

# Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

Konturen einer christlichen Theologie anderer  
Glaubensweisen

Erik Borgman

Die Bücher des deutschen Schriftstellers Winfried Georg (Max) Sebald (1944–2001) sind eine Kreuzung von Fiktion, Autobiographie und Essayistik. Sie handeln von der Unmöglichkeit, die Shoah in Erinnerung zu halten, und von der gleichzeitigen Unmöglichkeit, an diese Unmöglichkeit nicht erinnert zu werden. Als Bild dafür zitiert Sebald in seinem letzten Buch *Austerlitz* die Beschreibung eines ausgeplünderten und verlassenen Diamantenbergwerks in Kimberley, Südafrika. Die tausende Meter tiefen Stollen, die von dem Bergwerk übriggeblieben sind, sind nicht umfriedigt, und „es war [w]ahrhaft schreckenerregend [...], einen Schritt von dem festen Erdboden eine solche Leere sich auftun zu sehen, zu begreifen, daß es da keinen Übergang gab, sondern nur diesen Rand, auf der einen Seite das selbstverständliche Leben, auf der anderen sein unausdenkbares Gegenteil“. Dies ist ein Bild für die verschwundene kollektive und persönliche Vergangenheit der vernichteten europäischen Judenheit.<sup>1</sup> Dieses Bild einer sich auftuenden Bodenlosigkeit der Kultur und schließlich auch der menschlichen Existenz selbst lässt deutlich erkennen, dass man der Shoah nicht gerecht wird, wenn man sie nur als eine „gewöhnliche“ menschliche Tragödie betrachtet, die sich von früheren Versuchen des Völkermords nur im Maßstab und der Zielrichtung unterscheidet. Die Shoah ist ein Moment der Offenbarung, und das Lebendighalten der Erinnerung daran ist daher ein religiöser Akt. Das von dem Schriftsteller und Bildhauer Jan Wolkers geschaffene niederländische Auschwitz-Denkmal in Amsterdam besteht aus großen Spiegelscherben, die auf dem Boden liegen und so einen Himmel zeigen, der seit der Shoah ein für allemal zerbrochen ist

## I. Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Religion

Das Gedenken an die Shoah als religiös zu bezeichnen - statt es z.B. als Ende aller Religion zu betrachten -, setzt einen besonderen Begriff von Religion voraus. Es ist jedenfalls geboten, Abschied zu nehmen von der Vorstellung, dass es eine Art allgemeine, „natürliche“ und authentisch menschliche Religion gebe, die durch die historischen Religionen konkretisiert werde und deren innere Norm sei. Der Aufsatz von G. Griffiths-Dickson, der dieses Heft eröffnet, verdeutlicht nochmals, dass der Begriff „Religion“ in diesem Sinn eine westliche Erfindung ist. Er war von Anfang an verbunden mit dem Bestreben, die chaotische Vielfalt von Religionen zu disziplinieren und auf einen einheitlichen gemeinsamen Nenner zu bringen. In dem, was sich in den letzten Jahren als „Entsakralisierung der Welt“ darbietet, werden jedenfalls *auch* die Mängel dieses Religionsbegriffs deutlich erkennbar.<sup>2</sup> Er scheint nicht im Stande zu sein, die Lebenskraft der vielfarbigsten und vielgestaltigen, oftmals verwirrenden und wenig systematisierten Formen von Religiosität wahrzunehmen, die sich verbergen unter der Oberfläche der weltweiten Rationalisierung, die einhergeht mit dem Verfall traditioneller Praktiken und Auffassungen. Religion entsteht anscheinend immer aufs Neue aus der Konfrontation mit den Ungereimtheiten der individuellen und gemeinschaftlichen Existenz, aus dem Verlangen nach Ordnung im Chaos, aus dem Drang nach Leben inmitten des drohenden Todes, aus der bisweilen verzweifelten Hoffnung auf eine tragende Kraft, die befreit von der nicht zu bewältigenden Aufgabe, selber das eigene Leben zu machen. Die Erfahrung lehrt, dass Religion dazu neigt, diese Aporien des Lebens dadurch aufzulösen und ungeschehen zu machen, dass man eine Antwort darauf gibt. Religionen lassen sich aber auch begreifen als Weisen des Zurechtkommens mit diesen Aporien, d.h. als Bemühungen, inmitten dieser Aporien, mit ihnen und selbst von ihnen her zu leben.

Die aktuelle Vielfalt der Formen von Religion und die Vielfarbigkeit der religiösen Phänomene verlangt zuallererst Offenheit und Neugier. Sie widersetzen sich jeder Bemühung, sie in das Korsett einer neuen Definition zu zwingen. Wenn ich Religion hier verstehe als Zurechtkommen mit den Aporien der Existenz, mache ich nicht den soundsovielten Versuch, sie auf eine vermeintliche Funktion zu verkürzen, z.B. auf die Funktion kultureller und psychologischer *Kontingenzbewältigung*.<sup>3</sup> Ich versuche vielmehr, einen Ansatz für eine christlich-theologische Annäherung an das Phänomen Religion anzubieten. Theologisch gesehen ist Religion die menschliche Antwort auf Spuren Gottes, die in der Realität und in der Art und Weise, wie Menschen mit dieser Realität umgehen, auftauchen. Die Identifizierung dieser Spuren impliziert ein Gottesbild. Nach der christlichen Tradition ist Gott ein Gott von Beziehung aufgrund einer Befreiung von Leiden und Tod. Von daher liegt es auf der Hand, bei der Suche nach einer christlichen Theologie der Religion vor allem auf Momente zu achten, in denen die scheinbare Geschlossenheit des Bestehenden aufgebrochen wird und eine neue Weise des Umgangs mit der Situation der Bodenlosigkeit und der daraus resul-

tierenden Unsicherheit entsteht. So hat ja das Christentum selbst einmal begonnen.

