

Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung

Christoph Schwöbel

I. Veränderungen in der westlichen Gesellschaft

1. Von der Säkularisierung zum religiösen Pluralismus

Das letzte Viertel des letzten Jahrhunderts hat eine bemerkenswerte Veränderung in der Einstellung zur Religion gebracht. Bis Mitte der siebziger Jahre wurde Säkularisierung von vielen innerhalb und außerhalb der Kirche als das Schlüsselwort für die Interpretation der religiösen Situation unserer Zeit betrachtet. Es wurde angenommen, dass Lebensbereiche, deren Gestaltung früher von einem religiösen Rahmen mitbestimmt war, von der Bevormundung durch ihre religiöse Interpretation befreit würden. Dieser Prozess wurde von den meisten als ein einheitlicher, unumkehrbarer und globaler Übergang von der Religion zur Weltlichkeit verstanden, der alle Dimensionen der Kultur umfasse. Vielen seiner Interpreten erschien diese Bewegung als das Endergebnis der auf Autonomie zielenden Dynamik, die in der Zeit der Aufklärung begonnen hatte. Wie unterschiedlich auch immer die Reaktionen auf diese Situation waren - vom Widerstand gegen alle Säkularisierungstendenzen bis hin zu dem Bemühen, schon diesen Prozess selbst theologisch zu verstehen, indem man versuchte, der weltlichen Bedeutung des Evangeliums Ausdruck zu verleihen, oder indem man eine nichtreligiöse Deutung religiöser Begriffe anbot -, die zugrundeliegende Annahme war immer dieselbe: Religion ist im Rückzug begriffen und hat den Weg frei zu machen für die Vorherrschaft des Säkularen.

Seit Mitte der siebziger Jahre hat sich die Situation beträchtlich verändert. Die religiöse Revolution in Iran bewies, dass Säkularisierung keineswegs ein unumkehrbarer Prozess ist. Sie kann vielmehr zum Nährboden einer neuen Art des religiösen Radikalismus werden, der die Grundrichtung der Säkularisierung umkehrt, indem er alles unter religiöse Kontrolle bringt. Dies war kein isoliertes Ereignis, sondern erwies sich als weltweit verbreitete Erscheinung. In vielen Kulturen hat das Wiederaufleben religiöser Orientierungen den tiefgreifenden Einfluss der Religion auf alle politischen und sozialen Fragen bewiesen.

Das Wiederaufleben des Interesses an der Religion richtet sich sowohl auf Religionen mit einer langen Tradition als auch auf neue Formen von Religiosität. Das Anwachsen von nachsäkularen Formen von Religiosität in industrialisierten Ländern geht oftmals Hand in Hand einher mit Bemühungen, zu weniger entfrem-

deten Lebensformen zurückzukehren, von denen man vermutet, dass sie in traditionellen Religionen und traditionellen Lebensstilen gefunden werden könnten. Im Gegensatz zu populären Säkularisierungstheorien stellt sich das 21. Jahrhundert an seinem Beginn nicht als das Jahrhundert dar, welches das Ende der Religion mit sich bringen könnte, sondern als ein Jahrhundert, das durch eine kraftvolle Renaissance des Interesses an Religion gekennzeichnet ist. Säkularisierung ist ein einflussreicher Faktor in der religiösen Situation geblieben, aber sie ist weder ein einheitlicher Trend, noch ist sie unumkehrbar.

Die Renaissance der Religion wurde und wird immer noch in vielen Gesellschaften als das Aufkommen eines neuen religiösen Pluralismus erfahren. Die Religion, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von vielen die Diagnose gestellt wurde, sie liege im Sterben, erlebt am Ende des Jahrhunderts eine kraftvolle Rückkehr ins Leben, aber diese Rückkehr vollzieht sich in vielfältigen Formen. Der religiöse Pluralismus bezeichnet eine gesellschaftliche Situation, in der eine Vielzahl von fundamentalen religiösen und ideologischen Orientierungen besteht, die sich zueinander in einem Verhältnis von Koexistenz oder Konkurrenz befinden. Diese Konkurrenz ist unvermeidbar, wenn diese religiösen Orientierungen auf Überzeugungen gründen, die den Anspruch erheben, das gesamte Leben ihrer Anhänger zu gestalten, weil man von ihnen glaubt, dass sie Einsichten mit allgemeingültigem Wahrheitsanspruch anbieten. Diese pluralistische Situation ist nicht völlig neu. Der kulturelle Kontext des griechisch-römischen Weltreichs, in dem das Christentum seinen Weg durch die Geschichte begann, kann als ein Kontext des religiösen Pluralismus gekennzeichnet werden, der aber zu einer Situation des offenen Konfliktes wurde, als das gesellschaftliche Bindegewebe des Kaiserkults zerriss – nicht zuletzt durch den Einfluss des Christentums. Unter vielerlei Aspekten ist der religiöse Pluralismus als die Rückkehr der Situation der frühen Kirche anzusehen.

