

Unrecht vergessen. Am Ende der Tage wird alles, was Israel Edom gegenüber an Gutem getan hat, Israel zurückgegeben werden (vgl. auch Jes 60). Ein „Mann vom Land“, ein Außenstehender, ein als rückständig Geltender, hat diese Frohbotschaft der rabbinischen Gemeinde überliefert. Rabbi Hoscha'ja hat ihm dafür die Würde eines Lehrers der Synagoge zuerkannt. Von außen her, von einem unerwarteten Vermittler, fällt Trost und Ermutigung auf das Volk Gottes, das derzeit mitten in Strängen der Feindschaft leben muß. Eine Botschaft der Offenbarung von draußen! Das Volk Gottes schafft das Endheil nicht allein. Allzusehr ist es oft von zaghafter Furcht geprägt. Sogar von Edom her kommt ihm Kraft zu.

### 5. Die Sache von heute

Drei Hauptpunkte ergeben sich aus den angeführten biblischen und rabbinischen Erzählungen.

5.1 Die alten Israeliten haben stets gewußt, daß eine Religion nie für sich allein dasteht. Sie befindet sich stets im Verbund mit einer Macht, die der Religion und ihren Vertretern gegenüber nicht hold ist. Es gehört zur Glaubensstärke, anzuerkennen, daß es *keine rein religiösen Gesprächspartner* gibt. Soziale, machtpolitische und ideologische Kräfte sind stets zusammen mit der Religion in Rechnung zu stellen. Wer sagt, es gehe nur um die Verständigung zwischen den Religionen, ist blauäugig.<sup>6</sup>

5.2 Bemühungen um eine anfängliche christliche Koinonia mit anderen Konfessionen und Religionen scheitern im Grunde deswegen, weil die Christen zuwenig ihre Verwandtschaft mit den andern anerkennen, weil sie ihr eigenes geschichtlich bedrohlich gewordenen Unrechtsverhalten den andern gegenüber zuwenig eingestehen und weil sie zu sehr von der Angst vor eigenem Identitätsverlust und fremder Übermacht geprägt sind. Demgegenüber sind Großmütigkeit und Großzügigkeit gefragt. Eine Heilsinstitution verliert nichts, wenn ihren Mitgliedern die Augen aufgehen, daß auch „ein Mensch vom Land“ (ein 'am ha-'arez) ein

fremder Prophet, ein Verweigerer der Gemeinschaftlichkeit Gottes Stimme vermitteln kann. Den fremden Glauben verstehen, heißt sich mutig und demütig an den Ort des andern begeben, wie dies Jakob laut Gen 32–33 getan hat.

5.3 Alle Bemühungen um Verständigung, Ausgleich und Versöhnung erfordern ein starkes religiöses Ringen bzw. eine tiefgründige Spiritualität. Der einsame nächtliche Ringkampf Jakobs mit dem überirdischen Schutzgeist Edoms am Jabbok und das Ringen Jesu am Ölberg (Mk 14,32–42) sind dafür archetypische Beispiele. Es gibt keine Versöhnung, wenn aus Furcht nur der eigene Besitzstand zu wahren versucht wird. Bloße Religionsdiplomatie genügt ebenfalls nicht. Es geht vielmehr um eine Bereitschaft zur Preisgabe und zur Hingabe aus selbstkritischem religiösen Ringen heraus. Nur wer um den Beistand Gottes gläubig weiß, kann auch auf religiösen Exklusivbesitz verzichten. Wenn dies alle Partner versuchen, dann kann am Ende eine neue menschliche Gemeinschaft auferstehen, in der Einheit und Differenz dem gegenseitigen Wohle dienen. Vorläufig aber grassiert noch auf allen Seiten – auf muslimischer, jüdischer und christlicher – das Übel, das der Prophet Mohammed in der Sure 13 des Korans beklagt: „... Aber die meisten Menschen glauben nicht“.

