das Christentum nicht ausgenommen. In seiner absolut freien Göttlichkeit ist Gott so „überbestimmt“, daß seine Fülle von einer bestimmten, begrenzt-historischen Religion oder religiösen Erfahrungstradition nicht ausgeschöpft werden kann. Gewiß, Christen bekennen, daß „die Fülle Gottes leibhaftig in Jesus wohnt“, aber dieses Wohnen findet gerade in Jesu Menschlichkeit und somit in einem begrenzten, unvermeidlich verfremdenden und brechenden Prisma statt; es ist Ausdruck von Kontingenz, also der begrenzten Form dieses Erscheinens von Gottes Fülle in unserer prekären Geschichte. Es gibt deshalb wahre, gute und schöne, überraschende, positive und unreduzierbare Aspekte in den vielfältigen Formen religiösen Einvernehmens mit Gott, auch Formen, die im spezifischen Erlebnis des Christentums keinen Platz gefunden haben und finden. Es gibt Unterschiede im Erleben der Beziehung zu Gott, die sich, bei allen inhärenten Ähnlichkeiten, nicht wegweisen lassen. Mehr noch, es gibt unterschiedliche echt-religiöse Praktiken, welche Christen nie thematisiert oder praktiziert haben und, vielleicht, wegen der besonderen Akzente, die Jesus gesetzt hat (das „Jesuanische“), auch nicht thematisieren können, ohne diesen besonderen Akzenten Gewalt anzutun, sie an die Peripherie zu drängen und sie ihrer Jesus eigenen prophetischen Schärfe zu entkleiden, was letztlich ihre spezifisch prophetische Christlichkeit ist. Die Vielzahl von Religionen ist nicht

ein Übel, das unbedingt aufgehoben werden müßte. Wohl die gegenseitigen Zänkereien und Religionskriege. Voneinander können die Religionen aber nur Bereicherung erwarten, soweit diese mit den eigenen authentischen religiösen Akzenten kompatibel ist.

Damit leugne ich nicht, daß die historische, prinzipiell nicht aufzuhebende Vielheit von Religiosität innerlich genährt und getragen wird von einer impliziten Einheit, die als solche in unserer Geschichte nie thematisierbar, aber trotzdem real ist: eben die Einheit des einen Gottes, um den es in Religionen geht. Diese implizite transzendente Einheit wird in den historisch immanenten Familienähnlichkeiten zwischen den Religionen widergespiegelt, und das rechtfertigt uns, all diesen verschiedenen religiösen Konfigurationen den Einheitsnamen „Religion“ zu geben. Die Eigenart und Identität des Christentums - die wesentliche Koppelung des endgültigen oder eschatologischen Kommens des Reiches Gottes an die historische Person Jesu von Nazaret - ist zugleich seine unvermeidliche historische Kontingenz und somit eine endliche Begrenztheit.

Christen kann es schwerfallen, sich diesen Gedanken, diese Glaubenssicht zu eigen zu machen: Viele finden, daß dies zu weit geht. Andere dagegen finden, daß diese Sicht noch nicht weit genug geht, und lösen (meistens stillschweigend) die historische Jesusgestalt von ihrem biblisch begleitenden Bekenntnisgehalt: dem Christus. Glaubensgeschichtlich hat Jesus aber keinen Sinn ohne „Christus“, und andererseits hat auch das Christusbekenntnis keinen Sinn ohne den historischen „Jesus“. Ohne die geschichtliche Gestalt Jesu und ohne das christliche, in derselben