2. Die Entkanonisierung der Aufklärung und die Rekanonisierung der religiösen Traditionen

Man könnte den Standpunkt vertreten, dass es eine Verbindung gebe zwischen dem Aufkommen des religiösen Pluralismus als der radikalsten Form des Pluralismus und dem Abklingen dessen, was sowohl von seinen Verfechtern als auch von seinen Kritikern das „Projekt Aufklärung“ genannt wird. Es war eine der Bestrebungen der Aufklärung, eine gemeinsame Grundlage für nicht traditionsgebundene und konfessionell neutrale Grundregeln für alle Behauptungen bereitzustellen, die den Anspruch auf Wahrheit erheben in Gesellschaften mit unterschiedlichen Konfessionen, die gezeichnet waren durch die zerstörerischen Folgen der Religionskriege des 17. Jahrhunderts. Solch eine gemeinsame Grundlage konnte Elemente einer natürlichen Religion enthalten, jener Religion, die, wie man glaubte, allen Menschen aufgrund ihrer von allen geteilten menschlichen Natur gemeinsam sei, aber ausschließen musste sie solche Ansprüche der historischen Konfessionen – der „Religionen“, wie sie im 17. Jahrhundert genannt wurden –, welche die Ursache der konfessionellen Uneinigkeit waren. Das „Pro-

jekt Aufklärung“ konnte nur von Erfolg gekrönt sein, wenn die Religionen, wie sie innerhalb der religiösen Gemeinschaften praktiziert wurden, aus dem Bereich des öffentlichen Lebens verbannt und in den Bereich der privaten Frömmigkeit verwiesen wurden. Welche Stellung auch immer wir in der Debatte über die Deutung unserer kulturellen Situation als einer Situation der Postmoderne, der Spätmoderne oder der reflexiven Moderne beziehen: Die bloße Tatsache dieser Diskussion zeigt an, dass die Grundregeln der Aufklärung nicht mehr für selbstverständlich gültig gehalten werden, so dass sie die gemeinsame Grundlage unserer Gesellschaften bestimmen könnten. Dies hat enorme Konsequenzen für alle Maßstäbe, die auf den Grundregeln der Aufklärung basieren, eingeschlossen die moderne Begründung der Menschenrechte, die Basierung jeder Ethik auf dem Prinzip der sittlichen Autonomie und auf formalen Verfahren zur Prüfung ihrer universalen Geltung.

Die Plausibilitätskrise des „Projekts Aufklärung“ stellt auch eine seiner bedeutendsten Implikationen in Frage: die Privatisierung der Religion. Die Religion betritt wieder das Forum der Öffentlichkeit, aber nicht als ein einheitliches Phänomen, sondern im Plural, als ein Ensemble von äußerst unterschiedlichen Grundorientierungen, die den Anspruch erheben, Lebenssinn und Lebensorientierung zu bieten. Das Forum der Öffentlichkeit stellt nicht mehr die gemeinsame Grundlage der stillschweigend akzeptierten Überzeugungen der Gesellschaft dar, sondern es wird ein äußerst umstrittener Raum für die Einflüsse unterschiedlicher Grundorientierungen. Der Verlust der Prinzipien der Aufklärung als des universalen Kanons zur Regelung des gemeinsamen Lebens moderner Gesellschaften führt zu einer neuen gesellschaftlichen Bedeutung der unterschiedlichen Kanones religiöser Traditionen, einschließlich der Tradition des Christentums. Die Entkanonisierung der Grundregeln der Aufklärung führt zur Rekanonisierung der religiösen Traditionen.

3. Globalisierung und interreligiöse Begegnung

Die Situation des religiösen Pluralismus ist nicht bloß ein Phänomen, das im Interesse intellektueller Bemühungen um das Verständnis unserer kulturellen Situation in globaler Sicht diskutiert werden muss. Sie ist auch ein Element der gewöhnlichen Alltagserfahrung. Äußere Faktoren wie die Migrationsbewegungen ganzer Bevölkerungsgruppen, verursacht von politischer und kultureller Unterdrückung, wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und religiös motivierten Verfolgungen haben - zusammen mit inneren Faktoren wie dem Verlust eines gemeinsamen Orientierungsrahmens - eine neue interreligiöse Begegnung in vielerlei Lebenszusammenhängen geschaffen. Die Großstädte überall auf der Welt repräsentieren eine reichhaltige Umwelt religiöser Gemeinschaften, Praktiken, Glaubensrichtungen und Überzeugungen, die untereinander so verschieden und komplex sind wie die Arten von Lebewesen in einem tropischen Regenwald. Das von den elektronischen Kommunikationsmedien geschaffene „Weltdorf“ hat die geographische Distanz religiöser Gemeinschaften und ihrer ursprünglichen Heimatländer relativiert. Dies ist vielleicht einer der Züge der Globalisierung, die am

meisten betroffen machen: Das vereinheitlichende Medium der weltweiten elektronischen Kommunikationssysteme erschafft das Forum für die globale Begegnung der unterschiedlichen Religionen. Wir können uns nicht mehr von interreligiöser Begegnung fernhalten: Andere Religionen rücken uns in der Begegnung mit unserem Nachbarn nahe. Sie können nicht mehr behandelt werden als in fremden Kulturen vorhandene abstrakte Glaubenssysteme und als religiöse Praktiken, die in sicherer Entfernung in fernen Ländern geübt werden. Sie haben menschliche Gesichter, die Gesichter unserer Nachbarn.