## Bücher

### Mit und ohne Gott

Veröffentlichungen zur Gottesfrage

*Fritz Arnold*, Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer Welt der „Gottesfinsternis“, Verlag F. Pustet, Regensburg 1991, 211 Seiten;

*Heinrich Fries*, Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 176 Seiten;

*Bernd Jochen Hilberath*, Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 120 Seiten;

<sup>6</sup> Es ist ein Verdienst der Arbeiten von Hans Küng, daß er die politischen Implikationen aller religiösen Konvergenzbemühungen stets im Auge behält. Vorzüglich hat er dies in seinem Buch „Das Judentum“ (München 1991) herausgearbeitet.

Raimon Panikkar, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Kösel-Verlag, München 1992, 374 Seiten;

Hermann Schulze-Berndt, Stirbt der Gottesglaube aus? Der praktische Atheismus und seine Überwindung, Echter-Verlag, Würzburg 1991, 140 Seiten.

Den hier besprochenen Büchern ist der gemeinsame Trend eigen: Auf unterschiedlicher theoretischer Ebene diagnostizieren sie eine radikale Krise der abendländischen Religiosität und des theologischen Denkens und wollen diese auch gleich therapieren. Die Diagnose und die Therapievorschläge betreffen den Kern selbst: den Atheismus und die Frage nach Gott.

Der „Klassiker“ von Fries (es ist eine Neubearbeitung eines vor mehr als 20 Jahren verfaßten Büchleins) sammelt und kommentiert die wichtigsten Texte der abendländischen Philosophie zum Atheismusproblem von Jean Paul bis hin zur Psychoanalyse; für einen mit der Materie wenig vertrauten Leser eignet sich das Büchlein als beste Einführung. Das Pathos des philosophischen Atheismus hat (nicht nur) für den Autor etwas Reinigendes an sich: Er zwingt den (noch) offensiv glaubenden Zeitgenossen, die Frage nach der Identität des negierten Gottes neu zu stellen und den Abschied von bestimmten Vorstellungen von Gott, keineswegs aber von Gott selber zu nehmen. Daß es aber mit diesem offensiven Glauben hierzulande nicht bestens bestellt ist und die philosophischen Positionen zum Thema Atheismus, verglichen mit der „alltäglichen Gottlosigkeit“, inzwischen eher zweitrangig sind, das entnimmt man den meisten hier besprochenen Werken. Unter den vorzustellenden Autoren wagt sich Panikkar mit seinen Analysen und den aus ihnen gezogenen Konsequenzen am weitesten vor; er wertet diesen „zeitgenössischen Atheismus“ als einen „der großen Momente der Menschheit“ (Panikkar 148) und stellt ihn in eine Reihe mit den großen religiösen Umbruchepochen der Weltgeschichte. Er sei ein auf strukturelle Umwälzungen zurückführbarer Atheismus, er wolle „Gott weder bekämpfen, noch ihn eindeutig leugnen“ (ebd. 155), vielmehr mache er ihn einfach überflüssig. Und er sei nicht nur bei den Kirchenfernern zu beobachten, sondern auch bei vielen „Gläubi-

gen“, die „de facto nichtgläubig sind, da sie fast ohne jeden Bezug zu einer prägenden Transzendenz leben“ (150). Urteile dieser Art trifft nicht nur Panikkar. Die phänomenologische Ebene der schwindenden Religiosität macht den meisten Theologen Kopfzerbrechen, sie provoziert auch oft einen schnellen Aufruf zur „Mobilmachung“.

So wird die Lektüre von Schulze-Berndt wie von einem Kontrapunkt einer Angst begleitet, daß, wenn wir nichts tun, die Spuren Gottes in unserer Welt verschwinden werden. Diese Angst motiviert auf längere Strecken nicht, vielmehr lähmt sie, weil sie ständig das Gefühl des Überfordertseins vermittelt. Gegen sie gilt es zuerst die gnadentheologische Logik der biblischen Botschaft stärker in Erinnerung zu rufen: Gott selber ist es, der die Art und Weise seiner Gegenwart in der Welt bestimmt und nicht wir. Auch Schulze-Berndt hält fest, daß „Gottes Wege wider den praktischen Atheismus unklar erscheinen mögen; aber daß es sie gibt, darauf dürfen Glaubende hoffen“ (58). Er versucht auch durch Hinweise in die außereuropäischen Kontexte aus der Verlegenheit zu helfen: Die Klagen über den Atheismus könnten allzuleicht „zur europäischen Nabelschnur“ werden. „Die jungen Kirchen der dritten Welt erleben derzeit religiöse Aufbrüche, die viele im reichen Norden vermissen. Sie werden noch nicht von Materialismus und Konsumismus bedrängt, da die soziale Not derartige Auswüchse vorerst für die breite Masse unmöglich macht“ (59). Soll dies aber heißen, daß die soziale Not zu jenen unklar erscheinenden Wegen Gottes (für die breite Masse) zu zählen sei, die die Überwindung des praktischen Atheismus vorbereiten?