menschlichen Geschichte erscheinende „kirchliche Bekenntnis“, daß er der Christus, der Sohn Gottes ist, ein Bekenntnis, das sich auf den Umgang der Jünger, in vielerlei Form, mit dieser historischen Gestalt stützt, würden auch wir heute keinen Jesus von Nazaret kennen, erst recht nicht als Inspirationsquelle für das eigene, persönliche, zwischenmenschliche und politische Leben und zugleich als Angebot einer realen religiösen Lebensmöglichkeit für andere. Allein so entgehen wir der exklusivistischen Ideologie der Auserwählung: Anderenfalls schließt Auserwählung per se Diskriminierung und virtuellen Imperialismus, also auch Gewalt, ein. Jesu Auserwählung wird als *Vermittlung zu Universalität* betrachtet; sie steht im Dienst aller Menschen ohne Ausnahme und ist deshalb nicht menschenbedrohend, sondern auch für „Nicht-Bevorzugte“ menschenbefreiend. Nicht umsonst habe ich meinem Buch „*Menschen. Die Geschichte von Gott*“ (S. 5) als einleitendes Motto die heftige prophetische Anklage des Propheten Amos an sein Volk Israel mitgegeben: „Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt, *aber ebenso* die Philister aus Kafter und die Aramäer aus Kir.“ (Am 9,7). Damals glaubte Israel, Gottes Gericht entrinnen zu können, weil es sich als das auserwählte Volk Gottes wußte. Amos leugnet keineswegs diese Auserwählung, aber für ihn bedeutet Auserwählung stets einen Dienst an der gesamten Menschheit: Die persönliche Auserwählung steht im Dienst der Universalität, die den Vorrang hat vor der Auserwählung und diese somit relativiert, das heißt: Das Persönliche wird in dienende Beziehung zum Konkret-Universalen gebracht: dem Heil aller Menschen ohne

jede menschenbedrohende Parteilichkeit. Auserwählung bedeutet also keineswegs eine bevorzugte Stellung, mit *der man größtun kann* (Am 6,1).

Nun, gerade das christliche Bekenntnis, daß der historische Jesus der kyriale, verherrlichte Christus ist, entspricht dem und bricht mit jedem Gedanken partiischer Auserwählung zum Nachteil von anderen. Dann muß man jedoch die besondere Bedeutung des Todes Jesu und seine Auferstehung vom Tod, als Tat Gottes, ernst nehmen. Gerade im „historischen Scheitern“, wie es in der Hinrichtung Jesu manifest geworden ist, wird die Ideologie eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen Gott und einem konkreten historischen Phänomen, und sei es dem Menschen Jesus, zunichte gemacht. Denn Jesus bleibt in seinem Tod ein kontingentes endliches Wesen, das zum Bund Gottes mit Israel gehört. Dieser konkrete Tod kann als solcher keinen direkten Zusammenhang mit Gott, dem Absoluten, herstellen oder durch reine forensische Auserwählung eine Rettung für die ganze Menschheit sein. Er selbst sagte ja, daß er nur gekommen sei für die zwölf Stämme Israels. Wir können diese Realität nicht wegwischen. In Jesus, von uns bekannt als der Christus, muß somit etwas anderes wirksam gewesen sein. Wie können wir sonst die Gerichtssperikope des Matthäusevangeliums begreifen, in der das „Verhältnis zum Anderen“ für das Heil jedes einzelnen entscheidend ist (Mt 25,31-46): „Was ihr dem Geringsten dieser Kleinen getan habt“ (und Jesus identifiziert sich selbst mit diesen Kleinen), entscheidet endgültig über Leben und Tod! Die Bejahung oder Ablehnung des Anderen in seiner Situation des Andersseins und der Fremdheit,

auch außerhalb alles bewußten Verhältnisses zu Jesus Christus und sogar zu Gott, entscheidet über das Heil des Juden, des Christen, des Humanisten und von wem auch immer. Doch liegt hier ein Problem! Ist die Herstellung eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen „unschuldigem Tod“ Jesu und der Beziehung zum Absoluten nicht genauso eine menschenbedrohende Ideologie? Zwar vermutete ich früher schon, daß der Wahrheitskern in der Aussage „erlöst durch Jesus trotz seines Todes“ irgendwie in dem liegen mußte, was ich „Jesus historisches Fiasko am Kreuz“ genannt hatte. Denn nach Jesu Tod geht die Geschichte des Unheils und der Gewalt einfach ihren alten Gang weiter, als ob es keinen Messias gegeben hätte. Von Erlösung und Befreiung ist weltweit wenig zu sehen! Auf Erden und in unserer Geschichte wird es offensichtlich nie ein Paradies oder einen Heilsstaat geben, auch nicht für den, der an Jesus Christus glaubt.