## II. Das Absolute im Relativen

Die noch keineswegs abgeschlossene Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Christentum und anderen Glaubensweisen, zu der CONCIUUM mit diesem Heft einen Beitrag liefern will, kommt aus einer ganz besonderen Erfahrung. Das Christentum, das lange ganz selbstverständlich als *die* Religion galt, sah sich vom neunzehnten Jahrhundert an konfrontiert mit anderen, auf den ersten Blick ebenso hoch stehenden Formen von Religiosität. In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erfuhr die Konfrontation mit dem religiös Anderen eine neue Zuspitzung. Erstens wurde in der Kritik am westlichen Kolonialismus brennend heiß die Frage empfunden, inwiefern die vermeintliche Überlegenheit des Christentums nicht ein Reflex des Versuchs der Rechtfertigung des westlichen Strebens nach Vorherrschaft sei. Zweitens erkannten Christen in zunehmendem Maß die wichtige Bedeutung des Kontextes für einen angemessenen Begriff der Botschaft der eigenen Tradition. Dies bedeutete, dass sie auf neue Weise gezwungen waren, den Platz ihrer eigenen Religion inmitten ganz anderer Glaubensweisen in ihrem Umkreis zu bestimmen. Zunächst betraf dies Christen in der südlichen Hemisphäre, die sich bewusst waren, sich in einer strukturellen Minderheit zu befinden; in der folgenden Zeit aber wurde dies auch akut für Christen im Westen, wo sich einerseits aufgrund der zunehmenden Migration große Gruppen von Angehörigen anderer Religionen bildeten und andererseits viele den christlichen Glauben ihrer Vorfahren hinter sich ließen.

Die Diskussion, die daher in Gang kam, erhielt einen starken Impuls, als 1987 das Buch *The Myth of Christian Uniqueness* erschien.<sup>4</sup> Sein Untertitel („Toward a Pluralistic Theology of Religion“) bringt schon zum Ausdruck, dass die Beiträge in diesem Buch auf der Suche nach der theologischen Bedeutung der Vielzahl von Religionen waren. Auch für verschiedene Autoren dieses unseres Heftes lautet die zentrale Frage, ob und in welchem Sinn in der christlichen Tradition Platz ist für religiöse

Die der  
Selbstent-  
äußerung  
verdankte  
Nähe des  
befreienden  
Gottes

### *Der Autor*

*Erik P.N.M. Borgman, Dr. theol., 1957 in Amsterdam geboren. Verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Studium der Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 2001 ist er Koordinator der Sektion Theologie und Geisteswissenschaften des Heyendaal Instituut der Katholischen Universität Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, christlichem Glauben und Theologie sowie auf die religiöse und theologische Bedeutung der heutigen Kultur. Borgman ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCIUUM. Seine Veröffentlichungen umfassen u.a. zahlreiche wissenschaftliche und mehr populäre Artikel; eine Sammlung von Essays: *Alexamenos aanbidt zijn God* (1994); *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke cultuurtheologie 1914–1965* (1999). Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: [E.Borgman@hey.kun.nl](mailto:E.Borgman@hey.kun.nl); [Borgman-VanLeusden@hetnet.nl](mailto:Borgman-VanLeusden@hetnet.nl).*

Unterschiede und Pluralität. Es ist aber deutlich erkennbar, dass es hier nicht um einen Pluralismus auf der Linie von John Hick, einem der beiden Herausgeber von *The Myth of Christian Uniqueness*, geht. In Hicks Augen verweisen alle Religionen auf die eine absolute Wahrheit, von der sie alle gleich weit entfernt sind, weil sie Produkte endlicher und fehlbarer Menschen sind.<sup>5</sup> Diese These nimmt die durchaus fundamentalen Unterschiede zwischen Religionen nicht ernst und erklärt jede religiöse Leidenschaft, jede Polemik und jeden Streit, auch den Gewissensstreit der Gläubigen darüber, was zu glauben sei, von vornherein für sinnlos. Mit als Reaktion darauf versucht der andere Herausgeber von *The Myth of Christian Uniqueness*, Paul F. Knitter, die Konfrontationen und Zusammenstöße zwischen den Religionen entschieden ernst zu nehmen. Er betrachtet sie als Teile des - gelegentlich leidenschaftlichen - Dialogs über das wahre Heil, die vollkommene Gerechtigkeit und die umfassende Befreiung.<sup>6</sup> Der Untertitel des Buches, in dem er dies zum Ausdruck bringt, deutet - genau so wie der Titel dieses Heftes - an, dass es nicht mehr um die Vielfalt von Religionen in abstraktem Sinn geht, sondern um die Frage, wie und was Religionen voneinander lernen können: Wie können sie miteinander in einen wirklichen Dialog eintreten?