Keine eindeutigen Rezepte gegen die schwindende Religiosität traditioneller Prägung, vielmehr den Versuch einer radikaleren Neubesinnung auf das, was „Religion“ heißen soll, bieten Arnold und Panikkar.

Die Kur, die Panikkar der abendländischen theologischen und religionsphilosophischen Tradition anbieten möchte, besteht nicht in der Harmonisierung der biblischen mit der buddhistischen Tradition. Da er unsere Zeit als einen radikalen Umbruch begreift, glaubt er nicht, daß die Interpretation und die Lösung der heutigen und morgigen Probleme aus den traditionellen Quellen und

Alternativweltanschauungen (Monismus, Dualismus, Pantheismus, Atheismus, Theismus) möglich sein werden. Die technologischen, wissenschaftlichen und kulturellen Veränderungen der abendländischen Kultur und die religionsphilosophische und theologische Reaktion auf diese haben bei aller Verschiedenheit im Detail eines gemeinsam: Sie haben nicht nur verschiedene Gottesbilder und Begriffe in Frage gestellt und neue Gottesbilder mit sich gebracht, sie haben – und das ist der entscheidende Punkt – Gott „degradiert“. Aus einem notwendigen, alles erklärenden Wesen schrumpfte er zu einer bloßen Hypothese. Nur – und hier ist der Autor durchaus radikal –: „Es kann sein, daß Gott keine Hypostase ist; doch in keinem Fall ist Gott eine bloße Hypothese.“<sup>1</sup> Ein solcher Gott hört für Panikkar auf, Gott zu sein, „weil Gott per definitionem derjenige ist, um den man nicht herumkommt ... Wenn es (aber) möglich ist, mit der Hypothese der Leugnung Gottes zu leben, dann gibt es in Wahrheit keinen solchen ‚Gott‘“<sup>2</sup>. Den einzigen Ausweg aus dieser Sackgasse sieht Panikkar im Abschied vom herkömmlichen (abendländischen) theologischen Denken und dem herkömmlichen Gottesbegriff. Dieser soteriologisch gedachte Gott sollte die Menschen schützen, trösten oder auch ihre Existenz begründen. Er antwortete auf die „letzten Fragen“ der Menschheit. Die Antwort konnte aber immer nur in einem Konkurrenzverhältnis gegeben werden: Der Gott der abendländischen Tradition „schränkte ... die Freiheit des Menschen ein, oder zumindest sein Bestreben, die innerweltlichen Angelegenheiten in die Hand zu nehmen“. Da gegenwärtig Kräfte am Werk sind, „die das Selbstbewußtsein der Menschen stärken“ und im Westen „kein Gott gefunden werden kann, der dieses Selbstbewußtsein bestätigt“, nehmen die Massen den Abschied von Gott (Panikkar 220). Die Lage der abendländischen Rationalität wird aber dadurch keineswegs gebessert; im Gegenteil: Sie verschlimmert sich, wie nicht zuletzt an den sozialpolitischen Folgen des verordneten Atheismus zu sehen war. So scheint das Abendland in einer Sackgasse zu stecken:

