

¹² Vgl. von Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum* VI 2a; Bezug genommen ist auf: Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2.

¹³ Vgl. *Proslogion* 15.

¹⁴ Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1974, Bd. 2, 27.

¹⁵ Paul Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders./Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft der Evangelischen Theologie), München 1974, 24-45, hier 40.

¹⁶ Ebd., 41.

¹⁷ Paul Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik*, aaO., 41-83, hier 54.

¹⁸ Ebd., 77.

¹⁹ Ich folge dem ersten Teil von Ricœurs Aufsatz *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, aaO., 41-61, vgl. hier 47.

²⁰ Vgl. ebd., 58.

Das Wort Gottes in den anderen religiösen Traditionen und die Geschichte der Völker als Erzählung Gottes

Claude Geffré

Zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts ist es bemerkenswert, dass die Erfahrung einer zunehmenden Mundialisierung¹ mit der Erfahrung eines schier unüberwindlichen religiösen Pluralismus einhergeht. Das heißt: Nun, da die Menschheitsfamilie ihr planetarisches Stadium erreicht hat, fällt es schwer zu glauben, dass eine bestimmte Kultur oder eine besondere religiöse Tradition den Anspruch erheben kann, universal und ausschließlich gültig zu sein. Innerhalb der westlichen Welt verweist der Ausdruck „Wort Gottes“ unmittelbar auf die jüdisch-christliche Tradition. Doch in den Maße, in dem unser Wissen um die außerbiblischen religiösen Traditionen zunimmt, wächst auch unser Bewusstsein davon, wie schwierig es ist, das Wort Gottes zum ausschließlichen Monopol der drei großen monotheistischen Religionen zu machen. Über die heiligen Schriften oder die Grundagentexte der Tora, der christlichen Bibel und des Korans hinaus

stoßen wir auf andere heilige Schriften oder sogar mündliche Überlieferungen, die ebenfalls Träger eines bestimmten „Wortes Gottes“ sind. Wir vermuten also, dass der symbolische Ausdruck „Wort Gottes“ auf eine komplexe, analoge und differenzierte Wirklichkeit verweist. Dies trifft übrigens bereits auf den Gebrauch desselben Wortes vonseiten des Judentums, des Christentums und des Islams zu. Vor bereits mehr als zwanzig Jahren, im Jahr 1983, habe ich einen Artikel über die Offenbarung im Koran unter dem etwas provokanten Titel „Der Koran – ein anderes Wort Gottes?“ veröffentlicht.² Selbst wenn mir dies damals einige Schwierigkeiten vonseiten der Autoritäten meiner Kirche in Angelegenheiten der Glaubenslehre eintrug, bin ich froh darüber, feststellen zu können, dass dieser Gedanke einer „differenzierten Offenbarung“ nicht nur von angesehenen Theologen³ rezipiert wurde, sondern auch in bestimmte Texte von Papst Johannes Paul II. und in mehrere offizielle Dokumente des römischen Lehramts Eingang gefunden hat. Er ist aus der neuen Theologie der Religionen, wie sie seit einigen Jahrzehnten ausgearbeitet wird – eine Theologie, die nicht mehr krampfhaft auf die Frage nach dem Heil der Ungläubigen fixiert ist, sondern nach der Bedeutung des religiösen Pluralismus innerhalb des einen Heilsplanes Gottes fragt – nicht wegzudenken.⁴ Dies ist genau die Aufgabe, der ich mich im vorliegenden Beitrag widme. Es geht darum aufzuzeigen, dass die außerbiblischen religiösen Traditionen in ihrer untrennbaren Einheit mit dieser oder jener Kultur Träger eines Wortes Gottes sein können. Doch in einem noch allgemeineren Sinne ist es der Weg der Völker selbst, der Gott *erzählt*, wenn ihr Projekt der Humanisierung mit dem Traum Gottes vom Menschen von der Erschaffung der Welt an übereinstimmt.

