

<sup>3</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, Bonn 1990.

<sup>4</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Dialog und Verkündigung - Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 102, Bonn 1991, Nr. 29.

<sup>5</sup> Vgl. Duraiswami Simon Amalorpavadass (Hg.), *Research Seminar on Inspiration in Non-Biblical Scriptures*, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre (NBCLC), Bangalore 1974; Michael Amaladoss, *The Scriptures of Other Religions: Are They Inspired?*, in: Beyond Dialogue, ATC, Bangalore 2008, 69-78; George Gispert-Sauch, *Vatican II and the Use of Indian Scriptures*, in: Jacob Kavunkal (Hg.), *Theological Explorations*, Indian Society for Promoting Christian Knowledge, Delhi 2008, 35-48.

<sup>6</sup> Vgl. Paul Puthanangady (Hg.) *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*, NBCLC, Bangalore 1988.

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III, q. 3, a. 7: „RESPONDEO dicendum quod id quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpsit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad ejus personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile: non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundam virtutem, quae est principium unionis; sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis. Oportet dicere quod persona divina, praeter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.“ Deutsch: *Die Menschwerdung Christi*, in: Katholischer Akademikerverband (Hg.), *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Band 25, Graz 1934, 104.

Aus dem Englischen Übersetzt von Franz Schmalz

## Befreien ohne auszugrenzen – vereinen ohne Identität zu erzwingen

Erik Borgman

Die Bibel und ebenso der Koran halten unmissverständlich fest, dass wir nur *einen* Gott anbeten sollen. Abram/Abraham/Ibrahim - Schlüsselfigur und exemplarisch Glaubender für Judentum, Christentum und Islam - verlässt sein Land, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus, antwortet so auf Gottes Wort und

macht sich auf den Weg in das Land, das Gott ihm zu zeigen verspricht (Gen 12,1). Auf diese Weise bezeugt er den unbedingten und ausschließlichen Glauben an die Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes.

Unsere gegenwärtige Situation, die manchmal „postmodern“ genannt wird, scheint in gewisser Weise die Rückkehr jener Götter zu erleben, die Abraham einst hinter sich gelassen oder – wie die Ibrahim-Geschichte im Koran erzählt – zertrümmert hat (Sure 21,58). So meinte bereits der Soziologe Max Weber, in der modernen, vernunftbestimmten Welt, die in seinen Augen gewissermaßen ein Produkt des Monotheismus war, würden die Götter des Polytheismus zurückkehren und uns heimsuchen.<sup>1</sup> Gewiss kann man darauf mit Kulturkritik reagieren und fordern, sich an die Tradition zu halten. Aber das wäre vielleicht eine zu oberflächliche Reaktion. Schließlich analysierte der Ägyptologe Jan Assmann den Monotheismus als eine Strategie, die Gott überall verbannt, um allein den Autoritäten der monotheistischen Religion das Monopol zu lassen, Gottes Gegenwart zu repräsentieren. Was ist davon zu halten?

Die christliche Theologie ist nach Assmann untrennbar verbunden mit dieser monotheistischen Logik. Sie zielt darauf, falsche Götter, die angeblich überall sind, zu entlarven und den Gott der eigenen Tradition als den wahren und einzigen darzustellen. Dies bezeichnet Assmann als die dem Monotheismus innewohnende Gewalt, deren er sich entledigen muss, wenn er seine Glaubwürdigkeit wiedererlangen will. Nach Assmanns Einschätzung ist dies aber unmöglich, ohne zugleich den Monotheismus selbst aufzugeben.<sup>2</sup>