Es ist eines der Kennzeichen der Globalisierung, dass die Probleme, welche die Unterschiede und der Konflikt zwischen den Religionen darstellen, sowohl globale, das heißt die gesamte Menschheit betreffende Probleme in großem Maßstab, als auch das alltägliche Leben in unterschiedlichen ortsbedingten Situationen betreffende Probleme sind. Im „Weltdorf“ werden lokale Probleme zu globalen Problemen, und globale Probleme werden zu lokalen Problemen. Mit dem Schwinden des auf Nationalstaaten gegründeten Einflusses politischer Mechanismen und Strategien zur Bewältigung dieser Probleme erhalten die Religionen, die über die Grenzen einzelner Nationalstaaten hinausreichen, wachsende Bedeutung für die Lösung von Problemen, die sich auf der globalen Bühne stellen, und für alle Bemühungen, sich in einem Geist der Gerechtigkeit ihrer anzunehmen. Interreligiöse Begegnung ist kein Zusammenkommen von Leuten mit ähnlichen, wenn auch unterschiedlichen religiösen Geschmäckern, die auf ungefährliche Weise auf die Privatsphäre beschränkt wären. Es scheint vielmehr, dass ihre öffentliche Bedeutung in dieser Situation der Globalisierung kaum überbewertet werden kann.

II. Religiöser Pluralismus und neue Gotteserfahrung

1. Interreligiöse Begegnung aus der Sicht des Glaubens

Der religiöse Pluralismus, der charakteristisch ist für die globale Situation und der im alltäglichen Leben in interreligiöser Begegnung konkret erfahrbar wird, kann nicht als ein Tatbestand unserer kulturellen Situation behandelt werden, der zwar ein interessantes Thema für soziologische Forschung und Kulturtheorie ist, aber den Glauben der Christen, die Lehre der Kirche und die christliche Theologie unberührt ließe. Gerade im Zusammenhang mit der Beziehung des christlichen Glaubens zum dreieinigen Gott, zu dem sich die Kirche als dem Schöpfer, dem Versöhner und Vollender der Welt bekennt, wirft die interreligiöse Begegnung die brennendsten Fragen auf. Christen, die den Sinn und die Zielrichtung ihres Lebens im Glauben an Gott gefunden

Der Autor

Christoph Schwöbel, Dr. theol., wurde 1955 geboren. Er ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik und Ökumenische Theologie) und Direktor des Ökumenischen Instituts der Universität Heidelberg. Vorher hat er Systematische Theologie an der Universität Kiel und am King's College der Universität London gelehrt. Anschrift: Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg, Plankengasse 1, D-69117 Heidelberg; E-Mail: Cschwoebel@t-online.de.

haben, würden ihren Glauben an Gott als den Grund alles Seienden, allen Sinnes und aller Wahrheit verfälschen, wenn sie versuchten, mit der Herausforderung durch andere Religionen unter Absehung von ihrem eigenen Glauben fertig zu werden. So wird der Glaube an den dreieinigen Gott zum Kontext, in dem die Frage nach den anderen Religionen aufgeworfen wird und versucht werden muss, Antworten auf diese Frage zu finden.

Dies könnte auf den ersten Blick als eine ziemlich triviale Einsicht erscheinen. Ihre Bedeutung wird aber klar, wenn wir ihre Implikationen ernst nehmen. Für Christen gibt es keinen anderen Blickwinkel, aus dem sie versuchen könnten, andere Religionen wahrzunehmen, wenn sie ihnen in ihren Nachbarn begegnen. Es gibt keinen Standpunkt „über“ den konkreten Religionen, keinen Beobachtungspunkt, von dem aus man sich unter Absehung von den lebenden Glaubensgemeinschaften dieser Fragestellung nähern könnte. Radikaler religiöser Pluralismus fordert einen radikalen „Perspektivismus“, d.h. ein radikales Ernstnehmen der Tatsache, dass wir unsere besondere Perspektive, unseren besonderen Blickwinkel haben, aus dem wir die Religionen sehen. Dieser „Perspektivismus“ ist aber durchaus nicht relativistisch. Die Feststellung, dass alle Religionen im Grunde genommen ebenso wie die anderen Wege seien, die zum Heil führen, Pfade hin zum Unbedingten – was ja die allgemeine Ansicht jener Spielarten von philosophischem Monismus sind, die zu Unrecht Anspruch auf den Begriff „Pluralismus“ erheben –, ist die einzige Feststellung, die in einer Situation des radikalen Pluralismus nicht gemacht werden kann, in der ja jede Feststellung dem Blickwinkel verhaftet ist, aus der sie gemacht wird. Radikaler Pluralismus ist nicht-relativistisch, weil er das Absehen vom Blickwinkel eines bestimmten Glaubens nicht zulässt.

Wenn wir einmal verstanden haben, dass wir als Christen in unserem Blick auf die interreligiöse Begegnung und ihre Praxis an die Sicht des christlichen Glaubens gebunden sind, dann hat das eine Reihe von befreienden Konsequenzen für das Verständnis unserer eigenen Religion und anderer Religionen. Das Bestehen auf dem besonderen Charakter des christlichen Glaubens öffnet uns die Sicht auf die Besonderheiten anderer Religionen. Wir werden dann gewahr, dass „Religion“ nur in *den* Religionen lebt und nur aus deren Selbstinterpretationen verstanden werden kann. Die Religionen in ihren konkreten Formen der Selbstdarstellung rücken dann in den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit für die interreligiöse Begegnung. Sogar der Begriff „Religion“ hat bestenfalls eine heuristische Funktion bei der Zuwendung zu den besonderen Formen religiöser Orientierung in den einzelnen Religionen. Wir müssen auch anerkennen, dass das Wort „Glaube“, das die Beziehung des Christen zu Gott und seine Art der Weltzuwendung in aller Kürze in einen Begriff fasst, nicht ohne weiteres auf andere Religionen übertragen werden kann. Von anderen „Glaubensrichtungen“ zu reden, wird damit ambivalent. Einerseits ist es Ausdruck der Erwartung, in anderen Religionen eine Grundorientierung zu finden, die für die Art und Weise, wie Menschen ihrem Leben Struktur zu geben suchen, von genau so fundamentaler Bedeutung ist, wie es für Christen ihr Glaube ist; andererseits müssen wir erwarten, dass diese

Grundorientierung einen sehr andersartigen Inhalt und eine sehr andersartige Gestalt hat als christlicher Glaube, der als menschlicher Vollzug von dem Gehalt, den er in sich schließt, geprägt wird. Die Erkenntnis und Anerkenntnis, dass für Christen die interreligiöse Begegnung gebunden ist an die Perspektive des christlichen Glaubens, macht die Begegnung mit anderen Religionen zu einer Begegnung in echter Andersheit.