Die Herausforderung des religiösen Pluralismus im positiven Sinn

Die Begegnung der Weltreligionen in Assisi im Oktober 1986 war ein bislang einzigartiges Ereignis innerhalb der Geschichte der Kirche. Doch wie Papst Johannes Paul II. betonte, handelte es sich um eine *praktische Lehre*, die als Konsequenz aus der Verkündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils gezogen wurde. Zum ersten Mal hatte das Lehramt der Kirche ein positives Urteil über die nichtchristlichen Religionen gefällt und dabei weiter an der Einzigartigkeit und Universalität des Mysteriums Christi für das Heil festgehalten: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist [...] Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“ (*Nostra aetate*, 2)

Die Pluralität der Religionen hat es seit jeher gegeben. Doch zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben wir es mit der Vitalität der großen historischen Religio-

nen zu tun, die mit sehr alten Kulturen verbunden sind. Dies bleibt für den christlichen Glauben ein Rätsel, zumal selbst die Bibel keine Antwort auf die Frage gibt, warum es einen religiösen Pluralismus gibt. Man wäre sogar versucht zu meinen, dass sie eher ein abwertendes Urteil fällt, zumal etliche religiöse Traditionen sehr ambivalent sind und oftmals in den Götzendienst mündeten. Doch wie könnte man annehmen, dass die extreme Vielfalt religiöser Ausdrucksformen im Lauf der Jahrhunderte lediglich auf die schuldhafte Verblendung der Menschen zurückzuführen sei? Die Konzilsväter des II. Vaticanums ziehen es vor, die Ambivalenz des Religiösen im Lauf der Jahrhunderte zu betonen. Die Unterschiede der Religionen können Ausdrucksweisen von Entwicklungen und vom Fall des menschlichen Geistes, der vom Bösen versucht wird, sein (vgl. *Lumen gentium*, 16: „Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer.“). Doch zugleich können sie auch Ausdruck dessen sein, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat“ (*Ad gentes*, 11). Übrigens finden sich bereits beim Apostel Paulus selbst offensichtlich widersprüchliche Beurteilungen. Einerseits verurteilt er sehr deutlich diejenigen, die Gott in seiner Schöpfung nicht erkannt haben und dem Götzendienst oder dem Aberglauben verfallen sind (Röm 1,18-32). Doch auf der anderen Seite legt er den Heiden gegenüber, deren religiösen Sinn er bewundert und denen er den verkündet, den sie bereits in Gestalt des unbekanntenen Gottes verehren, eine wohlwollende Haltung an den Tag (Apg 17,22-34).

Und so scheuen sich so herausragende Theologen wie Edward Schillebeeckx⁵ und Jacques Dupuis nicht, ausgehend von der historischen Erfahrung eines *faktischen* religiösen Pluralismus, von einem *prinzipiellen* religiösen Pluralismus zu sprechen. Man sollte es vermeiden, von einem Pluralismus von Rechts wegen (*de iure*) zu sprechen, als ob Gott die schwerwiegenden Ambivalenzen der zahlreichen religiösen Traditionen verbürgen würde. Doch es ist theologisch legitim, den prinzipiellen Pluralismus im Sinne des Mysteriums des göttlichen Willens zu verstehen, der die Menschen mittels positiver Werte der Religionen der Welt zum Heil führt. Im Verständnis Karl Rahners sind die verschiedenen religiösen Ausdrucksformen lediglich die Objektivierungen oder konkreten inhaltlichen Ausgestaltungen des Mysteriums des göttlichen Heilsplans, der stets in der Geschichte am Werk ist. Wir kennen in der Tat den universalen Heilswillen Gottes, wie er im folgenden Text zum Ausdruck kommt: „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ (1 Tim 2,4) Und in der Apostelgeschichte ist es Petrus, der seine innerste Überzeugung folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass jeder bei ihm Aufnahme findet, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt.“ (Apg 10,34f) Man müsste noch das Zeugnis des Hebräerbriefes erwähnen (Kap. 7; Kap. 11), der mit großer Wertschätzung von denen spricht, die man die *heiligen Heiden* des Alten Testaments nennen konnte: Henoch, Noach, Melchisedek ...

Dem christlichen Glauben zufolge finden die Menschen in Jesus Christus die

Fülle des religiösen Lebens. Doch der Geist Gottes ist in der Geschichte sehr wohl außerhalb der Grenzen der Kirche am Werk. Dies war auch die tiefste Überzeugung der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie sie in folgender schöner Textpassage zum Ausdruck kommt: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (*Gaudium et spes*, 22)