Jetzt aber beginne ich allmählich, die Konsequenz meiner Aussage über das historische Fiasko von Jesu Tod zu realisieren: Am Kreuz handelt es sich um einen Menschen, der in seinem radikalen Einsatz für eine gute Sache eine Niederlage erleidet. Denn dieses Fiasko schließt ein, daß auch in Jesus jeder unmittelbare Heilszusammenhang zwischen einem konkreten historischen Geschehen (sei es sogar der Tod Jesu) und der Beziehung zum Absoluten radikal bestritten wird. Die Beziehung Jesu zum Absoluten zerrann am Kreuz in eine dunkle Nacht: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) Gibt es dann doch eine unmittelbare Beziehung zum Absoluten „trotz“ Jesu Tod, dank seines Glaubensvertrauens: „Vater, in

deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Lk 23,46)?

Daraus wird klar, daß die (von Gott) bevorzugte Stelle der Gottbegegnung *das Antlitz des leidenden Menschen ist*: die Stelle des „Jesus crucifixus“. In der Kreuzigung Jesu geht es um Jesu Gotteserfahrung von der schweigenden Gegenwart des gnädigen Gottes. Es geht um das Vertrauen eines Menschen zu Gott in äußerster Ohnmacht. Sein Gott schweigt. Hier wird deutlich, daß keine einzige historisch kontingente Gegebenheit je einen sakralen oder absoluten Wert haben kann, an den sich Menschen festklammern könnten als Sicherheitsgrund für Glück und Wohl auf Erden, individuell oder als Gesellschaft.

Selbst der Auserwählte schlechthin - Jesus von Nazaret - erhält keine einzige Garantie für einen irdischen oder einen historischen Halt. Er wird auf den schweigenden transzendenten Gott verwiesen, der sich aber in Jesus zum „Bruder“ des leidenden, durch Gewalt bedrohten Mitmenschen macht.

Es existiert somit eine direkte Verbindung zwischen dem irdischen Geschehen einer „dunklen Nacht“ und Jesu innerer Beziehung zum Absoluten. Aber das bedeutet doch, daß das „direkte“ positive Verhältnis des Absoluten zu unserer konkreten Geschichte gerade dort vollzogen wird, wo diese Geschichte aufhört: beim Tod, am Ende jeder persönlichen Geschichte. Sterbend lehnt es Jesus ab, Gewalt mit Gewalt zu vergelten. Er vergibt denen, die ihn gewaltsam töten. Das befreiende Moment liegt nicht im Tod als solchem, sondern in der Realität, daß dieser Tod in einen Akt der Vergebung aufgrund des Glaubensvertrauens auf die schweigende Gegenwart Gottes aufgenommen wird: Dessen, der

Jesus zu einem himmlischen Messias erhebt, der fortan den an nichts gebundenen Heiligen Geist allen schenken kann, einen Geist der Versöhnung. Denn die Inkarnation oder Menschwerdung ist nicht ein bloß punktuelltes Geschehen, sie begann zwar bei Jesu Empfängnis, vollzog sich aber weiter durch sein ganzes Leben hindurch und kam zur Vollendung in Jesu erhöhtem Leben bei Gott. Paulus zitiert vielleicht eines der ältesten frühchristlichen Glaubensbekenntnisse: „Das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn.“ (Röm 1,3-4) Im Kreuzesgeschehen zeigt sich, daß sogar die Inkarnation (als höchste Form der Auserwählung) des Sohnes Gottes als historische Erscheinung (Jesus von Nazaret) alle Auserwählung und allen Bund der Universalitätsintention der Schöpfung unterordnet: dem Heil aller Menschen. Wir vergessen bisweilen, daß ohne die Erhöhung oder Verherrlichung Jesu zum Christus und Herrn sein Tod in der Tat „vergebens“ gewesen wäre, wie Paulus sagt. Auch das Johannesevangelium sagt eigentlich dasselbe: „Es ist gut für euch, daß ich hingehe, sonst kann der Heilige Geist nicht kommen.“ (Joh 16,7) Gott rettet den Seinen nicht vom Tod. Die filiale Beziehung zwischen Vater und Sohn war keine Gewähr dafür, daß dieser schmachliche Tod dem Menschen Jesus, dem Auserwählten, erspart blieb. Selbst in Jesus besteht keine direkte Beziehung zwischen irdischem Glück und Wohl und seiner religiösen (filialen) Beziehung zum Absoluten. Dies ist der absolute Ernst der Mensch-