Aus christlicher Sicht betrachtet, ist aber der immer wieder auftauchende Gegensatz zwischen Gott als dem Absoluten und Erhabenen einerseits und dem endlichen, an die Beschränkungen des Kontextes und der Leiblichkeit gebundenen Menschlichen und Relativen andererseits höchst problematisch. In der theologischen Reflexion über den religiösen Pluralismus beruft man sich immer wieder auf diesen Gegensatz, um verständlich machen zu können, dass kein einziger menschlicher Blick auf Gott oder kein Bekenntnis zu Gott mit Gott oder der göttlichen Wahrheit selbst gleichgesetzt werden kann, auch nicht der Blick auf Gott, den Jesus von Nazaret verkörperte. Weil Gott größer ist als jede Religion, kann keine einzige Religion behaupten, sie mache andere Religionen überflüssig. Nun kann eine christliche Theologie der Religionen meines Erachtens diese letztgenannte These nur unterschreiben. Mit Ignace Berten teile ich die Überzeugung, die er in diesem Heft beredt verteidigt, dass die Wahrheit in jeder Religion immer gesucht werden muss und dass man sich nicht auf sie als einen festen Besitz berufen kann.

Nichtsdestoweniger scheint mir der Gegensatz zwischen *allgemein* und *absolut* einerseits und *partikulär* und *relativ* andererseits, so wie auch er ihn verwendet, geradeswegs im Widerspruch zu stehen mit der jüdischen und christlichen Basisüberzeugung, dass Gott sich nun gerade in Verbindung mit dem partikulären und beschränkten Menschlichen offenbart. Diese Überzeugung findet ihren Höhepunkt in dem Hymnus, den Paulus im zweiten Kapitel des Briefes an die Philipper zitiert. Dieser Hymnus singt davon, dass der Name Jesu, des Gesalbten, von Gott hoch erhoben worden ist, nicht obwohl, vielmehr gerade weil er sich nicht an seine Gottgleichheit festklammern wollte, sondern sich ihrer entäußert hat und den Menschen gleich geworden ist. Paul J. Griffith weist mit Recht darauf hin, dass die These, Jesus verkörpere die Offenbarung Gottes in ihrer alles umfassenden Fülle („universalitate et plenitudine“), der Kern der

Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation sei, die damit eine Grundüberzeugung der christlichen Tradition wieder aufnehme. Das Paradoxe aber ist, dass diese alles umfassende Fülle nach derselben christlichen Tradition ihren Ort hat in Jesu Selbsthingabe an die Relativität und Beschränktheit seiner Geschichte.

Für mich liegt genau hier der Anknüpfungspunkt für eine spezifisch christliche Theologie der Religionen. Denn Jesu Geschichte, die hinausläuft auf seinen Tod am Kreuz, offenbart zuallererst die Abwesenheit Gottes in einer Situation und in einer Welt, wo so etwas möglich ist.<sup>7</sup> Gerade die gläubige Überzeugung, dass dabei sichtbar wird, wie Gott ist, macht es grundsätzlich unmöglich, den Anspruch zu erheben, das Christentum sei die absolute und alle Wahrheit umfassende Religion.

### III. Die Erinnerung an die Schwachheit des Kreuzes

Die Geschichte Jesu hat ihre Bedeutung in einem Kontext gefestigter politischer und religiöser Auffassungen, Visionen und Identitäten.<sup>8</sup> Im Neuen Testament wird er porträtiert als jemand, der die Denk- und Glaubenssysteme aufbricht, die Gott zu einem Besitztum machen wollen, über das man verfügen könne. Ganz auf der Linie von *Gesetz, Propheten* und *Schriften*, aber in der neuen Situation, in der er auf eine neue und umstrittene Weise lebt, schafft Jesus Platz für die allzeit überraschende und heilsame Anwesenheit Gottes. Inmitten aller Arten von Bedrängnis und Gefangenschaft, die einen Teil des Lebens verletzbarer Menschen ausmachen, eröffnet seine Nähe gnädig neuen Raum für ein befreites Leben. Er praktiziert und verkörpert die Überzeugung, dass nicht eine bestimmte Würdigkeit, nicht bestimmte Auffassungen oder bestimmte Verhaltensweisen, nicht gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Erfolg den Menschen Gott nahe bringen, sondern die schlichte Tatsache, dass sie Teil einer von Gott geliebten Welt sind, die von Gott geschaffen ist; der Tatsache, dass sie inmitten einer Geschichte leben, die von Gott zur Vollendung geführt wird, und schließlich dass sie nach Heil und Befreiung lechzen, die allein von Gott vollbracht werden können. So inkarniert und offenbart er auf umfassende Weise die Fülle Gottes, der dem Kosmos, der Geschichte und besonders allen Menschen nahe ist und dies alles trägt: An seinem Zeugnis fehlt nichts. Er ist es, „durch den und mit dem und in dem“ die Menschheit und die Schöpfung „in der Einheit des Heiligen Geistes“ versammelt werden zu einem Lobgesang, der - wie die Liturgie sagt - den Namen dieses Gottes heiligt.