Bestimmte Konzilstexte beziehen sich unausgesprochen auf die große theologische Tradition der sogenannten *semina Verbi* der griechischen Kirchenväter (Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes). Dies ist in Artikel 2 von *Nostra aetate* und in den Artikeln 11 und 15 des Missionsdekrets *Ad gentes* der Fall. Unter Berücksichtigung des zeitlichen Abstandes darf man annehmen, dass die Konzilsväter das auf die großen außerbiblichen religiösen Traditionen angewandt haben, was die griechischen Kirchenväter im Hinblick auf die *Weisheit der Völker* sagten. Während diese über die heidnischen Religionen ihrer Zeit ein sehr strenges Urteil fällten, brachten sie dem Erbe der griechischen Philosophie eine so hohe Wertschätzung entgegen, dass sie darin „Samenkörner des Wortes“, das heißt einen Abglanz des Lichtes des *Logos*, des Wortes Gottes selbst, erkannten. Und im Gegensatz zu einer nur allzu weit verbreiteten Meinung handelt es sich dabei nicht nur um Elemente der „Gnade und Wahrheit“, die man im Herzen der Menschen guten Willens finden kann. Es handelt sich vielmehr um positive Werte, die zu den konstitutiven Elementen der nichtchristlichen Religionen gehören: zu ihrer Lehre, ihren Mythen, den Riten und der Ethik: „Mit aufrichtigem Ernst betrachtet [die Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in Manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“ (*Nostra aetate*, 2) Dieselbe enge Verbindung zwischen den subjektiven Absichten der Angehörigen dieser oder jener Religion und deren Strukturelementen findet man auch in folgender Formulierung von *Ad gentes*: „Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes [...]“ (Art. 9)

Wenn die anderen Religionen ungeachtet ihrer Mängel Samenkörner der Wahr-

Claude Geffré, geb. 1926 in Niort, Frankreich, ist Dominikaner und Honorarprofessor am Institut Catholique in Paris. Er war Professor und Rektor der Dominikanerhochschule Saulchoir, Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique und von 1996 bis 1999 Direktor der École biblique et archéologique française in Jerusalem. Über 25 Jahre war er Herausgeber der Buchreihe „Cogitatio fidei“ beim Pariser Verlag Éditions du Cerf. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist eine seiner jüngsten: *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse* (Paris 2006). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Europa: ein Zukunftsprojekt ausgehend von einem pluralen Erbe“, in Heft 2/2009. Anschrift: 20, rue des Tanneries, 75013 Paris, Frankreich. E-Mail: clgeffre@free.fr.

heit und Güte in sich bergen, wie sollte man dann nicht in ihren Schriften oder sogar in ihren mündlichen Überlieferungen in gewisser Weise das Wort Gottes erkennen? Sie sind nicht einfach nur das Produkt der religiösen Begabung des Menschen. Sie können ein Wort sein, das Gott ans Herz der Menschen richtet, die nach dem Absoluten streben. Wenn man sich diese Überzeugung zu eigen machen will, dann muss man über eine Konzeption verfügen, die zu den traditionellen Begriffen von *Wort Gottes*, *Schrift* und *Inspiration* ein stärker analoges Verhältnis hat. Und vor allem gilt es deutlich zu erkennen, dass die gesamte menschliche Geschichte Heilsgeschichte ist, die sich selbst zur Geschichte der Offenbarung Gottes koextensiv verhält.

Weltgeschichte und Heilsgeschichte

Die Geschichte des Menschen war niemals sich selbst überlassen. Seit jeher ist sie immer auch Heilsgeschichte, die niemals aufhört, der Ort der Erleuchtungen durch das Wort und das Wirken des Geistes zu sein. Der Mensch befindet sich auf einer tastenden Suche nach dem unbekanntem Gott, und der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, ist auf der Suche nach dem Menschen. Anders gesagt: Man kann die jedes Maß sprengende Heilsgeschichte nicht auf die kurze Folge von Ereignissen reduzieren, die mit der Geschichte Israels und der Kirche zusammenfällt. Der Plan Gottes zum Heil und Glück aller Menschen verwirklicht sich vermittels der Menschen, selbst wenn diese sich dessen nicht bewusst sind. In diesem Sinne ist es legitim, die religiösen Traditionen der Menschheit und auch die Kulturen, mit denen sie unauflöslich verbunden sind, als von Gott gewollte *Sakramente* des Heils zu betrachten. Deshalb sind manche Theologen geneigt, nicht länger das Diktum „Außerhalb der Kirche kein Heil“ zu wiederholen, sondern im Anschluss an E. Schillebeeckx stattdessen zu sagen: „Außerhalb der Welt kein Heil.“⁸