Ebenso ernst wie die Gefahr, dass man absieht von dem besonderen Standpunkt unseres Glaubens, indem man versucht, einen Standpunkt oberhalb aller besonderen Standpunkte einzunehmen, ist die Gefahr, unsere eigene Glaubensperspektive zu verabsolutieren. Nach christlichem Verständnis ist Glaube ein Geschenk Gottes, wird er von Gott für uns konstituiert, nicht aber von uns selbst. Glaube als unbedingtes Vertrauen zu Gott hängt in jedem Augenblick von Gottes Selbsterschließung ab. Glaube ist die Beziehung zu Gott, die Gott schafft, indem er in unseren Herzen durch den Heiligen Geist Gewissheit schafft über die Wahrheit des Evangeliums von Christus. Das Leben des Glaubens, das durch Gottes Selbsterschließung ermöglicht wird, ist ein Leben in menschlicher Verantwortung gegenüber Gott, aber es wird niemals unabhängig von Gottes Handeln, das geschieht, indem er Glauben schafft. Glaube wird niemals zum Besitz des Menschen, wird niemals ein religiöses Eigentum, das zu unserer beliebigen Verfügung stünde. Wegen seines Charakters als einer dynamischen Beziehung zum dreieinigen Gott bleibt der christliche Glaube immer abhängig von Gott, der unseren Glauben erhält, nährt und vollendet. Christlicher Glaube ist daher niemals absolut. Er ist relativ, insofern er „relational“ ist, d.h. bezogen, insofern er von sich selbst weg auf Gott als seinen Grund und seine Quelle, auf das einzig wirklich Absolute verweist. Die christliche Sicht des Glaubens kann daher niemals den Anspruch erheben, absolut zu sein, ohne damit die Absolutheit Gottes zu leugnen. Die Redewendung „die Absolutheit des Christentums“ enthält daher ein fundamentales Missverständnis, als ob nämlich „das Christentum“ die Stelle Gottes als des wahrhaft Absoluten einnehmen könnte. Der lutherische Theologe Carl Heinz Ratschow hat daher den Versuch, absolute Geltung für seine eigene Religion oder irgendeine andere Religion zu beanspruchen, als Dämonisierung der Religion bezeichnet. Wenn für unsere Religion oder irgendeine andere Religion der Anspruch erhoben wird, absolut zu sein, so lenkt das den Blick ab von der Wirklichkeit des absoluten Gottes.

2. Die Fragmentierung Gottes

Aus christlicher Sicht ist daher der Glaube an Gott als die Beziehung zur Wirklichkeit Gottes, die von Gott selbst durch Christus und den Heiligen Geist eröffnet worden ist, der Kontext für das Verständnis und die praktische Gestaltung der interreligiösen Begegnung. Der christliche Glaube bekennt, dass Gott der Schöpfer alles dessen ist, was nicht Gott ist, dass er der Urgrund alles Seienden, alles Sinns und aller Wahrheit ist. Von diesem Gott wird geglaubt, dass er allgegenwärtig ist, dass er seiner Schöpfung in jedem Augenblick ihres Daseins schöpferisch gegenwärtig ist; dass er allmächtig ist, die Quelle allen ge-

schöpferischen Handelns, das ohne Gott weder da wäre noch Wirkungen hätte; dass er ewig ist, der Geber aller Zeit, des schöpferischen Beginns und der endlichen Erfüllung alles dessen, was ist.

Es besteht immer die Gefahr, dass die universale Reichweite von Gottes Sein und Handeln durch unsere egoistischen kirchlichen Interessen und frommen Anmutungen domestiziert wird. Wir finden es bequem, Gott verbündet zu sehen mit der Kirche, die von ihm Zeugnis gibt, die ihn bekennt und anbetet. Aber außerhalb der Kirche? Es scheint natürlich zu sein, Gott im Zusammenhang mit gelingendem Leben, mit blühendem Leben in der Schöpfung, mit Erfahrungen des Glücks und der Freude zu sehen. Aber sehen wir ihn auch in Augenblicken der Todeserfahrung, in Erfahrungen des Scheiterns, der Verzweiflung und tiefster Traurigkeit? Viele finden es leicht, an einen Gott der Gnade zu glauben. Aber auch an einen Gott des Gerichtes? Könnte es sein, dass der Begriff Gnade entleert wird, wenn es nicht um die Gnade geht, welche das Gericht, dem wir ohne Begnadigung verfallen wären, umwandelt? Die Betonung der Aussage „Gott ist Liebe“, die ganz zu Recht als die Mitte des christlichen Gottesverständnisses beschrieben worden ist, verleitet manchmal dazu, Gott nur mit Erfahrungen von Liebe in Verbindung zu bringen und alle anderen Erfahrungen als irgendwie von Gott abgekoppelt zu sehen. Dadurch aber wird der radikale Charakter von Gottes Liebe verleugnet, die ja nicht nur von dem angezogen wird, was liebenswert ist, sondern das Objekt seiner Liebe erst ins Sein ruft, wirklich schöpferisch ist; die wirklich erlösend ist, da sie befreit von der Abwesenheit von Liebe; und die wirklich umgestaltend ist, da sie das, was von seiner Liebe trennt, überwindet.