Dies aber ist etwas grundlegend anderes, als dass Jesu Worte und Taten alle Wahrheit über Gott enthielten und dass die Bibel diese Wahrheit festlegte oder die Kirche diese Wahrheit von ihm geerbt hätte, um aus ihr auszuteilen. Gerade in seiner Selbstentäußerung verkörpert Jesus Gottes volle Wahrheit. Aber zugleich ist deutlich erkennbar, dass dies keine Wahrheit ist, die jede andere Einsicht in Gott und Gottes Heil überflüssig machte, sie zu einem Nichts herabsetzte und mit

Übermacht wegdrückte. Jesus verkörpert eine Wahrheit, die kein Besitztum sein kann, sondern stets aufs Neue an Orten, wo dies am wenigstens erwartet wird, empfangen wird. Das letztgültige Symbol hierfür ist Jesu Tod am Kreuz: die Tatsache, dass sein Leben nicht in Fülle endet, sondern in einer letzten Leere. „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, ist den Evangelien nach Markus und Matthäus zufolge Jesu letztes Gebet. Dies porträtiert ihn und seine Geschichte als Verkörperung von Psalm 22: Treue zu Gott in der Gestalt der Verzweiflung über Gottes Abwesenheit, aus der Überzeugung, Gott habe „nicht verachtet, nicht verabscheut das Elend des Armen“ (Psalm 22,25). Der Gott, der durch diesen Jesus in seiner umfassenden Fülle geoffenbart wird, ist ein Gott, der anwesend ist bis in seine Abwesenheit hinein, selbst für die, die „in der Erde schlafen“ und „daniederliegen im Staub“ (Psalm 22,30). Dies ist keine Botschaft, die mit Machtentfaltung und Selbstbewusstsein verkündigt werden kann, so als stünde sie unumstößlich fest. Es handelt sich vielmehr um das definitive Ende der selbstverständlichen Gültigkeit jeder Botschaft über Gottes unumstößliche Anwesenheit. Gott *ist* nicht einfach ohne Weiteres, und er kann nicht durch ein machtvolleres Projekt von wem auch immer gegenwärtig gemacht werden, auch nicht durch die Kirche, deren Aufgabe es ist, das Zeugnis von diesem Gott am Leben zu halten. Gott muss sich immer wieder aufs Neue als der erweisen, der *ist*, als heilsame Anwesenheit im Kosmos, in der Geschichte und im Leben einzelner Menschen. Es ist der Auftrag der Kirche, diesen Gott zur Sprache zu bringen als Quelle, Erlöser und Vollender des zerbrechlichen und gebrochenen Daseins, wie es gelebt wird.<sup>9</sup>

So gesehen hat das Kreuz als Symbol eine Wirkung, die vergleichbar ist mit der Wirkung des Auschwitz-Denkmal in Amsterdam, das ich zu Beginn dieses Artikels erwähnt habe, oder auch mit dem verlassenen Diamantenbergwerk, das für Sebald ein Bild für die unmögliche, aber notwendige Erinnerung an die Shoah ist. Das Kreuz ist der Tod des „Gottes“, der seine Macht erweist in dem scheinbar unantastbaren Fortgang des Bestehenden. So wird es zur Möglichkeit der Auferstehung für den Gott, der das gute Leben aus dieser Bodenlosigkeit heraus gnädig schenkt. Dies ist die Weise, wie die Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts das Kreuz wiederentdeckt hat. In selbstkritischer Reflexion auf das, was durch die Kirche weltweit an Leid und Verwüstung angerichtet worden ist in dem Bewusstsein ihrer vermeintlichen Verpflichtung gegenüber Gott, denen, die in der Finsternis des Irrtums herumstolpern, ihre Wahrheit aufzuerlegen, und vor allem in selbstkritischer Reflexion ihrer Verantwortung für die Vernichtung des jüdischen Volkes, hat die Theologie eingesehen, dass an Jesu Leiden und Tod vor allem in allem Schmerz und aller Unversöhntheit, im Leiden aller Leidenden und im Tod aller sinnlos Gestorbenen erinnert werden müsste. Das Kreuz ist kein Symbol einer abstrakten Versöhnung, sondern zuallererst ein Folterwerkzeug, das die überwältigende Anwesenheit des Bösen in der Welt mit abscheulicher Konkretheit sichtbar werden lässt. Jesu Tod ist kein abstraktes Opfer an Gott, das dargebracht worden wäre, damit wir Leben empfangen können, sondern er bedeutete zuallererst das dramatische Ende seines Lebensprojektes. Wenn nichts-

destoweniger in diesem Kreuz und diesem Tod Gott ans Licht kommt, dann wird dieser Gott nicht geehrt durch starke und potentiell gewalttätige Projekte, die ihn bekannt machen sollen. Dieser Gott wird zuallererst geehrt durch die Erinnerung an die Opfer derartiger Projekte und durch die Solidarität mit ihnen. Eben dieses Durchhalten der Erinnerung beinhaltet das Festhalten an der Hoffnung und dem Glauben, dass ihre Leiden und ihr Tod schließlich und endlich nicht vergeblich gewesen sein werden, dass das Böse, das man ihnen angetan hat, gesühnt werden wird und dass sie so wie Jesus auferstehen werden.<sup>10</sup>