Die Heilsgeschichte ist eine *differenzierte* Geschichte im Rhythmus der großen Bundesschlüsse zwischen dem Schöpfer- und Befreiergott und den Völkern der Erde. Innerhalb der biblischen Tradition unterscheidet man die aufeinanderfolgenden Bundesschlüsse mit Noach, Abraham, Mose und den endgültigen Bundesschluss in Jesus Christus. Der Noach-Bund aber, das heißt der Bund mit allen Menschen, der niemanden ausschließt, wurde durch die späteren Bundesschlüsse nicht aufgehoben. Er umfasst alle religiösen Traditionen; diese konnten Propheten, Zeugnisse und heilige Schriften hervorbringen. Die Offenbarung oder Selbstmitteilung Gottes ist koextensiv mit der Heilsgeschichte.⁹ „Die heiligen Schriften der Völker enthalten keimhaft und verborgen Worte Gottes.“¹⁰ Wenn uns der Autor des Hebräerbriefes sagt, dass Gott „viele Male und auf vielerlei Weise in den Propheten zu den Vätern gesprochen“ hat (Hebr 1,1), dann hat er dabei die Alten Israels im Auge. Doch es ist legitim, dies auf religiöse Persönlichkeiten zu beziehen, die aus den Völkern allgemein hervorgingen. Dies wird uns durch den Prolog des Johannesevangeliums bestätigt, der vom Wort als dem

„wahren Licht“ spricht, das in die Welt kam und alle Menschen erleuchtet (Joh 1,9).

Anstatt zwischen einer allgemeinen und einer besonderen Heilsgeschichte (der des Judentums und des Christentums) zu unterscheiden, ist es besser, im Anschluss an Karl Rahner einerseits von einer *transzendentalen* Offenbarung – im Sinne der Selbstmitteilung Gottes an allen geschaffenen Geist – und andererseits von einer *kategorialen* oder geschichtlichen Offenbarung als deren inhaltlicher Konkretisierung zu sprechen. Die Geschichte der biblischen Offenbarung ist ein partikulares Moment an der universalen Heilsgeschichte, die ihre Vollendung in Jesus Christus findet. Doch die gesamte Geschichte hindurch ist die Selbstmitteilung Gottes die ungeschuldete Gabe des dreieinigen, gnädigen Gottes. Kraft seines „übernatürlichen Existenzials“ ist jeder Mensch auf die Gnade Gottes hingebunden. Man mag die These vom sogenannten „anonymen Christen“ kritisieren. Doch auf jeden Fall muss man den lange aufrechterhaltenen Dualismus zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung überwinden.¹¹ Deshalb kann man nur darüber staunen, wie die Erklärung *Dominus Iesus* eine feine scharfe Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben vornimmt, der die Zustimmung zur durch den dreieinigen Gott geoffenbarten Wahrheit ist, und einer „inneren Überzeugung“, die als schlichte religiöse Erfahrung auf der Suche nach der Wahrheit verstanden wird (Nr. 7). Doch lässt sich diese Unterscheidung mit der Wertschätzung in Einklang bringen, die das Zweite Vatikanische Konzil den nichtchristlichen Religionen entgegenbringt? Nichts gibt uns das Recht zu behaupten, dass die Angehörigen außerbiblischer religiöser Traditionen nicht dazu fähig sind, eine im eigentlichen Sinne theologale Erfahrung zu machen, auch wenn eine solche auf der Ebene der Erkenntnisordnung nicht angemessen thematisiert wird. Selbst im Hinblick auf eine Religion ohne Gott wie den Buddhismus ist es nicht unzulässig anzunehmen, dass die Erfahrung des *Nirwana* der theologalen Ordnung entspringt. Man zieht es hier vor, sich die großherzige Sichtweise Papst Johannes Pauls II. zu eigen zu machen, der in seiner Ansprache an die Kurienkardinäle nach der Begegnung der Religionen in Assisi sagte: „Jedes aufrichtige Gebet geht aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervor.“