In solchen verengenden Sehweisen lauert die Gefahr, dass der allmächtige Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, umgewandelt wird in die Stammesgottlichkeit der christlichen Kirche, dass der Gott, der die Liebe ist, zu einem Götzenbild unserer sentimental Vorstellungen verkehrt wird. Solch ein Gott, dieser Gott der christlichen Stammesgesellschaft und der christlichen Empfindungen, ist kaum zu versöhnen mit der Wirklichkeit der Religionen. Es besteht die Gefahr, dass die Wirklichkeit Gottes eingeengt wird auf den kirchlichen Bereich und auf die Sphäre unserer religiösen Stimmungen. Nach christlichen Maßstäben ist dies jedenfalls eine Verleugnung Gottes. Die Neigung, zwar an den Gott der Kirche zu glauben, aber gegenüber allem, was sich außerhalb der Kirche befindet, eine Haltung des praktischen Atheismus einzunehmen, steht in schroffem Widerspruch zum biblischen Verständnis der universalen Bedeutung Gottes. An einen Gott zu glauben, der einzig und allein in der Kirche gegenwärtig ist, ist eine platte Verleugnung des Glaubens an den Gott, welcher der Schöpfer und Erhalter der Welt ist und der die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Der Gott des christlichen Stammesdenkens und der christlichen Sentimentalität ist nur ein Fragment Gottes, das den Gesamtgehalt des Begriffs vom Gott des Glaubens widersprüchlich werden lässt. Dieser Gott ist lediglich ein Gottes-Fragment in einer Welt, die viel größer ist als dieser Gott.

3. Begegnung mit dem verborgenen Gott: Gott in der Welt und Gott am Kreuz

Wenn wir eine Sicht vermeiden wollen, welche die Wirklichkeit Gottes dadurch fragmentiert, dass sie Gott von der Wirklichkeit der Religionen abtrennt, wie sollen wir dann Gottes Gegenwart in den Religionen angemessener aus dem Blickwinkel des christlichen Glaubens verstehen? Es könnte aufschlussreich sein, einigen Einsichten zu folgen, die Luthers Überlegungen über das Verhältnis zwischen dem Gott, der in seiner schrecklichen Erhabenheit verborgen ist, und dem Gott, der sich selbst offenbart hat im Leiden des Mannes am Kreuz, inspirierten. Luthers Theologie ist eine Erfahrungstheologie, die versucht, die quälenden Spannungen aufzuarbeiten, die offensichtlich den christlichen Glauben kennzeichnen, wenn er immer wieder mit dem Wort der Heiligen Schrift konfrontiert wird. Luther ging aus von einem Begriff der absoluten Transzendenz des Göttlichen, den wir in der Tradition der negativen Theologie finden, für die als Beispiel Dionysius Areopagita steht. Der Weg zu Gott ist der mühsame Aufstieg des Mystikers durch die verschiedenen Seinsschichten hindurch bis zur Quelle allen Seins, ein Pfad, der gekennzeichnet ist durch eine sorgsame Verneinung aller Kennzeichen geschöpflichen Seins, wenn sie von Gott ausgesagt werden.

Die mystische Logik der Verneinung, ein höchst rationaler Weg der Annäherung an die Wirklichkeit des Göttlichen, der z.B. charakteristisch ist für Luthers frühe Psalmenauslegung, die „*Dictata super Psalterium*“, wird Schritt für Schritt ersetzt durch ein existentielles Verständnis Gottes oberhalb und jenseits der Welt, nämlich das Paradigma der Verborgenheit Gottes, welche aber die erschreckend verborgene Gegenwart Gottes in allen Dingen ist. Wenn alles, was in der Welt geschieht, Gutes und Böses, Freude und Leiden, Verdammnis und Segen als etwas verstanden wird, das auf die eine oder andere Weise von Gott zustande gebracht wird, wie sollen wir uns dann gegenüber der erschreckenden Gegenwart dieses Gottes verhalten? Wenn Gott wirklich Gott sein soll, dann kann er nicht aus unserer fragmentarischen Erfahrung der Welt definiert werden. Unsere Erfahrung der Welt kann dann nicht mehr sein als ein Fragment der Furcht einflößenden, alles durchdringenden Macht von Gottes Handeln in allen Dingen.

In dieser Sicht, die am vollkommensten entwickelt ist in der scharfen Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam in seiner Schrift „*De servo arbitrio*“ („Vom unfreien Willen“), ist der freie Wille etwas, das bloß Gott zukommt; in Menschen ist es eine *res de solo titulo*, ein bloßes Wort, das nichts Wirkliches bezeichnet. Diese Sicht lässt keinen Raum für Atheismus, weder für einen theoretischen noch einen praktischen Atheismus, weil alles von der Wirklichkeit Gottes umschlossen und in ihr enthalten ist. Gegenüber dieser übermächtigen Wirklichkeit Gottes ist es nicht die Existenz Gottes, sondern die Existenz der Welt und der Menschheit, die zur Frage wird. Das Problem ist nicht die Unbegreiflichkeit der Ferne Gottes, sondern die verborgene Nähe Gottes in allem, was geschieht.