„Die Gegenwart Gottes ist ein Ärgernis; die Abwesenheit Gottes ist eine Qual“ (223). Deswegen lädt Panikkar den abendländischen Menschen ein, sich auf das Angebot des Buddha einzulassen, sich zu bescheiden und auf die sog. letzten Fragen zu verzichten. Buddha zeigt, „wie überflüssig die Frage nach Gott oder einer überirdischen Welt in Wirklichkeit ist“ (226). Der Verzicht ist nun radikal zu interpretieren: Das „Schweigen Gottes“ ist nicht als Antwort auf die Frage nach Gott, also als Zeichen seiner Nichtexistenz zu interpretieren. Der Verzicht auf Fragen schaltet logisch die negative (wie die positive) Antwort aus; nur so kann Panikkar logisch dem theologischen Begriff „Gott“ gerecht werden (das Subjekt „Gott“ befindet sich jenseits der Zuschreibung von Existenz oder Nichtexistenz: 196); bereits das Zulassen der Möglichkeit, daß wie auch immer geartete Antwort gefunden werden könnte, bedeute „die Verstrickung des Absoluten im Netz der Geschäftlichkeit“ (228). Das vielfältige und nuancierte Werk von Panikkar wurde vor mehr als 30 Jahren konzipiert und in verschiedenen Sprachen immer neu geschrieben (der vorliegenden deutschen Übersetzung liegt die dritte englischsprachige Fassung des Konzepts zugrunde). Es hat unter den vielen Publikationen des Autors einen eigenartigen Stellenwert: Primär stellt er nicht einen Beitrag zum Gespräch der Religionen, sondern das Zeugnis der Konversion des Autors zum Buddhismus dar; die von ihm vollzogene Umwertung der religiösen Grundkonzepte der Wirklichkeit, das Vorordnen des buddhistischen Weltbildes gegenüber dem jüdisch-christlichen, war sicher nicht nur theoretisch begründet, sondern auch biographisch motiviert. Obwohl der Autor sein Buch als persönliches Zeugnis deklariert, findet der Leser kaum nennenswerte Informationen zur religiösen Sozialisation des Autors; so schweigt er sich auch über seine „Opus-Dei“-Zeit und die dadurch auch bewirkte spirituelle Sicht des Christentums hier leider noch aus. Wie alle Konversionsdokumente ist auch dieses Werk von einer eigenartigen Doppelgleisigkeit, die den Leser fasziniert, aber auch ärgert, geprägt: Die jüdisch-christliche Tradition wird sehr differenziert, oft kritisch (hin und wieder mit den Mitteln der aktuellen „billigen Kirchen-

<sup>1</sup> R. Panikkar, in: U. Baatz (Hg.), *Gott nähertreten*, Wien 1989, 155.

<sup>2</sup> Ebd.

polemik“: vgl. die Redeweise von den „Verfechtern Gottes“ auf Seite 158 und die entsprechende Anmerkung) im Kontext der historischen Verwirklichungsversuche mit all den Sackgassen geschildert, die buddhistische präsentiert sich dagegen nur auf der programmatischen und bejahenden Ebene (obwohl sie auch eine genauso widersprüchliche und fast genauso lange Geschichte hat). Der Autor berichtet über unzählige Probleme, die die abendländische Rationalität nicht gelöst hat und lastet sie dem herkömmlichen Gottesbegriff an. Seine Lösung, „Gott“ im Kontext dieser Probleme zu suspendieren, mag zwar auf den ersten Blick bestechen. Im Grunde erweist sich aber der Therapieversuch nur als eine Verlagerung der Problematik auf eine andere Ebene. Diese deutet er nur an, wenn er am Ende des Werkes fast schon pathetisch festhält: „Wir müssen uns von dem Leiden befreien, das uns von allen Seiten bedrängt“ und gleichzeitig beteuert, daß unser Schicksal *auch* in unserer eigenen Hand liegt (258). Dies ist nun jene Erfahrungsbasis, die die Menschen in tödliche Konflikte führt (und dies mit oder ohne Gottesbegriff). Trotz aller wichtigen Impulse für das Gespräch der Religionen wird durch den Vorschlag Panikkars, den Gottesbegriff zu suspendieren, inhaltlich für die Lebens- und Überlebensfrage der Menschheit kaum etwas gewonnen; am wenigsten wird aber dieser Vorschlag dem jüdisch-christlichen Theologen weiterhelfen. Er lenkt sogar die Aufmerksamkeit von der Erkenntnis ab, daß die inhaltlichen Nuancen der biblischen Gottesvorstellung gerade im Kontext der tödlichen Konflikte und der verschiedenen Erfahrungen, die die Menschen dabei machen, gewonnen wurden. Diese Tradition wirft die Frage nach dem Heil immer nur konkret auf, angesichts einer Vielfalt von Mächten, Gewalten und Göttern, die – obwohl sie immer wieder neue Gesichter zeigen – permanent im Konflikt miteinander stehen, und zwar gerade wegen der mit ihnen identifizierbaren Heilsansprüche. Die Wahrheit des biblischen Gottes beweist sich eben auf weiten Strecken der Heilsgeschichte gerade dadurch, daß sie sich fast synkretistisch an den Bedürfnissen des Lebens des einzelnen oder auch des Volkes orientiert und „Heil“ als etwas zeigt, was die konkreten kultur- und geschlechtsspezifi-