Assmanns Kritik ist von aktueller Bedeutung, denn die Behauptung, einen befreienden Gott zu verkündigen, kann von der christlichen Tradition nicht glaubwürdig vertreten werden, solange sie es nötig hat, Menschen zum Schweigen zu bringen und deren Erfahrungen und Ausdrucksweisen des Religiösen von vornherein als irrelevant oder theologisch und moralisch falsch zu bezeichnen. Wenn die Theologie den Anspruch hat, dem Protest der Ausgegrenzten und Leidenden eine Stimme gegen ihre Ausgrenzung und ihre Leiden zu geben, dann darf sie sich nicht selbst auf Ausgrenzung und auf jene Leiden gründen, die damit einhergehen. Zugleich aber beruht gerade dieses Argument auf einem Kriterium, das als universal gilt: Der wahre Gott kann Repression nicht billigen. Das aber scheint mir genau das zu sein, was gemeint ist mit dem Wort: „Höre, Israel! JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig. Und du sollst JHWH, unseren Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,4f). Es ist das Bekenntnis, dass nur der befreiende Gott, der im Exodus aus Ägypten offenbar wurde, der Anbetung würdig ist. Dieser befreiende Gott wird sich am Ende als der Gott des Himmels und der Erde erweisen.

## Verschiedene Weisen, den einen wahren Gott zu vermissen

Erik Borgman

Genau in diesem Sinn stellt Johann Baptist Metz die Bedeutung von Gottes Einheit und Einzigkeit heraus. Für Metz ist Gott „entweder ein Menschheitsthema, oder er ist überhaupt kein Thema“. Universalistisch sein sollte die Gottesrede aber nicht aufgrund einer abstrakten philosophischen Idee, wonach der wahre Gott notwendig ein einziger sei, sondern aufgrund der Universalität des Leidens, das allein auf dem Wege universaler Befreiung erlöst werden kann.<sup>3</sup> Der springende Punkt ist dabei, dass *alle* Tränen abgewischt werden müssen, wie es zweimal im Buch der Offenbarung versprochen ist (7,17; 21,4). In meinen Augen eröffnet dies Möglichkeiten für eine nicht-exklusive Vorstellung von Gottes Einzigkeit. Und genau die brauchen wir, um der biblischen Tradition treu zu bleiben.

Es ist detailliert gezeigt worden, dass das biblische Bekenntnis zu Gott als dem Einen-und-Einzigen sich grundlegend von dem unterscheidet, was gemeinhin unter „Monotheismus“ verstanden wird: nämlich die theoretische Einsicht, dass es nur einen Gott gibt und logischerweise nur geben kann. Die Vorstellung eines „biblischen Monotheismus“ ist deshalb in hohem Maße ein modernes Missverständnis.<sup>4</sup> Doch was bedeutet dies für die Systematische Theologie? Timo Rainer Peters, ein Schüler von Metz, nannte die Politische Theologie seines Mentors eine „Theologie des vermissten Gottes“<sup>5</sup>. Ich halte das für einen sehr gelungenen Ausdruck – und nicht nur, um Metz' Projekt zu benennen. Die biblische Tradition verkündigt die Gegenwart Gottes bei den Menschen, die Gott vermissen, Gott suchen, nach Gott und Gottes erlösender Gegenwart schreien. Die Geschichte, von der wir ein Teil sind, zeigt deutlich, dass Gott unsere menschliche Sehnsucht noch nicht erfüllt hat und deshalb auch nicht unstrittig gegenwärtig ist, nicht einmal in Jesus Christus und seiner Geschichte. Das trifft exakt die Bedeutung von Inkarnation und *kenosis*:

Gott akzeptierte die Bedingungen, unter denen sein Erlösungswerk niemals unzweideutig wahrgenommen wird. Gemäß Metz' Politischer Theologie heißt Erinnerung an das Leiden Jesu, an seinen Tod und seine Auferstehung in dieser Situation: die unüberbrückbare Kluft offenzuhalten zwischen unserer tatsäch-