Wenn in der Konfrontation mit diesem Gott kein Raum bleibt für Atheismus, so ist auch kein Raum für den Glauben. Die Wirklichkeit Gottes erfüllt alles, was ist, aber sie scheint keinen Raum zu lassen für einen menschlichen Bundespartner.

Die nackte Majestät Gottes macht alle Bestrebungen, eine Beziehung zu Gott herzustellen, zunichte. Der einzige Weg, den Luther zur Befreiung von der Schrecken einflößenden Gegenwart eines Gottes weisen kann, zu dem wir keine Beziehung aufnehmen können, ist die Umkehr der Logik theologischer Erkenntnis, die ihren klarsten Ausdruck findet in der *Heidelberger Disputation* von 1518. Der Versuch, Gottes unsichtbares Sein mittels der Wirkungen des Handelns Gottes zu erkennen, wird zu einer *theologia gloriae* führen, die Gott als die höchste Aufgipfelung alles dessen sieht, was in der Welt groß, gut und mächtig ist. Dieser Versuch folgt der Logik, die Auswirkungen von Gottes Handeln in der Welt als Fragmente zu nehmen, die zu einem Ganzen gemacht werden sollen, indem man sie von Gott aussagt. Gegen diese Sicht behauptet Luther: Gott wahrhaftig zu erkennen, bedeutet Gott von dem her zu erkennen, was von ihm in der Welt sichtbar wird: Gottes Menschlichkeit, Schwachheit und Torheit. Gott wird nicht dadurch erkannt, dass man Gottes Wesen aus Gottes Handeln ableitet, sondern durch die Selbsterschließung von Gottes Sein, so wie es verborgen ist in Gottes Passion im Kreuz Christi.

Luther ruft hier auf zu einer Umkehrung der Logik der Gotteserkenntnis mittels einer Neudefinition der Verborgenheit Gottes. Die Verborgenheit Gottes, durch die Gott sein Wesen offenbart und sichtbar wird, ist das Kreuz Christi: „Darum ist in Christus dem Gekreuzigten die wahre Theologie und die wahre Erkenntnis Gottes.“ Wir treffen hier auf eine radikale Umkehrung der Logik der Fragmentierung und der Ganzheit. Wer Gott wirklich ist, erschließt sich in der Verborgenheit von Gottes Macht und Majestät in Christi Leiden am Kreuz. Die äußerste Fragmentierung in Christi Tod am Kreuz offenbart, wer Gott wahrhaft ganz und gar ist. Eben hier nimmt Gott auf eine solche Weise Beziehung zu uns auf, dass wir Beziehung zu ihm aufnehmen können, nicht indem wir uns auf die Größe unserer sittlichen Leistungen verlassen, sondern indem wir uns ausschließlich auf die Größe von Gottes Gnade verlassen, die wir durch unbedingtes Vertrauen auf den Gott ergreifen, der Gemeinschaft stiftet mit denen, die aufgrund ihrer eigenen Leistungen für immer von Gottes Gegenwart ausgeschlossen wären.

Es ist diese Verborgenheit Gottes am Kreuz Christi, die Gottes wahres Wesen offenbart: als schöpferische Liebe, die aus dem Tod ewiges Leben schafft; als erlösende Liebe, die befreit von der Hörigkeit gegenüber den Mächten der Zerstörung; und als vollendende Liebe, welche die Fragmente eines zerrütteten Lebens in die heile Ganzheit eines neuen Seins verwandelt. Für Luther ist es das Kreuz Christi, durch das die Beziehung des Glaubens gestiftet wird, und zwar eines Glaubens, der bedingungslos auf Gottes schöpferische Gerechtigkeit vertraut.

Das Kreuz ist aber kein isoliertes Ereignis, dem gegenüber alles andere bedeutungslos würde. Es offenbart vielmehr den Sinn der gesamten Geschichte Gottes mit der Welt, angefangen von ihrer Erschaffung bis hin zu ihrem Abschluss im Reich Gottes. Eben die Geschichte Jesu ist der Ort, an dem die Logik von Gottes Geschichte mit der Menschheit offenbart wird, der Ort, an dem die Geschichte Israels und die Geschichte der Kirche miteinander verknüpft sind. Die Auferste-

hung des Gekreuzigten überholt nicht die Bedeutung Gottes, sondern erklärt sie. Die erstaunliche Tatsache, dass der Osterglaube der christlichen Gemeinde die Kreuzigung nicht als einen letzten Durchgang durch eine Dunkelheit betrachtete, die herrschte, bevor das Licht des Ostermorgens anbrach, sondern ihre Botschaft in die Kurzformel fasste: „Die Botschaft vom Kreuz“ (1 Kor 1,18), kann nur dann richtig verstanden werden, wenn wir ihre Überzeugung teilen, dass Gottes Geschichte insgesamt zusammengefasst ist in die Fragmentierung des Kreuzes. Die Botschaft vom Kreuz offenbart den Gott, „der in unseren Herzen aufgeleuchtet ist, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6). Nur wenn sie sich an diesem Licht orientieren, können Christen der Gegenwart von Gottes Majestät in der Welt standhalten. Der Anblick der ganzen Wirklichkeit Gottes, den sie aus der Gebrochenheit der Gotteserfahrung im Kreuz Christi gewinnen, bleibt jedoch fragmentarisch, bis die Einheit Gottes in Christus, also Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und des Gottes in der Welt letztgültig offenbart wird im Reich Gottes. Aber in diesem Fragment ist die ganze Wirklichkeit Gottes bereits offenbart auf eine letztgültige Weise, die nicht überholt werden wird durch die volle Offenbarung Gottes in seinem Reich.