Die der  
Selbstent-  
äußerung  
verdankte  
Nähe des  
befreienden  
Gottes

## IV. Auf der Suche nach der verborgenen Einheit Gottes

Die Offenheit für das von uns verschiedene Andere ist also für die christliche Theologie keine bloße Konzession. Der offene Dialog mit dem, was andere Religionen und Glaubensweisen anbieten, ist zunächst nicht eine Sache ethischer Verpflichtung, wenn auch der Respekt vor jedem Menschen als Ebenbild Gottes und damit auch für dessen Freiheit auf religiösem Gebiet für die christliche Tradition von wesentlicher Bedeutung ist.<sup>11</sup> Aber die Offenheit für das, was andere religiöse Traditionen zu sagen haben, ist einer Religion, die nicht eine starke Identität propagiert, sondern eher zum „Wagnis der Nichtidentität“<sup>12</sup> verlocken will, von vornherein inhärent. Sie fordert Menschen heraus, so wie Jesus zur „Ikone des unsichtbaren Gottes“ zu werden (vgl. Kol 1,15), nicht dadurch, dass sie seine Verkündigung und die Verkündigung über ihn als letztgültige und vollständige Wahrheit annehmen, sondern dadurch, dass sie ihre eigene Geschichte in seiner Geschichte widerspiegeln und zusammenfügen mit der Geschichte anderer, die dasselbe tun. So entsteht in Jesus dem Christus eine neue Gemeinschaft, die immerzu alte und neue Schätze aus der Fülle Gottes zu Tage fördert, die er an ihnen, in ihnen und durch sie enthüllt. Bevor christliche Theologie eine Theologie von Gottes Anwesenheit sein kann, ist sie eine Theologie des vermissten Gottes. Gerade im Schmerz des Vermissens wird Gottes Anwesenheit und Nähe offenbart.<sup>13</sup>

Der Aufsatz von Peter Ochs bringt die Erfahrung von Gottes Nähe in unmittelbare Verbindung mit dem christlichen Bild von Gott als dem Dreifaltigen. Nun hat aber schon 1977 Christian Duquoc Gottes Dreieinheit ausgelegt als Raum für Verschiedenheit und Pluralität in Gott und damit als Relativierung des Absolutheitsanspruches des Christentums.<sup>14</sup> Ochs folgt aber nicht der mittlerweile bekannten, aber fragwürdigen Argumentation, die Pluralität in der Dreifaltigkeit befreie von einem unterdrückerischen Monotheismus, der die Unterwerfung unter *einen* Gott und unter *einen* Herrscher als dessen Repräsentanten verlange.<sup>15</sup> In seiner Vorstellung ist die Rede von der Dreifaltigkeit die Art und Weise, wie die christliche Tradition bezeugt, dass sie eine lebendige Religion ist. Das Reden über den Gott, der in seinem Gesalbten Jesus offenbart ist, kommt immer zustande aus der Anwesenheit des Heiligen Geistes, der Menschen immer aufs Neue die über-

raschenden Spuren Gottes erfahren lässt. Ochs weist darauf hin, dass das jüdische Denken über das Verhältnis zwischen Gott, der Tora und dem Bundesvolk die gleiche Struktur aufweist wie die Rede der christlichen Tradition vom Verhältnis zwischen Gott als Vater, als Sohn und als Geist. Es scheint, dass diese Feststellung in etwas abgeschwächtem Sinn auch in Richtung anderer religiöser Traditionen und Gemeinschaften ausgeweitet werden kann. Religion thematisiert die Ahnung, dass sich in der Konfrontation mit der Bodenlosigkeit, der Zerbrechlichkeit und der Unbeherrschbarkeit des Daseins ein Raum anbietet, in dem man leben kann. Christlich gesprochen rührt das her aus der Nähe des Geistes Gottes, der Himmel und Erde als Raum zu einem guten Leben geschaffen hat und der sich in der Geschichte Jesu selbst entäußert und in einem Leib inkarniert hat, der darunter leidet und daran stirbt, dass die real bestehende Welt oftmals keineswegs ein solcher Raum ist, der aber gerade dadurch neues Leben eröffnet.

Raimundo Panikkar hat auf das Dunkle und Undurchsichtige des so verstandenen Wirkens des Geistes Gottes hingewiesen. Bei vielen Formen von Religion, bei vielen Reaktionen auf das, was früher erfahren wurde und heute noch erfahren wird als Spuren Gottes sowohl in etablierten religiösen Traditionen als auch in religiösen Bewegungen und durch einzelne Menschen ohne religiöse Bindung, ist nicht deutlich zu erkennen, was deren Beziehung zur Geschichte von Jesu Leben, Leiden, Tod und Auferstehung und zu dem Gott, der in all dem sichtbar geworden ist, sein könnte. Nach Panikkar muss dies nicht dazu führen, dass man diese Formen ablehnt, sondern es sollte dazu führen, an dem Gedanken festzuhalten, dass - mit meinen Worten - der Gott Jesu der Gott des Himmels und der Erde, der Gott der Geschichte und der Gott jedes Menschen persönlich ist. Solange das Eschaton noch nicht angebrochen ist, kann der Pluralismus von Ansichten, von Erfahrungen, von verschiedenen Arten des Verlangens und damit von Religionen nicht aufgelöst werden, ohne wesentliche Einsichten in Gott und das menschliche Leben abzuschneiden.<sup>16</sup> Das will nicht sagen, dass der Gedanke der Einheit Gottes keine Bedeutung mehr hätte und dass wir uns mit der vorgegebenen Pluralität abfinden müssten. Es bedeutet aber wohl, dass wir nicht wissen, wie die Einheit Gottes aussieht. Die gläubige Gewissheit von Christen, dass Gott auf einzigartige Weise in Jesus anwesend war und dass Gottes Antlitz in ihm auf eine nicht mehr umkehrbare oder nicht übertreffbare Weise ans Licht gekommen ist, will nicht sagen, dass wir auch wissen, was das bedeutet. Die Bedeutung von Gottes Offenbarung in der Geschichte Jesu wird deutlich erkennbar in dem fortdauernden Prozess der Konfrontation dessen, was wir darüber schon zu wissen meinen, mit alten und neuen Erfahrungen von uns selber und von anderen, wenn diese auch in Spannung stehen zu dem, was wir schon zu wissen meinten. Oder, in trinitarischer Sprache gesagt: Die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die Identität Gottes, ist in unserer Geschichte nur erkennbar in der Wechselwirkung zwischen unseren Erfahrungen mit den drei göttlichen Hypostasen und der zwischen ihnen bestehenden Gemeinschaft und in der Reflexion darüber.<sup>17</sup> Jede Einsicht, die wir darüber in Worte fassen, ist nur eine Momentaufnahme inmitten dieser immer weiter gehenden Bewegung.