### *Der Autor*

*Erik P. N. M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Tilburg, Niederlande. Er ist verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Im Dienst der niederländischen Dominikaner untersuchte er die historischen Hintergründe und die aktuelle Bedeutung der Theologie von Edward Schillebeeckx und war bis 2007 Direktor am Heyendaal Instituut der Radboud-Universität Nijmegen, einem interdisziplinären Forschungsinstitut für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Er gehört dem Herausgeberkreis und dem Präsidium von CONCILIUM an. Veröffentlichungen u.a.: Alexamenos aanbidt zijn God (Zoetermeer 1994); Dominican Spirituality: An Exploration (London/New York 2002); Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History (London/New York 2003). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Religion und Erbe“ in Heft 2/2009. Anschrift: Departement Religiewetenschappen en theologie, Kamer D 146, Postbus 90153, NL-5000 LE Tilburg, Niederlande. E-Mail: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl.*

lichen Geschichte und der befreienden Heiligkeit von Gottes Namen, dem die ganze Erde ein neues Lied singen wird, wenn er universell offenbar wird. Vom Gekreuzigten als *kenotischer* Inkarnation der Gegenwart Gottes zu sprechen bedeutet somit, gegenüber jedem Offenbarwerden dieser Kluft zu bekennen, dass es zugleich die paradoxe Gegenwart von Gottes Heilswillen offenbart.<sup>6</sup> Mit anderen, noch paradoxeren Worten: Gott ist *einer* und *universal* und *einzig*, denn Gott ist gegenwärtig in allen *unterschiedlichen* Spuren der Sehnsucht und Hoffnung auf Erlösung, in all ihrer *Vielfalt* und ihrem *Pluralismus*. Gottes Einheit kann nicht begrifflich gefasst werden, doch ist sie gegenwärtig und verborgen in den vielfältigen Erfahrungen des Vermissens einer umfassenden Befreiung, für die nach der christlichen Tradition Gottes Gegenwart steht.

Theologisch gesprochen gehören wir – angesichts der Verwundbarkeit unserer Körper und der Gewalt in unserer Welt – bereits dem Gott der Erlösung zu und sind von diesem Gott abhängig. Aber wenn diese Zugehörigkeit Bedeutung haben soll und wenn diese Abhängigkeit nicht nur ein Zeichen des unabwendbaren Sieges von Tod und Nichtigkeit sein soll, dann muss die Macht Gottes universal, allumfassend sein. Gott muss der Eine-und-Einzige sein, und nichts darf von Gottes Nähe und Gottes Macht ausgegrenzt werden. Das ist vielleicht auch gemeint, wenn die biblische Tradition sich zum Gott der Erlösung als dem Einen und Einzigen bekennt, der sein endgültiges Urteil unter den Göttern fällt – so jedenfalls lese ich Psalm 82. Mitten unter der überbordenden Vielfalt der Mächte und Gewalten ist Gott verborgen als derjenige, der das abschließende, gerechte Urteil spricht, das universale Erlösung und Offenbarung bedeutet (vgl. Kol 2,15).

## Die plurale Offenbarung Gottes als des Einen- und-Einzigen

Mit anderen Worten: Die Offenbarung Gottes als des Einen-und-Einzigen ist geschichtlich, denn Inkarnation und *kenosis* bedeuten, dass Gott mit der Geschichte verbunden ist. Der Schmerz des Gott-Vermissens offenbart Gottes Gegenwart und Nähe. Der jüdische Philosoph Peter Ochs hat diesen Gedanken mit der christlichen Gottesvorstellung der Trinität in Verbindung gebracht.<sup>7</sup> In seinen Augen zeigt die christliche Tradition mit der Rede von der Trinität, dass sie eine lebendige Religion ist. Die Rede von Gott, der in Jesus dem Gesalbten offenbar wird, erwächst immer aus der Gegenwart des Heiligen Geistes, der die Menschen wieder und wieder neue, unerwartete und noch nie dagewesene Spuren jenes Gottes erleben lässt, der in Jesus offenbar wurde. Für Ochs hat das jüdische Nachdenken über die Beziehung zwischen Gott, Gesetz (*Tora*) und dem Volk des Bundes eine ähnliche Struktur wie das christliche Nachdenken über die Beziehung zwischen Gottes Gegenwart als Vater, Sohn und Geist. Religion eröffnet einen Raum für das Leben in der Konfrontation mit der Ungewissheit, Zerbrechlichkeit und Unkontrollierbarkeit der Existenz. Im christlichen Verständnis ergibt sich das aus der Nähe des Geistes Gottes, der Himmel und Erde geschaffen