Abschließende Überlegungen: Lektionen für die interreligiöse Begegnung

Was können wir aus dieser Exkursion in Luthers quälende Überlegungen zur doppelten Verborgenheit Gottes gewinnen für den Versuch eines Verständnisses und einer Praxis der interreligiösen Begegnung im Blick auf die fragmentarische Gotteserfahrung? Vor allem anderen scheint es klar, dass aus christlicher Sicht die Religionen theologisch verstanden werden müssen. Wenn Christen in interreligiöse Begegnungen gehen, dann tun sie dies nicht in der Erwartung, dass sie sich in ein gottloses Territorium oder in Länder begeben, die von anderen Göttern bewohnt sind. Wenn sie glauben, dass Gott der allgegenwärtige, allmächtige und ewige Schöpfer und Erhalter von allem ist, dann werden sie erwarten, der Gegenwart Gottes in anderen Religionen zu begegnen. Wenn man die Religionen aus dem Wirkungsbereich von Gottes Handeln ausschließt, verleugnet man wesentliche Eigenschaften des Gottes, den die Kirche als den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist bekennt. Andere Religionen sind daher nicht menschliche Hervorbringungen, so als ob Feuerbachs Theorie der Projektion auf alle Religionen, abgesehen vom Christentum, angewandt werden könnte. Sie sind ein Teil der Wege Gottes mit der Welt. Christen werden jedenfalls anzuerkennen haben, dass ihnen die Gegenwart Gottes in den Religionen verborgen ist. Sie ist ihnen nicht offenbart worden, weil die Offenbarung, in der der christliche Glaube gründet, das Erkennen der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi ist. Aus diesem Blickwinkel muss der christliche Glaube versuchen, die verborgene Gegenwart Gottes in den Religionen zu verstehen.

Zweitens: Christen, die von Luthers Verlagerung der Offenbarung des Wesens

Gottes in das fragmentierende Ereignis des Todes Christi lernen wollen, werden nicht erwarten, dass ihre fragmentarische Gotteserfahrung und die fragmentarischen Gotteserfahrungen in anderen Religionen sich zu einem holistischen Gottesbild, einem allumfassenden Gottesbegriff summieren, dessen zerstreute Stücke von sachkundigen Theologen nur aufgeklaut und zusammengesetzt werden müssten, bis schließlich das wahre Wesen Gottes aus diesem Puzzle zu erscheinen beginne. Dies wäre nur eine neue *theologia gloriae* aus globaler Sicht. Vor dem Anbruch des Eschaton gibt es für Christen keinen anderen Weg als diesen: sich an die fragmentarische Erfahrung der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Gekreuzigten als der Offenbarung Gottes *sub contrario*, unter dem Gegenteil, zu halten. Jedenfalls verpflichtet der christliche Glaube diejenigen, denen sich die Erkenntnis Gottes im Antlitz Christi offenbart hat, zu glauben, dass das Kreuz Christi der Inhalt der Botschaft von Gottes Versöhnung mit der Welt ist, einer Versöhnung, die in Gottes Gnade gründet und nicht in einem Vertragsschluss zwischen Konfliktparteien.

Drittens: Christen, die das fragmentarische Geschehen des Kreuzes als den Grund der Glaubenseinsicht in Gottes Sein betrachten, werden ihre Aufmerksamkeit neu darauf ausrichten müssen, die Selbsterschließung Gottes nicht in der Schrecken einflößenden Gegenwart von Gottes Majestät zu suchen, sondern in der Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens von Menschen, die bedroht sind von Ungerechtigkeit und Zerstörung, also eher in gebrochenen Lebensgeschichten als in der Herrlichkeit der Macht. Ein christliches Zeugnis in interreligiösen Begegnungen, das inspiriert ist von der Offenbarung Gottes im Kreuzesleiden wird Anteil nehmen müssen an Gottes vorrangiger Option für die Witwen und Waisen, für die Menschen, die Ungerechtigkeit und Gewalt leiden, denn Gott hat sich dafür entschieden, gerade im Unrecht eines gewaltsamen Todes seine Liebe und seine Gerechtigkeit zu offenbaren, und zwar als eine schöpferische Liebe, die Gemeinschaft schafft, wo Hass herrschte, und die Versöhnung anbietet, wo Feindschaft herrschte.

Wenn Christen die ganze Wirklichkeit Gottes, die Einheit einerseits des Gottes Christi, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und andererseits der Verborgenheit Gottes in der Welt - eingeschlossen seine verborgene Gegenwart in den Religionen - einzig und allein in dem fragmentarischen Ereignis des Kreuzes Christi wahrnehmen können, dann muss ihr Zeugnis in der interreligiösen Begegnung derart nach dem Muster dieser Offenbarung Gottes gestaltet sein, dass der Protest gegen ungerechtes Leiden, das Bestreben, Gewalttätigkeit zu überwinden, welche die friedlichen Beziehungen zwischen Kulturen und Religionen zerstört, zum Kontext wird, innerhalb dessen der Text des christlichen Zeugnisses erst sinnvoll wird. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, widerspräche es dem Inhalt der christlichen Botschaft, wenn interreligiöse Begegnungen verkehrt würden in einen Machtkampf unterschiedlicher religiöser Wahrheitsansprüche miteinander konkurrierender Theologien der Glorie. Zeugnis ablegen für die Wahrheit des Evangeliums bleibt dem Kontext des Evangeliums als einer Botschaft der Befreiung für die Mühseligen und Beladenen (Mt 11,28) verpflicht-

tet. Allzu oft hat das nachdrückliche Bestehen von Christen auf Wahrheit das Wesen des Evangeliums verzerrend dargestellt; es hat das Evangelium als ein neues Gesetz und nicht als eine Botschaft der Befreiung dargestellt.