werdung. Daß Heil von Gott her quer zu unserer ganzen irdischen Geschichte steht, bedeutet, daß Gott die Ohnmacht unserer „condition humaine“ ernster nimmt, als wir es tun. „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute.“ (2Kor 5,19) Im Johannesevangelium wird das Ostergeschehen denn auch auf die Geistesgabe der Versöhnung bezogen. Und dieser Geist ist nicht in unsere irdische kontingente Geschichte „inkarniert“ und somit nicht begrenzt, sondern ist ihr transzendent. Gerade deshalb schwebt und weht er, als Geist Gottes und vom erhöhten Christus gesandt, auf lebenerweckende Weise überall dort, wo Menschen zu finden sind. Auch nach dem ersten Kommen Jesu ist in unserer irdischen Geschichte kein einziger sakraler Halt zu finden: Gläubige sind auf die schweigende Gegenwart Gottes angewiesen, auf Vergebung trotz allem, auf das unfaßbare freie Wehen des Geistes Gottes, der erst nach Jesu Tod durch den erhöhten Jesus Christus allen geschenkt werden konnte, die dafür offen sind.

Aber eben dieser Geist Gottes erinnert uns an den historischen Menschen Jesus: An seine prophetische Botschaft, seinen Lebensweg und seinen freiwillig angenommenen Tod als Protest gegen alle Gewalt. Diese historische Gestalt ist in ihrer Erhöhung Messias für alle Menschen, dank Jesu Sendung des Heiligen Geistes.

Erst im christlichen Bekenntnis des Heiligen Geistes (Pneumatologie) kommt die Christologie zu ihrer universalen Offenheit für alle Menschen ohne irgendeine diskriminierende Unterbewertung

aller anderen Religionen. In der Kraft dieser Geistesgabe, die nicht an „die Kirche Christi“ gebunden ist – obwohl dort, dank eben dieses Geistes, die hochnotwendige Erinnerung an den Menschen Jesus in Wort und Feier lebendig gehalten wird –, können Menschen auch anderen vergeben und „dem Anderen“ in seinem Anderssein begegnen und ihn bejahen. Die historisch-faktische Gewalttätigkeit des Christentums und dessen Christologie hat ihren tiefsten Grund in unserer inneren sich wiederholenden Vergessenheit der Pneumatologie. So erhält die Erlösung Jesu eine historisch-universale Gestalt ohne irgendwelche Diskriminierung oder virtuelle Gewalttätigkeit.

Allein die Pneumatologie kann verhindern, daß auch die Christologie gewalttätig wird. Ohne Pneumatologie ist jede Christologie *menschenbedrohend falsch und unorthodox*.

Die historisch-faktische Gewalttätigkeit des Christentums und dessen Christologie hat ihren tiefsten Grund in unserem ständigen Vergessen der Pneumatologie: des Logos des Pneumas, das weht, wo es will.

Zum Schluß

Diese Auffassung hat eine gewisse Affinität zum heutigen Unbehagen vieler in ihrer eigenen Kultur und ihrer tatsächlichen Religion. Menschen sehnen sich nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe. Eine Kultur der Menschenrechte genügt nicht, wenn das auch schon ein Minimum und der Anfang von Liebe ist. Aber Personen verlangen danach, bedingungslos vom Anderen akzeptiert zu werden; jeder Mensch will um seiner- und ihretwillen akzeptiert werden, auch wenn er oder sie schwarz,

gelb, schieläugig, behindert oder fremd ist. Achtung, Vergebung, Liebe und Vertrauen schenken dem Menschen, „was ihm oder ihr zukommt“. Sui cuique bonum! Recht ist als Gesetz frostig und kalt. Menschenwürdige Kultur ist letztlich eine Kultur der Liebe, und diese kann nicht in Gesetzen festgelegt, kann nicht kodifiziert werden. Deshalb bleibt eine religiöse Bewegung, eine Religion, die sich nicht unmenschlich ihren eigenen wahren Wurzeln entfremdet, eine der dynamischsten Kräfte in jeder menschenwürdigen Kultur.

Ohne christliche Humanität hat das Christentum in Zukunft kein Gewicht mehr, aber ohne ein evangelientreues Christentum kann auch die Menschheit zu kurz kommen. Im Christentum, wie es im Evangelium Jesu als des Herrn und kommenden Menschensohnes als Weltenrichter verwurzelt ist, steckt ein unausschöpfbares Kräftefeld auch für kulturelles ethisches Handeln des Menschen im Hinblick auf mehr Menschenwürde für alle.