Dies klingt unsicher, aber es lässt sich gut damit leben. Nach christlicher Überzeugung ist Gott nicht deswegen erkennbar, weil *wir* ihm in seiner Erhabenheit nahe kommen könnten, sondern weil Gott *uns* nahe ist und uns in unserer Begrenztheit und Verletzbarkeit umfängt und trägt. Dies schließt ein, dass wir auch dann, wenn wir in unserer Geschichte nach der Wahrheit Gottes suchen, so wie diese sich in dem Gesalbten Jesus offenbart, getragen werden durch denselben Gott, der sich fortwährend zu erkennen gibt und uns zugleich immer wieder entgleitet. Damit ist nicht gesagt, dass unsere Gedanken, unsere Diskussionen und unsere Polemiken nicht mehr wichtig wären; im Gegenteil: Neueste Entwicklungen auf örtlicher, regionaler und weltweiter Ebene lassen erkennen, dass Religionen und religiöse Überzeugungen noch immer und immer aufs Neue von großem Belang sind für die Art und Weise, wie Menschen sich anderen gegenüber einstellen. Klar ist, dass es gewalttätig ist und Gegengewalt hervorruft, wenn man Anhänger anderer religiöser Traditionen und Menschen, die andere Glaubensweisen praktizieren, einfach nur bekämpft.

Die Tatsache jedoch, dass gerade ein solches Verhalten oft mit religiösen Argumenten gerechtfertigt wird, lässt erkennen, dass es ebenso problematisch ist, die Pluralität religiöser Auffassungen einfach nur hinzunehmen. In diesem Rahmen erscheint die Ausrichtung der monotheistischen Religionen auf universale Geltung möglicherweise als von neuem aktuell. Im Namen eines Gottes, der Befreier heißen will, müssen Unterdrückung und eine Religion, die Unterdrückung ermöglicht oder selbst unterdrückerisch ist, bekämpft werden. Im Namen Gottes, der sich selbst entäußert und mitleidend schwach gemacht hat, muss Protest erhoben werden gegen Machtpolitik und unbedachte Gewaltanwendung und gegen gewalttätige Aspekte von Religion.<sup>18</sup> Mit anderen Worten: Die Offenheit für das, was andere Religionen zu sagen haben, kann und muss bisweilen die Form scharfer Polemik annehmen. Die Überzeugung, dass andere Glaubensüberzeugungen einen Beitrag leisten für das menschliche Suchen nach der Wahrheit Gottes und seinem Heil, kann und muss bisweilen zu der Überzeugung führen, dass bestimmte Überzeugungen grundsätzlich bekämpft werden müssen. Dies ist auch religiös gesehen legitim. Es gehört ja, wie der Aufsatz von Sivanandam Panneerselvam nahelegt, zu den religiösen Traditionen, dass der Glaube durch die Vernunft vor Entgleisungen bewahrt werden muss. Ein wahrhaftiger Dialog zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen und Glaubensweisen hat unvermeidlicherweise seine scharfen Seiten und geht diesen nicht aus dem Weg.

## **V. Die bleibende Doppeldeutigkeit von Religion und dem befreienden Gott**

Gerade die christliche Tradition bewahrt die Erinnerung an die Tatsache, dass die Existenz mehrerer Religionen auch Konflikte um den Gott impliziert, nach dem auf der Suche zu sein alle Religionen behaupten. In einem derartigen Konflikt liegt ja ihr Ursprung. Gerade auch die christliche Religion sollte aus ihrer eigenen

Geschichte wissen, dass die Fixierung eines derartigen Konfliktes zu exzessiver neuer Gewalt beitragen kann, und sie sollte sich dessen bewusst sein, dass die Überwindung dieser Gewalt Zeit und Anspannung kostet. Kurzum, gerade die christliche Tradition sollte beitragen zur Schaffung eines realistischen Bildes der Konfrontation zwischen Religionen, und sie sollte deutlich zu erkennen geben, dass das Suchen nach einem „goldenen Zeitalter“ religiösen Zusammenlebens aufgegeben werden muss. Erst dann wird es möglich sein, aufs Neue einen geschärften Blick zu bekommen für das subtile Spiel von Zusammenarbeit und Konflikt, von Toleranz und Beherrschung, von Synkretismus und Polemik z.B. im mittelalterlichen islamischen Spanien. Erst dann kann die Situation von damals und dort ein Spiegel werden für die unsere hier und heute. Unsere eigene Situation hat ja gewöhnlich auch nicht viel von einer Idylle an sich.