schen Ängste und Hoffnungen in all ihrer Partikularität integriert (der biblische Zugang zu Gott ist keineswegs von jener Rivalität zwischen der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen gekennzeichnet, die Panikkar postuliert). Dieser „inkarnatorische“ Einstieg ist aber der Anfang und nicht der Endpunkt der Offenbarung. Er wird auch im Verlauf der biblischen Heilsgeschichte mehrmals transformiert. Die „Heilserfahrungen“ werden oft im Rückblick als Unheil qualifiziert, das erfahrbare Unheil aber als Heil erkannt. Heils- und Wahrheitsfrage werden über weite Strecken der biblischen Geschichte auseinanderdividiert. Die Identität von beiden wird nicht durch die Abstraktion aus der soteriologischen Logik auf eine allgemeine theologische hin erreicht (wie dies beim Buddhismus der Fall ist), sondern durch einen konfliktreichen, oft mit Tränen und Blut erkauften dramatischen geschichtlichen Prozeß angedeutet. Dieser bezieht sowohl die Frage nach der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens – wie Friede und Gerechtigkeit – ein, als auch jene nach dem Verhältnis des einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft zu Gott. Erst dann, wenn dem letzten „geknickten Rohr“ Gerechtigkeit erwiesen wird, dürfen das „Heil“ und die „Wahrheit“ des biblischen Gottes im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben zusammen gedacht werden. Erst wenn Soteriologie als Soteriologie für alle möglich wird, sind beide Perspektiven identisch; der Unterschied zwischen der Logik des Buddha, der die soteriologische Vision nivelliert, und der Logik des biblischen Gottes, die einer inhaltlich gefüllten Vision verpflichtet ist, darf nicht allzuleicht unter den Tisch fallen. Daß aber diese Vision erst im Kontext der Gestalt des Gottesknechts möglich wird, systematisch also mit der Haltung des Verzichtes verbunden ist, ist für die inhaltliche Präzisierung der Gottesfrage nicht unbedeutend. Interessanterweise hat die deuterojesajanische Problematik und ihre Relevanz für die biblische Gottesfrage für Panikkar keine systematische Bedeutung.

Schließlich will auch *Arnold* durch den mytischen Impuls die in Krise geratene abendländische Religiosität therapieren. Er greift aber nicht auf die Traditionen des Fernen Ostens zurück, sondern bleibt innerhalb des