Die an anderen Religionen geübte Kritik, die geäußert werden muss im interreligiösen Dialog über die Frage, wo Religionen sich auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Friede und menschlichem Gedeihen befinden, wird nur dann glaubwürdig sein, wenn sie begleitet wird von einer tiefgreifenden kritischen Selbstbefragung von Christen, wo sie die Wahrheit, für die Zeugnis abzulegen sie behaupten, verfälscht haben durch die Art und Weise, wie sie ihr in Wort und Tat Ausdruck verliehen haben. Das christologische Kriterium, nach dem sich das Engagement von Christen in der interreligiösen Begegnung gestalten muss, weist jedem Dialog über religiöse Wahrheitsansprüche seinen Platz an innerhalb des Kontextes gemeinsamen Strebens aller an einem solchen Dialog Beteiligten nach einer gedeihlichen Gestaltung des Lebens von Menschen in all seinen persönlichen und sozialen Dimensionen.

Schließlich haben in der Sicht des Glaubens alle interreligiösen Begegnungen ihren Platz innerhalb eines eschatologischen Horizontes des Kommens des Reiches Gottes, in dem die Wahrheit Gottes für alle deutlich sichtbar werden wird, weil Gott die vollkommene Gemeinschaft mit seiner versöhnten Schöpfung zustande gebracht hat. Die letztendliche Vollendung der beseligenden Gottesschau und das Urteil des Letzten Gerichtes über alle Wahrheitsansprüche durch die Offenbarung der Einheit aller Wahrheit in Gott darf nicht missbraucht werden – weder durch die Praxis des christlichen Glaubens noch durch Theorien der interreligiösen Begegnung. Den Platz Gottes einnehmen zu wollen, ist der eigentliche Wesenszug von Sünde. Wir bleiben im Bereich des Fragmentarischen, konfrontiert mit der Verborgenheit Gottes, aber dessen versichert, dass inmitten der Fragmentierung Gott im Kreuz Christi seine Wahrheit offenbart hat. Für Christen enthält dies und nichts anderes die Verheißung, dass wir auf dem Weg sind hin zur Offenbarung der ganzen Fülle Gottes, wo Gott selbst den Schleier seiner Verborgenheit wegziehen wird, so dass wir die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, an die wir schon jetzt glauben, mit dem Gott sehen werden, dessen verborgene Gegenwart in der Welt nun unseren Glauben in seinen tiefsten Anfechtungen herausfordert und in Frage stellt. Der Weg gläubiger Christen durch die Geschichte, auf dem sie anderen Gläubigen begegnen, die auch auf dem Weg sind, der sie zum Gespräch und zur Zusammenarbeit zum Wohl von Gottes Schöpfung verpflichtet, gleicht dem mystischen Pfad einer Reise durch Dunkelheit und Verborgenheit Gottes. Auf diesem Weg aber gibt es Trost und die Zusicherung, dass die Gnade und Wahrheit Gottes, die wir nur im fragmentierten Spiegel der Theologie des Kreuzes wahrnehmen können, als Gottes eigene Theologie der Glorie offenbar werden wird.

Weiterführende Literatur

Martin Luther, *De servo arbitrio* (1526), in: Luthers Werke, WA XVIII, 600-787; ebenfalls in: O. Clemen (Hg.), Luthers Werke in Auswahl, Bd. III, Berlin 1966, 94-293.

Martin Luther, *Die Heidelberger Disputation* (1518), in: WA I, 353-374; ebenfalls in: O. Clemen, *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. I, Berlin³1963, 377-404.

Albrecht Peters, *Verborgener Gott - dreieiniger Gott nach Martin Luther*, in: K. Rahner (Hg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, Zürich 1983, 117-140.

Carl Heinz Ratschow, *Die Religionen*, Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 16, Gütersloh 1981.

Carl Heinz Ratschow, *Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen*, in: ders., *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie*, Berlin/New York, 1986, 336-375.

Christoph Schwöbel, *Particularity, Universality and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions*, in: Gavin D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990, 30-46.

Christoph Schwöbel, *Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus*, in: U. Kühn/M. Markert/M. Petzoldt (Hgg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität*, Leipzig 1998, 88-118.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?

Werner G. Jeanrond

Zur Zeit übernimmt der Trinitätsbegriff eine Art von Führungsrolle im theologischen Denken und scheint damit die Vormachtstellung der Offenbarung als erstes Prinzip theologischen Denkens abzulösen. In diesem Artikel möchte ich die Bedeutung beider Begriffe für das theologische Denken in der Gegenwart erwägen.

1. Offenbarung als Leitbegriff der Theologie nach dem II. Vaticanum

Der christliche Glaube bekennt sich zur Offenbarung Gottes in der Geschichte und bezeugt damit, dass jede wirkliche Erfahrung Gottes nur durch Gott selbst vermittelt sein kann. Wir Menschen haben keinen direkten „Be-griff“ von Gott, weil wir als Menschen Geschöpfe Gottes sind. Von der Offenbarung Gottes zu