Erst wenn das Bewusstsein der Probleme und der Gewalt in der Geschichte unserer eigenen Religion nicht mehr dazu führt, unsere Ideale auf eine fremde Religion zu projizieren (wie Paul van der Velde im Blick auf die Art, wie der Westen sich mit dem Buddhismus befasst hat, es beschrieben hat), kann es inmitten der chaotischen und bedrohlichen Geschichte von einzelnen Menschen, Völkern und Religionen wieder möglich werden, die befreiende Gegenwart Gottes inmitten dieser Situation wieder in den Blick zu bekommen. Dann kann echte Verwunderung entstehen über die überraschenden und kreativen Wege, auf welche die Gestalt Jesu die islamische Tradition zu locken vermag, so wie Tarif Khalid dies aufdeckt. Vielleicht führt dies zu Erstaunen und Scham darüber, dass die christliche Tradition sich offensichtlich durch den Propheten Muhammad nicht in vergleichbarer Weise hat ansprechen lassen oder nicht selbst den Wunsch gespürt hat, in dieser Sache für eine Veränderung zu sorgen.<sup>19</sup>

Und es entsteht dann die Möglichkeit, ruhig zu betrachten, was Menschen wirklich zum Ausdruck bringen und finden in den verschiedenen Formen von *New Age*, die (nicht nur in Brasilien) vor allem - wie Leila Amaral es formuliert - auf das Finden einer holistischen, d.h. ganzheitlichen Spiritualität und das Zutagefördern von im Alltagsleben verborgenen Bedeutungen zielt. Natürlich muss, aus christlichem Blickwinkel betrachtet, gesagt werden, dass mit Jesus, dem Gesalbten, das „*New Age*“ schon begonnen hat. Und tatsächlich geht viele *New-Age*-Spiritualität aus von einer illusorischen Autonomie des einzelnen menschlichen Ich. Und doch ist, theologisch gesehen, die wichtigste Frage nicht, wie *New Age* bekämpft werden kann, sondern welches Verlangen es verkörpert, auf welche Sehnsüchte es offensichtlich antwortet und welche Wege der Reflexion und des Handelns einzuschlagen es die christliche Tradition herausfordert.<sup>20</sup> Thomas Michel macht sichtbar, dass dies vor allem in dem geschieht, was die asiatische Bischofskonferenz den „Dialog des Lebens“ genannt hat. In seiner Sicht ist es Aufgabe der Kirche, dem Geist zu folgen und teilzunehmen am vollen menschlichen Leben. In ihm muss sie in Offenheit für die Lebensanschauungen und Religionen, die sich in dieser Lebenswelt befinden, und im Dialog mit ihnen entdecken, was für sie in diesem Augenblick und an diesen Orten echtes Leben ist in der Spur Jesu und im Angesicht von dessen Gott.

Wer sieht, dass Religion geradeso wie das übrige menschliche Leben doppeldeutig ist und dass das Beste in ihr verwoben ist mit dem Schlechtesten, der kann auch inmitten alles dessen, was für einen heutigen westlichen Theologen schwerlich anders zu lesen ist als eine Apologie der eigenen Tradition ohne viel Selbstkritik, ein Auge haben für den Satz aus der Tradition über den Propheten Muhammad, den Mustafa Abu Sway fast beiläufig zitiert: „Wer einem Angehörigen der jüdischen oder christlichen Minderheit Schaden zufügt, fügt mir selbst Schaden zu.“ Vielleicht ist dieses Wort inspiriert durch das Wort Jesu: Was ihr einem der Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40.45). Und vielleicht kann Muhammads Variation ihrerseits dazu inspirieren, die Tendenz des Ausspruchs Jesu ausdrücklich auf diejenigen hin auszuweiten, die sich innerhalb einer vom Christentum dominierten Kultur zu einer anderen Religion bekennen.

Sich einzusetzen für die Möglichkeit anderer, in aller Freiheit und ohne Behinderungen ihre Religion auszuüben, selbst wenn diese für Christen gotteslästerlich sein mag, sollte dann ein Auftrag an Christen sein. Ebenso wie dann nachher die Aufdeckung und Bekämpfung dieser vermeintlichen Gotteslästerung eine christliche Aufgabe ist. Kurzum: Vielleicht besteht ein wichtiger Beitrag der christlichen Theologie zur Konfrontation zwischen Religionen und Glaubensweisen im Wachhalten des Bewusstseins dessen, was in der christlichen Tradition Erbsünde genannt wird. Dabei geht es um das Paradox, dem wir nicht entkommen können, dass das Böse uns immer schon umgibt, obwohl wir im Blick auf das Gute erschaffen sind. Religionen sind ohne Ausnahme Teile dieser Situation, auch die christliche Religion. Wer das sieht, der kann unbefangen die Augenblicke sichten, in denen Religionen diese Situation von innen heraus durchbrechen und von neuem und überraschend die Aussicht auf das Gute öffnen.

Wo sie dies tun, legen sie Zeugnis ab für den Geist des Gottes, der sich in der Geschichte Jesu von Nazaret manifestiert hat, und dann sind sie für die christliche Theologie von höchster Relevanz – gleichgültig, ob die konkrete Aussicht, die sie bieten, dem, was in der christlichen Tradition früher schon gesehen wurde, gleicht oder nicht.

<sup>1</sup> Winfried Georg (Max) Sebald, *Austerlitz*, München 2001, 415; Sebald paraphrasiert hier nach seiner eigenen Aussage D. Jacobson, *Heshel's Kingdom*, London 1998.