hat als Raum für ein gutes Leben, der sich in Jesu menschliche und tödliche Geschichte hinein entäußert hat und Fleisch geworden ist in einem Körper, der litt und starb, weil die real existierende Welt in keinem denkbaren Sinn ein solcher Raum ist. Der Geist erschließt in unserer anscheinend geschlossenen und eindeutig tödlichen Welt wieder neues Leben, auf immer neue und unerwartete Weise.

Der katholisch-hinduistische Philosoph und Theologe Raimundo Panikkar hat auf die Undurchsichtigkeit und Undurchdringlichkeit der Gegenwart des Geistes hingewiesen, wenn man sie im dargelegten Sinn versteht.<sup>8</sup> Die Verbindung zwischen dem, was wir als Spuren Gottes hier und jetzt erfahren, und Jesu Leben, Tod und Auferstehung ist oftmals unklar und bleibt im Verborgenen. Nach Panikkar sollte dies jedoch nicht zur Zurückweisung dieser Erfahrungen führen - im Namen einer vermeintlichen Identität der christlichen Kirche oder des Gottes, zu dem sie sich bekennt und den sie zu repräsentieren berufen ist. Wir sollten uns nicht stärker an die christliche Identität binden als Jesus an die seine. Wie der Apostel schreibt: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich“ (Phil 2,5-7). Das heißt in meinen Worten, wir sollten entschieden an der Vorstellung festhalten, dass der Gott Jesu aufgrund dieser Entäußerung auch der Gott des Himmels und der Erde ist, der Gott der Geschichte und jedes einzelnen Menschen persönlich. Solange das Ende der Geschichte noch nicht heraufdämmt, kann der Pluralismus der Ansichten, Erfahrungen und Sehnsüchte nicht reduziert werden, ohne dabei wesentliche Einsichten über Gottes Sein zu eliminieren, die gewonnen werden in der Niedrigkeit des menschlichen Lebens, welches Gott sich in Jesus zu seiner Wohnstatt wählte.

Damit soll keinesfalls gesagt werden, dass wir die Vorstellung von Gottes Einheit aufgeben und mit der gegebenen Pluralität der Offenbarungen des Göttlichen zufrieden sein sollten. Es heißt aber, dass wir nicht wissen, worin genau der Charakter von Gottes Einheit besteht, und dass wir - auf unserem Weg zu ihr - immer noch nach ihr suchen. Das christliche Bekenntnis, dass Gott auf einzigartige Weise in Jesus war und dass Gottes Angesicht in Jesus auf eine Weise zum Vorschein kam, wie sie nicht wieder erreicht oder übertroffen werden kann, schließt nicht ein, dass wir wissen, was das besagt und bedeutet. Der Sinn von Gottes Offenbarung in Jesu Geschichte wird nur klar im weitergehenden Prozess der Konfrontation dessen, was wir zu wissen glauben, mit alten und neuen Erfahrungen, die wir selbst und andere hatten, auch wenn diese einander zu widersprechen scheinen. Oder um es in trinitarischer Sprache zu sagen: Die Einheit von Vater, Sohn und Geist, die die Identität Gottes ausmacht, kann in unserer menschlichen Geschichte nur gekannt werden in der Interaktion zwischen unseren Erfahrungen und Reflexionen der drei göttlichen Hypostasen und den Beziehungen zwischen ihnen.<sup>9</sup> Jede Einsicht, die wir über diese Dinge zum Ausdruck bringen, ist bestenfalls ein Schnappschuss inmitten einer immer weitergehenden Bewegung. Das heißt, wir wissen zwar, was es bedeutet, mit dieser Bewegung verbunden zu sein, die als Bewegung Einheit offenbart, aber wir

wissen nicht, was die Bewegung in ihrer Gesamtheit mit sich bringt, und also auch nicht, worin ihre Einheit besteht.<sup>10</sup>