Ähnliche Anmerkungen könnte man zur *Inspiration* machen – ein Terminus, der in der Erklärung *Dominus Iesus* in restriktiver Weise den kanonischen Texten der christlichen Bibel vorbehalten ist (vgl. Nr. 8). Sicherlich: Die Offenbarung als von Gott ausgehendes Ereignis ist mit dem Kommen des fleischgewordenen Wortes Gottes abgeschlossen. Doch wenn wir im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils bereit sind anzuerkennen, dass die unterschiedlichen religiösen Traditionen ungeachtet ihrer Irrtümer und Unvollkommenheiten Träger eines Abglanzes der Wahrheit des göttlichen Wortes sein können, dann stellt sich die Frage: Wer gibt uns dann das Recht dazu, zu verfügen, dass ihre heiligen Schriften kein an das Gewissen des Menschen gerichtetes „Wort Gottes“ enthalten? Ich meine, im Hinblick auf die weitergehende Offenbarung Gottes ausgehend von menschlichen Vermittlungen in der Geschichte von einer *differenzierten* Offenbarung sprechen zu können, die unterschiedliche Worte Gottes enthält, ohne dadurch die Trans-

zendenz und Einheit des Wortes Gottes zu verletzen. Ungeachtet der grundlegenden Widersprüche zur christlichen Offenbarung kann zum Beispiel der Koran als ein bestimmtes Wort Gottes aufgefasst werden, das die anfängliche Offenbarung des Schöpfergottes an Adam, Abraham und Mose bestätigt. Es stellt eine prophetische Warnung an Juden und Christen vor jeder Form des Götzendienstes im Namen eines strikten Monotheismus dar.

Mit Jacques Dupuis fasse ich die Ausdrücke *Wort Gottes*, *Heilige Schrift* und *Inspiration* also gern als *analoge* Begriffe auf, „die sich auf die verschiedenen Phasen einer fortschreitenden und differenzierten Offenbarung auf unterschiedliche Weise anwenden lassen“¹². Und er zieht die Schlussfolgerung: „Weniger zu behaupten käme der Tatsache gleich, die ‚Samenkörner des Wortes‘, von denen die christliche Tradition spricht und welche vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt wird (vgl. *Ad gentes* 11, 15 und *Nostra aetate* 2 bezüglich des Strahls der Wahrheit, der alle Menschen erleuchtet), ihres Sinnes zu entleeren.“¹³

Auf diese Weise kann man in den anderen Religionen Samenkörner des Wortes im Sinne von guten Keimen auf der Ebene der Erkenntnisordnung, das heißt in Mythen, Symbolreden, Prophetien, ausmachen, die in heilige Texte Eingang finden. Es handelt sich dabei um partielle und unvollständige Wahrheiten auf der Suche nach dem unbekanntem Gott. Ihre letzte Vollendung finden sie im Mysterium Christi jenseits der Geschichte. Doch sie werden ihre letzte Vollendung in Christus gerade in ihrer Unterschiedenheit finden, auch wenn ihre explizite historische Formulierung nicht im Christentum enthalten ist. Im Gegensatz zu einer bestimmten Theologie, der sogenannten Theologie der *Vollendung*¹⁴, ist es besser, die Redeweise von den *implizit christlichen* Wahrheiten zu vermeiden. Mehr und mehr sind wir dazu aufgefordert, das Rätsel einer Pluralität religiöser Traditionen in ihrer nicht aufhebbaren Unterschiedenheit spirituell anzunehmen. Sie lassen sich nicht leicht mit dem Christentum in Einklang bringen, das wir kennen, und es hieße die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung verkennen, wollte man diese ausgehend von unvollkommenen Wahrheiten anderer Religionen ergänzen. Um einen Ausdruck des Theologen Christian Duquoc aufzugreifen, kann man sagen, dass „die Symphonie aufgeschoben ist“.¹⁵ Doch je besser wir die spirituellen Schätze der anderen Religionen kennen, um so mehr sind wir dazu aufgefordert, die Einzigartigkeit des Christentums einer schöpferischen Neuinterpretation zu unterziehen. Gemäß der Pädagogik Gottes selbst, wie sie in der Geschichte Israels gesehen werden kann, verhilft die Fremdprophetie zu einem besseren Verständnis der eigenen Identität.

Die Geschichte der Völker als Erzählung Gottes

Bislang haben wir versucht, die spirituellen, ethischen und soziokulturellen Reichtümer der religiösen Traditionen der Menschheit als Samenkörner des Wortes zu deuten. Sie können „Vermittlungen der Gnade“ in verborgener Verbundenheit mit Christus als dem einzigen Mittler des Heiles von Gott her sein.