<sup>2</sup> Vgl. Peter L. Berger, *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.

<sup>3</sup> Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977; vgl. Heinrich Lübke, *Religion nach der Aufklärung. Grund der Vernunft - Grenze der Emanzipation*, Graz 1986.

<sup>4</sup> John Hick/Paul F. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987.

<sup>5</sup> Vgl. John Hick, *God Has Many Names*, London 1980.

<sup>6</sup> Paul F. Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll 1990.

<sup>7</sup> Vgl. den Protest gegen Hick in G. Loughlin, *Noumenon and Phenomenon*, in: *Religious Studies* 23 (1988), 493–508.

<sup>8</sup> Das Folgende ist stark inspiriert durch Rowan Williams, *On Christian Theology*, Oxford 2000; hier vor allem: *The Finality of Christ* (93-106); *Trinity and Revelation* (131-147); *Trinity and Pluralism* (177-180).

<sup>9</sup> Siehe den Gedanken von Cornelius Ernst, dass Jesus als der Christus die „meaning of meaning“ sei, die tiefere Bedeutung, welche die Bedeutungen, die Menschen selber in ihrem Leben entdecken, nicht ersetzt, sondern trägt und in einen größeren Zusammenhang bringt: Cornelius Ernst, *Multiple Echo: Explorations in Theology*, hg. von F. Kerr/T. Radcliffe, London 1979, 84-86.

<sup>10</sup> Die Idee des christlichen Glaubens als „memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi“ und darin als „gefährliche Erinnerung“ an alle Leiden, stammt vor allem von Johann Baptist Metz; vgl. vor allem sein Buch: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; dort vor allem: 87-103; Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: Zur Dialektik des Fortschritts; ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997; dort vor allem 33-61; Politische Theologie, namentlich 47-57; ders., *Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: ders./J. Reikerstorfer/J. Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996, 3-20. Für die Verbindung mit der Erinnerung an Auschwitz s. u.a. seinen Aufsatz in *CONCILIUM* 20 (1984/5) 382-399: *Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*; ders., *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnetische Kultur*, Hamburg 1993; ders., Art. *Auschwitz, theologisch*, in: *LThK* 1 (<sup>3</sup>1993), 1260f.

<sup>11</sup> Wenn auch die christliche, namentlich die katholische Tradition lange Zeit gebraucht hat, um dies vollauf einzusehen. Vgl. die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* vom 7. Dezember 1965.

<sup>12</sup> Vgl. den Titel der Festschrift zum 70. Geburtstag von Johann Baptist Metz: J. Reikerstorfer (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Münster 1998.

<sup>13</sup> Vgl. den Untertitel der Studie über die Theologie von Metz von Tiemo Rainer Peters, *Johann Baptist Metz, Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998.

<sup>14</sup> Christian Duquoc, *Dieu différent*, Paris 1977.

<sup>15</sup> Diese Argumentation wurde eingeführt in Erik Peterson, *Theologische Traktate*, Köln 1951, 45-147: Monotheismus als politisches Problem. Seitdem ist diese Argumentation in der Diskussion über die Bedeutung der Dreifaltigkeit zahllose Male wiederholt worden.

<sup>16</sup> Vgl. Raimundo Panikkar, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness*, in: Hick/Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, aaO., 89-116.

<sup>17</sup> Vgl. die Ansicht, das christliche Reden über Gott in trinitarischen Begriffen bedeute, dass wir die Gott eigentümliche Einheit noch nicht ergründen können, in: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. 3, Gütersloh 1996, 212-235; ders., *Eia, wärm wir da! Eine Utopie*, Gütersloh 1997, 539-566. Vgl. auch den Gedanken, andere Religionen nicht zu beachten, sei eine Form von Unglauben wegen der Möglichkeiten, die sie bieten, um zu größerer Qualität und Wahrheit zu gelangen, die Gott in sie gelegt hat, in: Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll 2000, 133.

<sup>18</sup> Vgl. zu dieser Argumentation Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in O. Marquardt (Hg.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 17-186; ders., *Im Eingedenken fremden Leids*, aaO. Zur Debatte vgl. *Jahrbuch Politische Theologie*, Bd. 4: *Monotheismus*, hg. von Jürgen Manemann, Münster 2002.

<sup>19</sup> Vgl. aber für eine Bemühung um die Interpretation des Islams im Rahmen einer christlichen Theologie: Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994; ders., *Gotteslehre*, Stuttgart 1989. S. auch J. Peters (Hg.), *De Islam als na-christelijke godsdienst*, Themahft der Tijdschrift voor Theologie 37 (1997/1).

<sup>20</sup> Für ein stark negatives Urteil über *New Age* vgl. Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford 1996; ebenso aus der Sicht katholischer Theologie das Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur und des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog *Jesus Christus - Bringer des Wassers des Lebens. Eine christliche Betrachtung zum „New Age“* vom 3. Februar 2003. Zu einem Versuch, zu klären, was es mit der religiösen und spirituellen *New-Age*-Familie auf sich hat und was eine christliche und katholische Reaktion darauf sein kann, vgl. Erik Borgman/Anton van Harskamp, *Hunkering naar heelheid: Het nieuw-religieuze verlangen naar een authenticiek bestaan*, 's-Hertogenbosch 2000. Zu den genaueren Hintergründen vgl. Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die der  
Selbstent-  
äußerung  
verdankte  
Nähe des  
befreienden  
Gottes