jüdisch-christlichen Erbes stehen. In Analogie zur theologischen Deutung des philosophischen Atheismus als einer Reinigungsprüfung für das Gottesbild begreift er auch unsere Epoche als Prüfung, die Gott der Welt zwecks Erneuerung zumutet: „Gott mutet uns ... eine Verdunkelung der gesamten Gottesfrage zu. Wir werden seiner Zumutung um so mehr gerecht, je mehr wir diesen Weg als Läuterungsweg verstehen lernen“ (59). Als Verstehenshilfen bietet Arnold M. Bubers Kategorie der „Zeit der Gottesfinsternis“ oder andere mystische Bilder, wie die dunkle Nacht der Seele, an. Auch wenn man die Legitimität der Ausweitung der oft auf individuelle Erfahrungen bezogenen Bilder auf die kulturgeschichtlichen Veränderungen kritisch monieren kann, ist es doch zu würdigen, daß der Autor sich von moralisierenden und wehleidigen Analysen durch theologische Deutungen zu distanzieren sucht. Für die Diskussion der Vorschläge von Panikkar scheint mir am ehesten der Denkweg eines Bonhoeffer (auf den Arnold zurückgreift) hilfreich zu sein. Auch Bonhoeffer sah, „daß wir in einer Welt leben müssen – etsi deus non daretur“, folgerte daraus aber nicht die Suspendierung der Gottesfrage, sondern die Präzisierung des Glaubens (durchaus im deuteromesianischen Kontext) an den „ohnmächtigen und schwachen Gott“. Die Deutung der gegenwärtigen Zeit als „Gottesfinsternis“ mag zwar spirituell behilflich sein, um falsche „Mobilmachungen“ zu verhindern, systematisch reicht sie nicht aus; vor allem aber steht sie in einem nicht zu unterschätzenden Widerspruch zur inkarnatorischen Logik der Bibel. Deswegen ist die Bemühung der Theologen notwendig, „vestigia“ der göttlichen Anwesenheit in der Welt immer neu ins Gespräch zu bringen. Im Kontext der Gottesproblematik wurden in der letzten Zeit mehrere Versuche gewagt, die gängige Alternative zwischen Theismus und Atheismus durch eine Neubesinnung auf die Trinität zu sprengen.

*Hilberath* referiert über diese Versuche. Gegen die Empfehlung, im Kontext der Gottesrede zu schweigen, glaubt er, daß nur durch ausdrückliche Reflexion über den Gottesbegriff eine Glaubenserneuerung möglich ist. Im Anschluß an die biblische Inkarnationslogik sagt auch er der traditionellen Metaphysik ab, zeigt aber Möglichkeiten auf

(86–92), durch gedankliche Vertiefung des Trinitätsgeheimnisses eine „relationale Ontologie“ zu entwickeln. Ihr zentraler Begriff wäre der der Person. Auch dieser hebt das Individuum auf, doch auf eine andere Art und Weise, als dies beim Buddhismus der Fall ist. Hier ist nicht mehr die Rede von der Aufhebung des Individuums in dem Einen und Allgemeinen, sondern vom radikalen Aufeinanderbezogensein (sowohl was den Personen- als auch den Gemeinschaftsbegriff angeht) als dem Inbegriff des Heiles und der Wahrheit. Auch Panikkar rekurriert auf die christliche Trinitätslehre. Er muß sie aber doch depotenzieren. Folgt man Hilberath, so wird man Spuren Gottes (in unserer angeblich säkularisierten Welt) als Möglichkeitsbedingungen des Aufeinanderbezogenseins in der Schöpfung entdecken und glauben können. *Józef Niewiadomski, Linz*

## Judentum und Islam verstehen

*Hans Küng*, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, Verlag R. Piper & Co, München 1991, 907 Seiten.

Ein tiefeschürfendes Buch, interessant und spannend geschrieben. – Küng geht in die Ursprünge zurück und legt alle Seiten der Forschung dar. Er geht auf Abraham als den Vater dreier Weltreligionen ein, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, kommt dann zu Mose, durch den der Bund im Gesetz spezifiziert wird. Und findet in David den Idealkönig der Juden, der würdig befunden wird, Stammvater des Messias zu werden. Der Autor wechselt vom Stämme-Paradigma der vorstaatlichen Zeit zum Reichs-Paradigma, um nach dem Reichsuntergang zum Theokratie-Paradigma zu gelangen. Ein Jude lebt ständig im Bewußtsein der Gegenwart Gottes und immer mit dem Blick auf das verheißene Land. Küng stellt das Judentum als eigenständige Größe dar, die nicht vom Christentum überholt wurde.

Der immer stärker werdende kirchliche Anti-Judaismus breitete sich im Volk aus. Die Gesetze, die den Juden bestimmte Berufe untersagten und sie damit in die Handels- und Geldberufe hineintrieben, heizten die Vorurteile an, und die Juden wurden als geldgierige Blutsauger dargestellt.

Von Moses Mendelsohn bis Martin Buber