Und sie sind zugleich ein bestimmtes *Wort Gottes*, das die Fülle der Offenbarung des Geheimnisses Gottes in Jesus Christus von fern bereits vorwegnimmt. Doch Gott *erzählt* sich selbst auch im Verlauf des Weges des Volkes im Dienst der Befreiung des Menschen und der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden.¹⁶ Um diese handelnde Anwesenheit Gottes in der Geschichte insgesamt besser zu verstehen, scheint es mir aufschlussreich zu sein, den symbolischen Gehalt in Erinnerung zu rufen, der in der Spannung zwischen dem mythisch-geschichtlichen Turmbau von Babel und dem christlichen Pfingstereignis als Offenbarung des Reichtums des Geheimnisses Gottes enthalten ist.¹⁷

Im Allgemeinen behält man vor allem die negative Seite Babels. Die Sprachenverwirrung ist die Strafe für den Hochmut der Menschen, die einen Turm bauen wollten, der gleichsam der Rivale der einzigartigen Einheit Gottes wäre. Doch diese Vielfalt von Sprachen ist in Wirklichkeit eine Rückkehr zur ursprünglichen Verfasstheit des Menschen, wie sie Gottes Willen entsprach. Im Gegensatz zu den heidnischen Kosmogonien, die das Vielfache als einen Abfall, eine Verschlechterung im Vergleich zu einer ursprünglichen, verlorengegangenen Einheit betrachten, segnet Gott der biblischen Geschichte das Vielfältige. Er segnet die Vielfalt der Rassen, der Sprachen, der Kulturen und Völker. Und sofern die Religionen immer in den Kulturen verwurzelt sind, darf man berechtigterweise annehmen, dass er auch die Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen segnet. Es ist, als ob die Vielfalt der Kulturen, Sprachen, Völker und Religionen notwendig wäre, um die vielfältigen Reichtümer des Geheimnisses Gottes zu vermitteln. Im Pfingstereignis zeigte sich eben derselbe einzige Gott ausgehend von einer vielfältigen Menschheit. Doch in Erwartung der Wiederkunft Christi *erzählt* sich Gott weiter „viele Male und auf vielfältige Weise“ (Hebr 1,1), ausgehend vom Weg aller Völker der Erde.

Das Thema „Geschichte der Menschen - Erzählung Gottes“ lädt uns dazu ein, über die *narrative Identität* eines jeden Volkes nachzudenken (vgl. Paul Ricœur). Es kommt in der Tat einem jeden Volk zu, seine Geschichte zu erzählen - eine Geschichte, die das Gedächtnis an seine vergangenen Fehler und an sein Scheitern, aber auch an seinen unablässigen Kampf für die Entstehung eines neuen Menschen wachhält. Jedes Volk verfügt über einen eigenen Fundus an kulturellen und spirituellen Ressourcen. Doch diese Treue zu einer ursprünglichen Identität muss sich unabdingbar des historischen Kontextes einer zunehmenden Mundialisierung bewusst werden. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils hat man eine Theologie der *Zeichen der Zeit* zu entwickeln versucht. Heute ist das Zeichen der Zeit, das uns von Gott gesandt wird, die Mundialisierung, das heißt die zwangsläufige wechselseitige Abhängigkeit aller Völker der Erde voneinander. Die entscheidende Frage lautet: Ist die Mundialisierung eine Chance für den Aufbau einer weltweiten Gemeinschaft im Zeichen von Gerechtigkeit und Frieden, der Gewährung der Menschenrechte für alle und der Achtung der Rechte der Erde, das heißt unserer Umwelt? Oder wird das planetarische System in seiner heutigen Funktionsweise unter dem Gesetz der Profitmaximierung ein noch größeres Elend für drei Viertel der

Menschheit hervorbringen und zur Erschöpfung der natürlichen Ressourcen des Planeten führen?

Angesichts der Ambivalenz der Geschichte verfügen die Christen über kein Geheimwissen hinsichtlich der Zukunft der Menschheit. Doch in Treue zum biblischen Glauben können sie wenigstens die Erinnerung an den Traum Gottes in der Geschichte wachhalten. Die menschliche Existenz hat nur im Hinblick auf diese absolute Zukunft, die das Leben Gottes und mit Gott selbst ist, einen Sinn. Angesichts der Bitterkeit von Nichts und Tod können wir das Wort des Herrn nicht vergessen: „Wähl also das Leben, damit du mitsamt deiner Nachkommenschaft lebst, JHWH, deinen Gott, liebst, auf seine Stimme hörst und ihm anhängst.“ (Dtn 30, 15) Diese Hoffnung verleiht der menschlichen Geschichte ihre volle Bedeutung. Ungeachtet ihrer Unerforschlichkeit streckt sich die Geschichte ihrer Vollendung entgegen, das heißt dem Reich, in dem Gott „alles in allem“ sein wird. Es handelt sich hier um ein Jenseits der Geschichte, das jede konkrete Realisation hier und heute relativiert. Doch die Geschichte ist etwas anderes als bloß der äußere Rahmen unseres geistlichen Lebens. Gerade als Profangeschichte ist sie Heilsgeschichte, nicht nur als Verheißung ewigen Lebens, sondern als Heilung allen Menschseins und der Schöpfung selbst als bewohnbarer Erde.¹⁸ Die handelnde Gegenwart Gottes ist verborgen und nicht identifizierbar. Doch Gott lässt sich tatsächlich auf die Zeit ein, um seinen Plan für den Menschen zu verwirklichen. Er geht darin so weit, in Jesus von Nazaret die *conditio humana*, die konkreten Daseinsbedingungen des Menschseins, anzunehmen, um den Tod und alle Arten des Todes zu überwinden.

Jedes Mal, wenn die Menschen – ob nun gläubig oder nicht und selbst dann, wenn sie sich dessen nicht bewusst sind – die Praxis Jesu als Praxis der Befreiung und der Humanisierung ins Werk setzen, geben sie der Geschichte ein menschliches Gesicht und sie nehmen das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit und des Friedens vorweg. Diese Initiativen, in denen sich historische Bestimmung und menschliche Freiheit begegnen, sind, so bescheiden sie auch sein mögen, „Zeichen der Zeit“ von Gott her. Der Schöpfer- und Befreiergott legt sich selbst erzählend aus, indem er die „Möglichkeiten der Geschichte“ realisiert.

¹ Der Begriff „Mundialisierung“ wurde vor allem von globalisierungskritischen Kreisen wie etwa dem Weltsozialforum geprägt, um das Wort „Globalisierung“ zu vermeiden, da dieses mit einem bestimmten (neoliberalen) ökonomischen Projekt verbunden ist; Anm. d. Ü.

² Vgl. Claude Geffré, *Le Coran, une parole de Dieu différente*, in: *Lumière et Vie* 163 (Juli/August 1983), 21–32.

³ Dies trifft insbesondere auf Jacques Dupuis zu, der sich mehrmals auf diesen Begriff der „differenzierten Offenbarung“ bezieht, und zwar in seinen beiden recht bekannten Werken: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, und *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris 2002.

⁴ Man muss natürlich nach der Theologie fragen, die der Erklärung *Dominus Iesus* über die „Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ zugrunde liegt. Das positive Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils über die anderen Religionen scheint hier oftmals in einem ekklesiozentrischen Kontext neu interpretiert worden zu sein. Doch man muss sich in

Erinnerung rufen, dass es in erster Linie die Absicht dieser Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre war, auf die Übertreibungen bestimmter Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie zu reagieren, die die Universalität des Heils in Jesus Christus in Frage stellen. Ich verweise auf meinen kritischen Kommentar zu diesem Dokument: *Le pluralisme religieux comme nouveau paradigme de la théologie*, in: M. Dumas u.a. (Hg.), *Théologie et culture. Hommages à Jean Richard*, Québec 2004, 39–62. (Der offizielle deutsche Text der Erklärung findet sich in: Die Deutsche Bischofskonferenz [Hg.], *Dominus Iesus. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148], Bonn 2000; Anm. d. Ü.).

⁵ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990.

⁶ Vgl. vor allem Dupuis' letztes, bereits zitiertes Buch: *La rencontre du christianisme et des religions*, aaO.

⁷ Man kann auch den Abschnitt aus dem Dokument *Dialog und Verkündigung* zitieren, das im Anschluss an die Enzyklika *Redemptoris missio* veröffentlicht wurde (Der offizielle deutsche Text findet sich in: Die Deutsche Bischofskonferenz [Hg.], *Dialog und Verkündigung. Erklärung des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker* [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 102], Bonn 1991; Anm. d. Ü.): „Konkret heißt das: Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihrer religiösen Tradition enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen.“ (Nr. 29) Erstaunlicherweise wurde dieses Dokument an keiner Stelle in *Dominus Iesus* zitiert.

⁸ Diese Formulierung findet sich in Schillebeeckx, *Menschen*, aaO., 27.

⁹ Diese enge Verbindung zwischen Heilsgeschichte und Geschichte der Offenbarung Gottes wurde oftmals von Edward Schillebeeckx betont. Ich habe mir diese Betrachtungsweise in meinem Buch *De Babel à Pentecôte. Essai de théologie interreligieuse*, Paris 2006, zu eigen gemacht.

¹⁰ Vgl. Dupuis, *La rencontre*, aaO., 209.

¹¹ Es sei hier auf die entsprechenden Quellen bei Karl Rahner verwiesen: Zum Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte vgl. vor allem Karl Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Zürich 1962, 105–135; zum Verhältnis von Natur und Gnade und zum „übernatürlichen Existenzial“: Karl Rahner, *Natur und Gnade*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Zürich 1960, 209–236.; ders., *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Zürich 1958, 323–345; zur These von den „anonymen Christen“: Karl Rahner, *Bemerkungen über das Problem des „anonymen Christen“*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich 1972, 531–544; Anm. d. Ü.

¹² Dupuis, *La rencontre*, aaO., 211.

¹³ Ebd., 214.

¹⁴ Dabei handelt es sich um die Theologie, die unmittelbar vor dem Konzil von so großen Theologen wie Yves Congar, Henri de Lubac und Jean Daniélou ausgearbeitet wurde.

¹⁵ Ich beziehe mich hier auf den Untertitel eines der letzten Bücher von Christian Duquoc: *L'Unique Christ. Une symphonie différée*, Paris 2001.

¹⁶ Man kann hier an den Beginn der Schlusserklärung der indischen Theologenvereinigung vom April 1998 erinnern: „Während wir dieses gnadenreiche und lebendige Geheimnis Gottes feiern, sind wir uns nicht nur der Gegenwart des Geistes Gottes bewusst, der weht, wo er will, sondern gleichermaßen der Gegenwart des Wortes Gottes, das zu den Völkern in vielfachen Ausdrucksformen und auf vielfache Weise (vgl. Hebr 1,1) spricht und von dem wir bekennen, dass es in Jesus fleischliche Gestalt angenommen hat [...] Wir verstehen, dass wir diese unterschiedlichen Ausdrucksgestalten des Wortes in der Geschichte und in den verschiedenen

Kulturen und Religionen weder miteinander vermengen noch voneinander trennen können.“ (Zitiert bei Dupuis, *La rencontre*, aaO., 229).

¹⁷ Zum Mythos von Babel sei verwiesen auf mein Buch *De Babel à Pentecôte*, aaO., 62f.

¹⁸ Diese theologische Perspektive habe ich bereits skizziert in: *Der Gott Jesu und das geschichtlich Mögliche*, in: *Concilium* 40 (2004/5), 560-567.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

„Warum versteht ihr meine Sprache nicht?“¹

Frédéric Boyer

„Der eine Gott [hat] die heiligen Schriften derart zweckmäßig für die Sichtweisen von so vielen eingerichtet [...], dass sie, wenngleich Verschiedenes, so doch Wahres sollten darin erkennen können [...]“²

Augustinus

Die Geschichte der Bibelübersetzungen ist über zweitausend Jahre alt. Es ist eine Geschichte voller Wut und Lärm. Eine Geschichte, in der die mutmaßlich heilige Inspiration der Texte trotz allem vom Leben und Sterben der menschlichen Sprachen und der Rezeptionstraditionen dieser Texte abhängt. In der das Blut der Worte sich zuweilen mit dem unseren mischt, wenn die Geschichte unseres Heils, die Hoffnung auf eine Verheißung, die das leibliche Leben überdauert, mit einer unvollkommenen Treue zu den Wörtern und Idiomen derer einhergeht, die uns vorangegangen sind. Lauter wohl als bei anderen Texten stellt sich im Falle der Bibel die Frage nach der Treue der Übersetzung. Denn die Bibel lebt nur von der Geschichte ihrer eigenen Rezeption und Weitergabe. Die Frage der Übersetzung bildet den eigentlichen Kern ihrer eigenen Verfasstheit als rezipierte und weitergegebene Schrift. Und diese Debatte beginnt schon mit den ersten Übersetzungen der Tora-Texte in der griechisch-römischen Welt oder, genauer gesagt, mit dem Aufkommen des Christentums. Das Übersetzen der heiligen Texte ist ein Gründungsakt und ist doch in unserer Geschichte immer mehr oder weniger als Übertretung empfunden worden. Weil sie heilig sind, wollen diese Texte übersetzt sein - und wollen es doch auch wieder nicht.

Die ersten Bibelübersetzungen

Die Geschichte der Übersetzungen dessen, was wir als „die Bibel“ bezeichnen, beginnt im Alexandria des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in einer helleni-