## Die plurale Gegenwart des einen und einzigen Ziels

Am Ende des Matthäusevangeliums sagt Jesus zu seinen Aposteln: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (28,19). Das ist kein Auftrag, die Menschen einer geschlossenen Ideologie und verordneten Identität zu unterwerfen – als solle die ganze Welt werden, was bekennende Christen bereits sind. Es ist vielmehr ein Auftrag, andere einzuladen, ihr Leben einzusetzen für die Suche danach, was es bedeutet, dass der Gott Jesu der Gott des Himmels und der Erde ist. Und dass dieser Gott darum im Prozess der Einigung unserer Geschichte handelnd gegenwärtig ist, in der Realität der Befreiung. In den Evangelien von Markus und Lukas wird diese Realität der Befreiung „Reich Gottes“ genannt, bei Matthäus heißt sie „Himmelreich“, bei Johannes „Ewiges Leben“, und die Apokalypse spricht von einem „neuen Himmel“ und einer „neuen Erde“ sowie vom „neuen Jerusalem“, das „von Gott her aus dem Himmel herabkommt“. In nicht reduzierbarer Vielfalt und unmissverständlicher Einmütigkeit.

<sup>1</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), in ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 91989, 17–206, hier 203–206.

<sup>2</sup> Siehe bes. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; ders., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

<sup>3</sup> Siehe Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: Odo Marquard u.a. (Hg.), *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, 170–186. Vgl. auch ders., *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: ders./Johann Reikerstorfer/Jürgen Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996, 3–20; ders., *Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm*, in: ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997, 197–206.

<sup>4</sup> Für einen Überblick über die alttestamentlichen Forschungen zum Monotheismus vgl. Fritz Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997; Marie-Theres Wacker, „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. *Erkenntnisse und Interessen*, in: Jürgen Manemann (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4), Münster 2002, 50–67.

<sup>5</sup> Tiemo Rainer Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998.

<sup>6</sup> Zu Metz' Christologie vgl. Paulus Budi Kleden, *Christologie in Fragmenten: Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz*, Münster 2001.

<sup>7</sup> Peter W. Ochs, *Dreifaltigkeit und Judentum*, in: *CONCILIUM* 39 (2003/4), 433–441; vgl. auch ders., *A Jewish Reading of Trinity, Time and the Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*, in: *Modern Theology* 19 (2003), 419–428.

<sup>8</sup> Raimundo Panikkar, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of*

*Christic Self-Consciousness*, in: John Hick/Paul Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, 89–116.

<sup>9</sup> Thomas von Aquin unterstreicht, dass die Beziehungen menschlicher Personen untereinander akzidentiell sind, während für die göttlichen Personen der Trinität die Beziehungen zu ihrem Wesen gehören. Mit anderen Worten: Gott ist Einer in den trinitarischen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist (*Summa theologiae* I, Q. 39, art. 1). Der Gedanke, dass das Reden von Gott in den Begriffen von Vater, Sohn und Geist bedeutet, dass wir die besondere Einheit Gottes in unserer Geschichte noch gar nicht verstehen, ist der Ausgangspunkt der Reflexionen zur Trinität bei Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. III, Gütersloh 1996, 212–235; ders., *Eia, wärn wir da! Eine Utopie*, Gütersloh 1997, 539–566.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu auch meinen Artikel *Jesus von Nazaret: der Anfang einer neuen Geschichte*, in: *CONCILIUM* 44 (2008/3), 322–331.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck