

Thomas Ruster

## Sind Christentum und Kirche pluralismusfähig?

Meine im folgenden vor allem im Blick auf das römisch-katholische Christentum zu belegende These lautet: Christentum und Kirche sind nach ihrem historischen und gegenwärtigen Selbstverständnis nicht pluralismusfähig. Sie könnten es aber werden, und zwar im Rückgriff auf Traditionslinien der Bibel, die den monotheistischen Glauben in eine pluralismusfähige Gestalt gebracht haben. Dabei denke ich insbesondere an die theologischen Konzepte des Jesaja.

Unter Pluralismusfähigkeit verstehe ich die Fähigkeit, Standpunkte unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft und im Einklang mit ihnen zu vertreten. Zu diesen Bedingungen gehört zu allererst die Tatsache, daß es keine letzte, allgemeine und alle verbindende Wahrheit gibt, sondern nur eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen, und daß diese Positionen sich in einem rationalen Diskurs miteinander verständigen müssen, um zu Problemlösungen zu gelangen.

Wären Christentum und Kirche prinzipiell und irreversibel pluralismusunfähig, dann bildeten sie eine latente Gefahr für das Fortbestehen unserer pluralistischen Gesellschaft. Der Hang vieler christlicher und anderer monotheistischer Glaubensgemeinschaften zu fundamentalistischer Opposition gegen die Moderne weist in diese Richtung und verdeutlicht die hier liegende Gefahr. Damit ist die Verbindung meiner Fragestellung zum Thema dieses Symposions angedeutet. Pluralismusfeindlicher Neokonservatismus könnte vom Christentum her immer neue Zufuhr erhalten. Wenn andererseits gezeigt werden kann, daß Christentum und Kirche sich nicht bloß in Anpassung an die moderne Gesellschaft auf pluralistische Sprach- und Diskursregeln einlassen, sondern die Pluralismusfähigkeit ein zentrales, wenn auch bisher selten genutztes Erbe der Bibel ist, dann könnten Christen sich aus der Mitte ihres Glaubens heraus für das Funktionieren und den Bestand des immer gefährdeten, hochsensiblen pluralistischen Systems einsetzen. Ihnen würde eine wichtige Rolle bei der Bewältigung der politischen Krise zufallen, die gegenwärtig fast alle freiheitlichen Demokratien erfaßt hat. Angesichts der zur Zeit offenbar sehr geringen Problemlösungs- und Steuerungskompetenz der parlamentarischen Demokratien erleidet deren Grundlage, eben der politisch-gesellschaftliche Pluralismus, einen Akzeptanz- und Legitimationsverlust. Der Ruf nach einfachen, auch autoritären Lösungen

und die Beschwörung von Einheitlichkeit nationaler oder ethnischer Natur haben Konjunktur. Christen und Kirchen stehen vor der Frage, ob sie diese Situation für die Rückkehr zur *einen* Wahrheit des Glaubens ausnützen wollen, oder ob sie sich für den Erhalt des Pluralismus engagieren.

Im folgenden werde ich nach einer kurzen Verständigung über den Begriff 'Pluralismus' zunächst Gründe für die vermutete Pluralismusunfähigkeit von Christentum und Kirche sammeln. Beispiele aus der katholischen Theologie in der Weimarer Republik und der Gegenwart sollen die Behauptung, Christentum und Kirche seien zur Zeit nicht pluralismusfähig, weiter belegen. Schließlich möchte ich die Frage stellen, ob Christen von Israel und dem Judentum Pluralismusfähigkeit lernen können und ob die Toratheologie des Jesaja ein pluralismusfähiges Konzept ist. Daß der letzte Gesichtspunkt erheblich vertieft werden müßte, steht mir klar vor Augen. Die Themenstellung dieses Symposions erlaubt hier nur eine Andeutung.

## 1. Der Pluralismus und seine Gefährdungen

Nach der Brockhaus-Enzyklopädie meint der philosophische Begriff des Pluralismus "die Annahme mehrerer voneinander unterschiedener und selbständig bestehender Prinzipien der Wirklichkeit, die nicht voneinander oder einem einzigen Prinzip ableitbar sind".<sup>1</sup> Gegenbegriffe sind Monismus oder Dualismus. Dieser Definition zufolge ist Pluralismus, entgegen dem üblichen Sprachgebrauch, nicht nur einfach ein anderer Ausdruck für Beliebigekeit und Vielfalt. Pluralistisch nennen wir vielmehr eine Wirklichkeit, die nicht unter einen letzten einheitlichen Bezugspunkt, unter ein einziges und letztes Prinzip gefaßt werden kann. Bezogen auf die Praxis in einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet das "die gleichberechtigte Geltung mehrerer voneinander unterschiedener Standpunkte oder Normensysteme im Rahmen menschlicher Gemeinschaft"<sup>2</sup>. Für Menschen, die an den einen Gott als den Grund und das Ziel der Welt glauben, scheint es unmöglich zu sein, eine solche Definition als gültige Beschreibung der Wirklichkeit hinzunehmen.<sup>3</sup> Das dem Pluralismus korrelierende theologische Konzept kann ei-

1 Brockhaus-Enzyklopädie Bd. 17, 19 1992, 256.

2 Ebd.

3 Wie schwer sich zumal das katholische Denken mit der gleichberechtigten Geltung unterschiedlicher Normensysteme vor allem im ethischen Bereich tut, zeigt die kirchliche Argumentation in der Abtreibungsfrage. Es ist ihr nach wie vor unvollziehbar, daß das Lebensrecht des Ungeborenen und das Selbstbestimmungsrecht der Mutter in der öffentlichen Diskussion gleichberechtigt dastehen und nicht auf ein letztes ethisches Prinzip rückführbar sind. Vgl. etwa Erzbischof Joh. J. Degenhart, Abtreibung – Tötung eines ungeborenen Kindes (Worte zur Zeit H. 28), Paderborn 1995.

gentlich nur ein Polytheismus sein, jeder Monotheismus muß sich feindlich zu ihm stellen. J. B. Metz verortet an dieser Stelle das Grundproblem einer politischen Theologie in ihrem Verhältnis zur Demokratie: "Der Monotheismus ist schärfster politischer Kritik durch die Moderne ausgesetzt. Er gilt zumeist als die Legitimationsquelle eines vordemokratischen, gewaltenteilungsfeindlichen Souveränitätsdenkens, als Wurzel eines obsoleten Patriarchalismus und als Inspirator politischer Fundamentalismen."<sup>4</sup> Im Blick auf die politischen Optionen der monotheistischen Religionen in der Neuzeit kann man, von einigen bemerkenswerten Ausnahmen im Judentum und Protestantismus abgesehen, die Berechtigung dieser Kritik durch die Moderne nicht bestreiten.

Nicht nur die genannte religiöse Infragestellung bedroht den gesellschaftlichen Pluralismus. Der Versuch, in einem politischen System bleibend unterschiedliche Interessen miteinander zum Ausgleich kommen zu lassen, bringt auch selbst ein hohes Maß von Instabilität mit sich. In der Soziologie und Politik wird der Pluralismus heute als "Gruppenpluralismus" durchbuchstabiert. Damit wird normativ – nicht unbedingt empirisch, wie wir sehen werden – ein gesellschaftlicher Zustand beschrieben, bei dem den Souveränitätsansprüchen des Staates nicht nur Individuen gegenüberstehen, sondern mehrere Gruppen, die von unterschiedlichen Interessen, Verhaltensnormen und Wertvorstellungen bestimmt sind. Bei dem Versuch, die politische Willensbildung zu beeinflussen, konkurrieren diese Gruppen miteinander, sie befinden sich in einem Zustand allgegenwärtigen Kräftemesens. Dabei ist vorausgesetzt, daß sich alle relevanten gesellschaftlichen Interessen organisieren lassen und daß die Interessengruppen in einem relativen Gleichgewicht zueinander stehen. Bei der Rede von Gruppen ist genauer zu unterscheiden zwischen den gesamtgesellschaftlichen Funktionssystemen (Politik, Recht, Wirtschaft, Medien) und der Zivilgesellschaft oder den sog. "zivilgesellschaftlichen Assoziationen" (Parteien, Kirchen, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen).<sup>5</sup> Insofern diese am Bestehen des Pluralismus interessiert sind, müssen sie jeweils auch ein Interesse am Bestehen der anderen Gruppen bzw. Systeme und der Differenzen zueinander haben. Der gesellschaftliche Gruppenpluralismus ist also keinesfalls eine Selbstverständlichkeit, sondern ein subtiles und gefährdetes System, das zu seiner Erhaltung einer besonderen Disziplin aller Beteiligten bedarf. "Er nötigt dazu, einerseits auf eine universale Durchsetzung des innerhalb der eigenen Assoziation für richtig, gut und wahr erkannten Ethos hinzuarbeiten – andererseits das In-

---

4 J. B. Metz, *Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*, in: J. Manemann (Hg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. I), Münster 1996, 39–52, hier 39.

5 Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt 1992, 399ff; 435 ff.; M. Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995, 13 ff.

teresse an alternativen Bestrebungen zu erhalten und womöglich zu steigern“<sup>6</sup> Man kann von einer Tugend des Pluralismus sprechen, die darin besteht, anderen dasselbe Recht auf Interessenvertretung und Durchsetzung zuzuerkennen wie sich selbst und die Grenzen zwischen System und Zivilgesellschaft sowie die Differenzen zwischen den Gruppen zu respektieren. Diese Tugend ist besonders gefordert, wo Angehörige anderer Interessengruppen diese Differenzen nicht in der gleichen Weise kultivieren, wie es die eigene Gruppe tun will (Mißbrauch der Massenmedien z.B.).

Insgesamt lassen sich die Gefährdungen des politisch-gesellschaftlichen Pluralismus auf folgende Faktoren zurückführen:<sup>7</sup>

- Asymmetrien zwischen den Fähigkeiten der Gruppen, ihre Interessen gesamtgesellschaftlich durchzusetzen (Behinderte, Kinder; überhaupt die Machtasymmetrie zwischen herrschenden und ökonomisch abhängigen Klassen)
- Systempaternalistische Übergriffe auf die Zivilgesellschaft (Dominanz der Medien, der Wirtschaft, des Rechts: Überwachungsstaat)
- Abkoppelung des politischen und administrativen Systems von der Lebenswelt und seinen Wertorientierungen
- ‘Populistische’ Politik einzelner Gruppen oder Personen, die ihre partikularen Interessen als Interesse der Gesamtheit ausgeben
- ‘Politikverdrossenheit’, d.h. die mangelnde Bereitschaft, die eigenen Interessen zu organisieren und sie dem gesellschaftlichen Wettbewerb auszusetzen.

Angesichts dieser Bedrohungen und systemimmanenten Instabilitäten des Pluralismus ist die oben angedeutete Unverträglichkeit zwischen christlichem Monotheismus und pluralistischem Denken von großer Brisanz. Es kann sich heute nicht mehr nur darum handeln, die christlichen Widerstände gegen die pluralistische Kultur zu überwinden. Wichtiger noch ist die Frage, ob im christlichen Glauben ein Potential liegt, das für den Pluralismus aufgeboten werden kann. In diesem Sinn stellte schon 1926 der ehemalige badische Reichspräsident Willy Hellpach die skeptische Frage, ob Christen bzw. Katholiken nicht nur Bürger, sondern auch Bürgen der Demokratie sein könnten.<sup>8</sup> Das Ende der Weimarer Republik hat gezeigt, daß die Mehrheit der Christen diese Bürgschaft nicht übernehmen wollte oder konnte. Ist es damit heute anders geworden?

6 Welker (Anm. 5) 19.

7 Vgl. außer Anm. 5 auch F. Schüssler Fiorenza, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft, in: E. Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, 115–144, bes. 122 f.

8 In der Frankfurter Zeitung vom 19.1.1926; ich entnehme die Information aus M. Pribilla, Katholizismus und Demokratie, in: Stimmen der Zeit 119 (1926) 413–421.

## 2. Gründe für die vermutete Pluralismusunfähigkeit von Christentum und Kirche

Pluralismusunfähigkeit liegt im geschichtlichen Erbe des Christentums. Nun wäre es allerdings ungerecht, der christlichen Vergangenheit, insoweit sie mit der pluralistischen Herausforderung nicht konfrontiert war, diese Unfähigkeit vorzuwerfen. Die kirchlichen Stellungnahmen gegenüber anderen Religionen, Meinungen und Weltanschauungen wurden überwiegend aus der Position der herrschenden und allgemeinen Religion heraus verfaßt, die es sich leisten konnte, das Problem der Verschiedenheit in nicht-pluralistischer Weise zu lösen. Nur in Krisenzeiten – beim großen morgenländischen Schisma, im Konflikt mit dem Islam, in Folge der Reformation und zunehmend dann durch die Säkularisierung seit dem 19. Jahrhundert – wurde die Selbstverständlichkeit der herrschenden Einheitsreligion aufgebrochen. Hier kommt es dann jeweils zu höchst problematischen, zumeist gewaltsamen Versuchen zur Durchsetzung des universalen Wahrheitsanspruchs. In diesem Jahr 1996 jährt sich zum 900. Mal der Beginn des ersten Kreuzzugs, der Anfang eines über mehrere hundert Jahre hinweg wirksamen Gewaltexzesses gegen die anderen, die ‘Ungläubigen’, der vom Papsttum angeleitet war und, wie sehr gut an den Kreuzzugspredigten des Bernhard von Clairvaux zu sehen ist, ideologisch aus dem Zentrum des christlichen Glaubens gespeist wurde.<sup>9</sup> Die Kreuzzüge – der Begriff wird noch heute im säkularen Sinn gebraucht, wenn es um den Kampf gegen abweichende Überzeugungen und Lebensformen geht – sind ebensosehr ein Erbteil der christlichen Pluralismusunfähigkeit wie der mal latente, mal offene Antijudaismus der gesamten christlichen Tradition. Dabei hätte sich gerade in Bezug auf die Juden, die nahen Anderen, mit denen man den Glauben an Gott und die gleichen Schriften teilte, die Fähigkeit entwickeln können, die gleichberechtigte Geltung unterschiedlicher Glaubensweisen ‘unter einem Dach’ anzuerkennen. Christlicherseits schwankte man aber nur zwischen der ‘marcionitischen’ Verwerfung des jüdischen Gottes und verschiedenen, immer nur einseitig vorgenommenen Verhältnisbestimmungen der Unterordnung und der Substitution.<sup>10</sup> Gegenwärtige Theologie tut sich m.E. weiter-

---

<sup>9</sup> Vgl. etwa Bernhard von Clairvaux, Epistola 363 (Sämtliche Werke lat.-dt., hg. von G. B. Winkler, Bd. 3, Innsbruck 1992, 649–662).

<sup>10</sup> Ich verweise hier nur auf die Zusammenstellung christlicher Positionen zum jüdischen Gott und seinem Gesetz in A. v. Harnacks Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Darmstadt 1960 (Nachdruck von 1924), 215 ff. Der sich liberal gebende Kirchenhistoriker Harnack setzt mit seiner These, dem AT sei heute der kanonische Rang abzuerkennen (ebd. 217), der theologischen Pluralismusunfähigkeit hinsichtlich des Judentums die Krone auf. Was aus solchen Thesen historisch erwachsen ist, weiß man.

hin schwer, über Lippenbekenntnisse zur weiter bestehenden Erwählung Israels und seinen besonderen Heilsweg hinaus diesen auch theologisch, d.h. heilsppluralistisch, zu begründen.<sup>11</sup> Die Art und Weise, wie in den meisten Religionsbüchern und katechetischen Materialien das Neue und Überbietende der Botschaft Jesu immer noch in Entgegensetzung zur ‘Gesetzlichkeit’ der Pharisäer herausgearbeitet wird, deutet auf das unbewältigte Problem.

Wohl haben sich heute Christen und Kirchen weithin bereitgefunden, religiöse Toleranz mit dem Glauben für vereinbar zu halten und diese auch zu praktizieren. Aber der Eindruck drängt sich auf, daß dies nur unter dem Druck der äußeren Umstände geschehen ist und die alte These der römischen Schule “Nur die Wahrheit hat Recht, der Irrtum hat keinerlei Recht” der Sache nach nicht überwunden ist. Unbestreitbar hat die katholische Theologie und Kirche seit den Zeiten des *Syllabus errorum* (1864), der in Satz 77 die Auffassung verurteilte “In dieser unserer Zeit ist es nicht weiter dienlich, die katholische Religion als die einzige Staatsreligion zu haben und alle übrigen Formen der Gottesverehrung auszuschließen” (DH 2977), einen Weg zurückgelegt, der in die Erklärung über die Religionsfreiheit des 2. Vatikanischen Konzils “*Dignitatis Humanae*” mündete. In einem offiziellen Dokument erklärt hier die Kirche die gleichen Rechte der Angehörigen aller Religionen in einem Staat aufgrund der menschlichen Würde und der Gewissensfreiheit. Das Bekenntnis zur Religionsfreiheit und zur religiösen Toleranz ist aber noch nicht identisch mit pluralismusfähigem Denken; die Frage nach der wahren Religion bleibt in dem Dokument des Konzils ausgeklammert.

Neben diesen wenigen historischen Beobachtungen, die sich beliebig vermehren ließen, zeugen vor allem gewisse lehramtliche Festschreibungen von der Pluralismusunfähigkeit des Christentums. Die Theologie wird in dieser Sache z.B. unmöglich an dem Dekret des Konzils von Florenz (1442) vorbeigehen können, das das berühmte “*extra ecclesiam nulla salus*” enthält. Die Konzilsväter formulierten damals im Hinblick auf die Kircheneinheit mit den Jakobiten: “[Die Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‘niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur [keine] Heiden’, sondern auch keine Juden oder Häretiker oder Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, [...] wenn sie sich nicht vor

---

11 Mit ‘heilsppluralistisch’ ist hier nicht auf die sog. pluralistische Religionstheologie angespielt, die, wie ich unten in Abschnitt 4 zeigen werde, gar nicht pluralistisch ist. – Die theologische Reflexion über die unterschiedlichen Heilswege von Juden und Christen scheint mir am weitesten vorangekommen zu sein in dem vorzüglichen Werk von F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden*, 2 Bde., München 1990 u. 1991.

dem Lebensende ihr angeschlossen haben, und daß die Einheit mit dem Leib der Kirche eine solch große Bedeutung hat, daß nur denen, die in ihr verharren, die Sakramente der Kirche zum Heil gereichen [...]” (DH 1351). Wie immer man den historischen Kontext und dementsprechend die Intention dieser rigorosen Glaubenslehre über die Heilsnotwendigkeit der Kirche beurteilen mag, sie bildet als eine Aussage, deren Unfehlbarkeit durch einen Brief des Hl. Offiziums 1949 noch einmal ausdrücklich bestätigt worden ist (DH 3866), ein schwer zu überwindendes Hindernis bei dem Versuch, das Christentum pluralismusfähig zu denken.<sup>12</sup>

Ein weiterer Grund für die vermutete Pluralismusunfähigkeit mindestens der römisch-katholischen Kirche liegt in ihrer inneren Organisation. Sie ist selbst nicht demokratisch sondern hierarchisch strukturiert, und meint dies auch wegen der zu bewahrenden Wahrheit sein zu müssen. Das Wahrheitsmonopol des Lehramtes gründet sich auf der apostolischen Autorität und hat allen Versuchen seiner Anbindung an den *sensus fidelium* und die Geistesgaben aller Gläubigen bisher erfolgreich widerstanden. Darüber ist hier nicht zu diskutieren; jedenfalls besitzt das häufig zu hörende Argument “Über die Wahrheit kann man nicht abstimmen” in der Kirche immer noch eine große Plausibilität.<sup>13</sup> Wie kann die Kirche aber nach außen Pluralismus vertreten und für ihn eintreten, wenn sie ihn im Binnenbereich aus dogmatischen Gründen ablehnt?

Schließlich haben die Kirchen gegenwärtig überhaupt wenig Anlaß, sich für die pluralistische Kultur zu engagieren. Aus religionssoziologischer Sicht scheint es doch ihre Rolle in der Gesellschaft zu sein, denjenigen einen Zufluchtsort zu bieten, die von der ‘neuen Unübersichtlichkeit’ überfordert sind und eine sichere Wahrheit brauchen. Die Erwartungen, die sich auf die Religion richten, gehen auf einfache, sinngebende Synthesen angesichts der

---

12 Das Dekret von Florenz zitiert in seiner zentralen Passage eine Aussage des Fulgentius von Ruspe (467–532), dessen theologische Polemik voraussetzt, daß die katholische Religion zur allgemeinen, auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Religion geworden ist. Das “*extra ecclesiam*” hat demgemäß möglicherweise primär einen territorialen Sinn. Vgl. zur Verbindlichkeit und zur heutigen Interpretation des Dogmas von Florenz H. Waldenfels, “Unfehlbar”. Überlegungen zur Verbindlichkeit christlicher Lehre, in: *Stimmen der Zeit* H. 3 (1996) 147–159, 152 f.

13 Das genannte Diktum bleibt richtig, auch wenn die Modi des Zustandekommens kirchlicher Lehrentscheidungen dringend diskussionsbedürftig sind. Die Vollmachten der Hierarchie können nicht nur durch die *Communio-Ekklesiologie* reguliert werden, sondern auch die genaue historische Untersuchung der Frage, wie und mit welchem Recht die Jurisdiktionskompetenz des kirchlichen Amtes auf die Entscheidung in Glaubens- und Sittenfragen übertragen wurde. Vgl. J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 317 ff.; H. Dombois, *Hierarchie. Grund und Grenzen einer umstrittenen Struktur*, Freiburg-Basel-Wien 1971.

Komplexität und Differenziertheit des Lebens.<sup>14</sup> Die Kirchen müßten fürchten, ihre Klientel zu verprellen, sollten sie den sicheren Hort der Wahrheit verlassen und das schwierige Gelände des pluralistischen Diskurses betreten. Wie die fundamentalistischen Gruppen vorführen, liegt das Erfolgsrezept für religiöse Gemeinschaften in Komplexitätsreduktion und Entdifferenzierung. Es ist nicht zu erwarten, daß die Überwindung der Pluralismusunfähigkeit ganz oben auf der kirchlichen Tagesordnung steht.

### 3. Die theologische Reaktion auf Modernisierung und gesellschaftliche Pluralisierung in der Weimarer Republik

Um konkrete historische Anhaltspunkte für den Umgang des (katholischen) Christentums mit dem Pluralismus zu gewinnen, wähle ich einige Beispiele aus der Theologie der Weimarer Republik. Hier haben wir gleichsam eine Teststrecke vor uns, auf der sich katholische Theologen zur massiv fortschreitenden Modernisierung aller gesellschaftlichen Bereiche in Position setzten und das überkommene theologische Material neu sortierten. Nach dem verlorenen Weltkrieg, der Abschaffung der Monarchie und der Gründung der Republik wurde Deutschland von einem Modernisierungsschub erfaßt, der (im Kaiserreich noch gebundene) Kräfte freisetzte und zusammen mit der wirtschaftlichen Notlage zu einer wohl beispiellosen Orientierungskrise führte.<sup>15</sup> Kirchlicherseits erkannte man die gewaltige Zerrüttung, die deswegen die katholische Lebens- und Glaubenswelt erfaßte, zugleich witterte man auch die Chance, mit den Ressourcen des immer noch funktionierenden Katholizismus die gärende Situation bestimmend zu gestalten. Mindestens für die erste Hälfte der 20er Jahre lassen sich die meisten theologischen Äußerungen als Reaktion auf diese Modernisierungskrise verstehen. Die Theologen der Zeit stimmen unisono darin überein, die Zersetzung und Aufspaltung der Zeit zu beklagen und sie auf die Gottlosigkeit und die Abwendung von der Kirche zurückzuführen. Ihnen gegenüber verweisen sie auf die Objektivität und die einheits- bzw. volksbildende Kraft des katholischen Christentums zur Rettung des Abendlandes.<sup>16</sup>

14 So sieht es auch M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg-Basel-Wien 3 1996, 36.

15 F.-X. Kaufmann hat die Faktoren der Modernisierung und die daraus erwachsende Verunsicherung in seiner Einführung zu ders., A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u.: 1996 übersichtlich beschrieben, ebd. 21 ff. Noch deutlicher ist der Beitrag von M.N. Ebertz im gleichen Band über *Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der 'Gnadenanstalt'*, 375–399.

16 Im folgenden kann ich nur wenige Beispiele bieten. Ausführlicher informiert meine

Der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs hielt 1924 eine vielbeachtete Predigtreihe über "Die Kirche und das neue Europa".<sup>17</sup> Offenbar traf er genau die Stimmung seiner Zuhörer, wenn er die in den ersten Jahren der Republik unübersehbare gesellschaftliche und kulturelle Pluralisierung als "die Aufspaltung, die Zersetzung, das Auseinanderfallen, das Sichauflösen in Atome der europäischen Menschheitsgesellschaft" beschrieb. Die katholische Wahrnehmung dieser modernen Phänomene konnte nur defizitorientiert sein; nach einem gängigen apologetischen Schema wurde dafür der 'Subjektivismus' verantwortlich gemacht. Drastisch heißt es bei Krebs: "Der Subjektivismus, die Ichsucht des einzelnen und der Nationen, diese verkehrte Haltung des Geistes, einmal in den Organismus der europäischen Völkergemeinschaft eingedrungen, hat den Keim der Auflösung, die Giftsaat der zersetzenden Mächte in alle Gebiete des öffentlichen Lebens hineingetragen und hat uns alle in ein letztes Stadium des Zersetzungsprozesses hineingeführt." Krebs verglich seine Zeit mit dem abgestürzten Luftschiff des Grafen Zeppelin: "da lagen am Boden oder wirbelten in der Luft noch alle Teile, aus denen dieses Werk der Kühnheit zusammengesetzt war. Aber durch die Explosion [...] wurden die einzelnen Teile zu Splittern und Atomen aufgelöst, lagen als Trümmer auf der Erde oder entwichen als Gase in die Ferne. Alle Teile blieben vorhanden; aber das Ganze war nicht mehr, weil die Einheit fehlte, die es zusammenhielt." Das eingängige Bild in Krebs' Predigrrhetorik läßt schon erkennen, welche Aufgabe er der Kirche nach dieser Katastrophe zumißt: "Die Kirche ist der große Gegenpart des Subjetivismus"; sie besitzt den Bauplan für das Ganze, aus ihrem einheitlichen Geist können die Teile wieder zur Einheit zusammengefügt werden.

Mit gleichen Wahrnehmungsmustern, aber in Bezug auf die Rolle der Kirche bereits weniger optimistisch, widmete sich vier Jahre später der Tübinger Dogmatiker Karl Adam, der Verfasser des immer wieder aufgelegten "Das Wesen des Katholizismus" (1924), der Modernisierung und Pluralisierung in allen Bereichen der Öffentlichkeit. In einem 1928 vor dem Katholischen Akademikerverband gehaltenen Vortrag nimmt er genau, wenn auch in polemischer Verzerrung, jenen Prozeß zur Kenntnis, der heute soziologisch als die Entwicklung funktionsorientierter gesellschaftlicher Teilsysteme bezeichnet wird.<sup>18</sup> Adam sah richtig, daß es die kulturelle Rolle der Kirche in Europa gewesen war, die verschiedenen Völker und Traditionen zur Einheit zusammenzuführen. "Und zuletzt kam der Tag, wo ganz Europa,

---

Studie Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u.a. 1994.

17 Veröffentlicht unter diesem Titel Freiburg 1924. Die folgenden Zitate ebd. 9 ff.

18 K. Adam, Christus und der Geist des Abendlandes, München 1928. Die folgenden Zitate ebd. 28 ff.

von wenigen heidnischen Winkeln abgesehen, wo das Abendland, wenn auch in viele Zungen zerspalten und in viele Völker zerklüftet, sich in einem einzigen Heilig-Erhabenen zusammenfand, im Bekenntnis zu Christus.“ Im Rückblick auf diese Leistung der Vergangenheit konnte Adam die Pluralisierungsprozesse seiner Gegenwart nur als Abfall, als Sünde, ja als Attentat gegen Christus auffassen: es ist der “Sklavenaufstand des Geistes des Abendlandes gegen den Geist Christi”. “Das war die große Sünde des Abendlandes schon vor Luther, daß man den objektiven Geist der Zeit, das heißt: die Objektivierungen des abendländischen Geistes in Staat und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst fortschreitend der Herrschaft Christi entwand.” Adams Hoffnung auf eine christliche Wiedergeburt des Abendlandes ist schwach und verzweifelt. Allein an die Einheits- und Herrschaftsform der römisch-katholischen Kirche kann er sich noch halten: “Noch steht der Fels Petri unerschüttert am Tiberstrom. Gegenüber aller Zersplitterung der Nationen und Völker, gegenüber aller Atomisierung der menschlichen Gesellschaft ist er der Richtpunkt geblieben, an dem sich alles Gewoge und Geschiebe der Entwicklung zur Einheit zurückfinden kann.”

Das heute hohl klingende Pathos dieser Texte sollte nicht ihren existentiellen Kern übersehen lassen: christlich-katholische Weltanschauung und pluralistische Wirklichkeit waren unvereinbar. Überzeugt katholischen Menschen bereitete das Schmerzen. Das läßt sich gut an Erich Przywara erkennen, einem der subtilsten katholischen Denker der Weimarer Zeit. Wie kein anderer Theologe war er auf die unhintergehbaren Widersprüche der Kultur und Gesellschaft aufmerksam geworden. Schnelle Harmonisierungsversuche oder Schuldzuweisungen waren nicht seine Sache. Er war bereit, die Wirklichkeit in der Vielfältigkeit stehen zu lassen, in der er sie wahrnahm – aber in seiner katholische Reaktion konnte er darin nur ‘Tragik’ erkennen: “Ist nicht letztlich alles tragisch, Menschengemeinschaft wie Geschlechterfrage, Weltproblem wie Gottesproblem, Wissen wie Glauben? Eine unendliche Fülle von Standpunkten, die sich höchstens zu einer geheimnisvollen ‘Einheit der Gegensätze’ zusammensehen lassen. Aber bedeutet das nicht praktisch völlig Resignation? Und muß das nicht, so oder so, zum letzten Verzweigungsglauben an einen ‘tragischen’ Gott führen? ... Was soll das Leben mit einem Chaos immer nur ‘aufgegebener’, niemals praktisch gelöster Gegensätze?”<sup>19</sup>

Przywara löste sein bedrängendes Einheitsproblem mit enormen intellektuellen Aufwand durch seine Analogie-Lehre: zwischen der bleibenden Widersprüchlichkeit der Welt und der ruhigen Einfachheit Gottes vermittelt die Analogie als ein ‘in und über’, worin der Glaubende steht und die ihn die

---

19 E. Przywara, *Tragische Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 111 (1926) 183–198, 183.

Tragik ertragen läßt im Wissen um die niemals zu ergreifende, bloß in der Negation beschreibbare Einheit.<sup>20</sup>

Die ausgewählten Beispiele für katholische Pluralismusunfähigkeit zeigen dessen Gefährlichkeit. Hier geht es nicht nur um unzureichende theologische Theorien, sondern immer auch um politische Optionen. Als sich das neue, einige Europa unter Führung der Kirche nicht realisieren ließ, die gesellschaftliche Aufspaltung aus katholischem Geist nicht zu überwinden war – trotz der gewaltigen Kraftanstrengung der “Katholischen Aktion” (ab 1928), die ebendies beabsichtigte –, suchten und fanden Theologen wie Krebs und Adam Anschluß an das erfolgreichere Einheitskonzept der ausgehenden Republik, an den Nationalsozialismus. Die Übereinstimmung im totalitären Einheitsmythos ließ sie die weltanschaulichen Differenzen hintan stellen.<sup>21</sup>

#### 4. Gegenwärtiger Umgang mit Pluralismus in der Theologie. Drei Fallstudien

Der erste und zugleich heikelste Anwendungsbereich für pluralistisches Denken in der Theologie ist der Pluralismus der Religionen. Die leichter und häufiger gewordene Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen hat der Theologie ein Problem aufgegeben, das geeignet ist, den Absolutheitsanspruch der religiösen Bekenntnisse in Frage zu stellen. Vor allem von Christen wird dies stark empfunden. Eine Lösung dieses Problems will die sog. Pluralistische Religionstheologie bieten. Ihr widme ich mich in der ersten kurzen Fallstudie, mit dem Ziel, zu prüfen, ob in dieser Theologie wirklich pluralistisch gedacht wird. Um eine vergleichbare Thematik geht es in der zweiten Fallstudie, in der ich ein Werk des katholischen Theologen Bertram Stubenrauch untersuche. Die dritte Studie betrifft Johann Baptist Metz und seinen Versuch, angesichts der Krise der Moral in der modernen Gesellschaft die Universalität der Rede von Gott neu zu begründen.

##### a. Pluralistische Religionstheologie

Die pluralistische Religionstheologie, die vor allem im angelsächsischen Raum vertreten wird, will den ominösen Absolutheitsanspruch des Christentums suspendieren und doch die Gefahr eines religiösen Relativismus vermeiden sowie die traditionellen Engpässe des Exklusivismus (nur eine

---

20 Ausführlicher Ruster (Anm. 16), 274 ff.

21 Vgl. Krebs, Jesuitischer und deutscher Geist. Geschichtliche Abhängigkeiten und gemeinsame Wesenszüge, Freiburg 1934; Adam, Deutsches Volkstum und katholisches Christentum, Theologische Quartalschrift 114 (1933) 40–63.

Religion ist die wahre, die anderen unwahr) und des Inklusivismus (die wahre Religion enthält die Wahrheit der anderen in sich) überwinden.<sup>22</sup> John Hick ist zu der Auffassung gelangt, daß hinter allen großen religiösen Traditionen eine gemeinsame Erfahrung steht, die "einer grenzenlos größeren und höheren Realität jenseits von uns".<sup>23</sup> Diese ist eine unbedingte Realität (ultimate Reality) bzw. das Reale schlechthin, aber sie begegnet immer nur in bestimmten kulturellen Ausformungen. Aus dieser Erfahrung erwächst in allen Religionen eine gleichartige ethische Orientierung: von der Selbst-Zentriertheit zur Realitätszentriertheit. Auch diese hat verschiedene kulturelle Ausformungen gefunden. Im Lichte dieser gemeinsamen Grundlage sei es nun möglich, die Pluralität der Religionen zu akzeptieren, ohne ihren absoluten Wahrheitsanspruch preiszugeben. Hick hält die Konzentration auf die allen Religionen gemeinsame Grunderfahrung für einen strikten Theozentrismus, den zu vollziehen vor allem das Christentum von seiner Fixierung auf die universale Heilsbedeutung Jesu Christi entlasten könne. Allerdings muß es damit einverstanden sein, bestimmte ihm liebe Glaubenslehren wie die Inkarnation und die Trinitätslehre vom Absolutheitsanspruch der Religion auszunehmen bzw. sie ihm nur insofern zuzurechnen, als sie als immer notwendig kategoriale Manifestationen der einen, ungreifbaren Wahrheit gelten können.

Es ist hier nicht der Ort, die erheblichen theologischen Bedenken, die gegen die Pluralistische Religionstheologie erhoben werden müssen, vorzubringen. Nur die Pluralismusfähigkeit wollte ich prüfen, und da steht nun eindeutig fest: Wenn Pluralismus definitionsgemäß die Annahme mehrerer voneinander unterschiedener und nicht aufeinander oder auf ein einziges Prinzip ableitbarer Prinzipien einer Wirklichkeit bedeutet, dann haben wir es bei der Pluralistischen Religionstheologie gar nicht mit einer pluralistischen Theorie zu tun, sondern lediglich mit einem universalisierten Inklusivismus.

---

22 Als Hauptvertreter können John Hick und Paul F. Knitter gelten. Vgl. R. Bernhardt, *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

23 J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994) 301–318, 313. Vgl. dazu P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, 69 ff. Ähnlich auch D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 131 ff. Bei ihm ist zu sehen, zu welcher harmloser Trivialität der Rekurs auf eine solche angeblich gemeinsame Grunderfahrung aller Religionen leicht absinken kann.

## b. Dialogisches Dogma

In dem Buch dieses Titels möchte der katholische Theologe Bertram Stubenrauch den Nachweis führen, daß das kirchliche Dogma selbst dialogisch ist und den Wahrheitsanspruch der anderen Religionen nicht aufhebt, sondern sogar bestätigt.<sup>24</sup> Stubenrauch unternimmt also eine spannende Relecture des dogmatischen Bestandes der katholischen Kirche im Hinblick auf die Herausforderung der religiösen Pluralität; er führt die Kirchenväter und die Scholastiker im Munde, um zu beweisen, daß die Gleichberechtigung verschiedener Religionen ganz im katholischen Sinne ist. Könnte der Beweis als gelungen bezeichnet werden, so hätte Stubenrauch die katholische Lehre aus einer großen Verlegenheit befreit. Die Hauptlinien seiner Argumentation sind:

- Es gibt eine allen Menschen gemeinsame religiöse Veranlagung, den “apriorischen Gottesbezug eines jeden Menschen” (229). Diese ist vor allem in der Mystik der Religionen greifbar; auf ihr baut Gott in seiner Offenbarung auf. Die gläubige, zunächst noch natürliche und heidnische Grundhaltung wird durch die Offenbarung zur übernatürlichen Gnade Christi weiterentfaltet.
- Nach neutestamentlichem Zeugnis ist allein ein unausdrückliches *Vertrauen* nötig, um das Heil von Jesus zu empfangen; die spätere *Einsicht* ist nicht konstitutiv für den Heilsempfang, sondern nur Sache derer, die sich bewußt in die Nachfolge Jesu stellen.
- Offenbarung ist ein dialogisches Geschehen, die nicht nur einfach ergeht, sondern konkret angenommen werden muß. Wo sie aber angenommen wird, da von Menschen in ihrer konkreten geschichtlichen, also auch religiösen Verfaßtheit. Da diese unterschiedlich ist, muß mit einer gewissen “kognitiven Toleranzbreite” (233) der angenommenen Offenbarung gerechnet werden.
- Gottes sich offenbarende Liebe zeigt sich in ihrer Hingabe an das andere ihrer selbst, in ihrer Kenosis. Wie in der Inkarnation, so geht Gottes Wort auch bei den Menschen aller Religionen in deren konkrete Weltlichkeit und Fleischlichkeit ein; damit sind alle Religionen als Orte der Offenbarung des liebenden Gottes qualifiziert.
- Liebe, auf die Christen verpflichtet sind, bedeutet, das Andere und Fremde in seiner Andersheit anzunehmen und gelten zu lassen. Somit muß vom christlichen Ethos aus die Andersheit der fremden Religionen ‘distributiv’ gewährt werden. Dazu gehört auch, ihnen ihren Absolutheitsanspruch zu gewähren.

---

24 B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg-Basel-Wien (QD 158), 1995. Seitenangaben im folgenden in Klammern.

- Über die distributive Gewährung der Andersheit hinaus ist dann auch Kommunikation zwischen den Religionen möglich, und zwar aufgrund der ‘Gemeinschaft der Natur’: “Religionen müssen einander lieben, weil sie Religionen sind, weil sie ein gleiches Baugesetz in sich tragen und daher geschwisterlich verbunden sind” (242). “So finden die Religionen in der für alle ermöglichten Gottesliebe zusammen. Diese kann nicht anders als in gegenseitiger Liebe zur Erscheinung kommen, näherhin in der Anerkenntnis, daß jede Religion auf ihre Weise ‘ein und dasselbe’ benennt” (243).
- Das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen wird aus der Sicht des Christen so bestimmt, daß seine Religion der “Höhepunkt” ist, “aber als Erfüllung einer Möglichkeit, die der Menschheit immer schon gegeben war” (228). Unterhalb des “Idealfalls des christlichen Pneumatikers” gibt es “Stufungen” (230).

Trotz des etwas umwegigeren Angangs läuft Stubenrauchs Argumentation auf das gleiche Ergebnis hinaus wie die pluralistische Religionstheologie. Letztlich benennen alle Religionen ein und dasselbe. Warum sie das tun können, wird aus dem kenotischen Wesen des sich offenbarenden Gottes erwiesen. Dies ist zwar eine neue theologische Begründungsfigur, sie reicht aber nicht zur Anerkenntnis einer wirklichen, nicht rückführbaren Andersheit der anderen Religionen. Konzediert wird nur eine relative, kulturell bedingte Andersheit. Auch bei Stubenrauch liegt eine verkappte inklusivistische Theorie vor. Konsequentermaßen muß er deshalb das Christentum als den ‘Höhepunkt’ bezeichnen, zu dem die fremden Religionen nur Vorstufen darstellen. Mit einer theologischen Pluralismustheorie haben wir es auch hier nicht zu tun.

### c. “Gotteskrise”

Verschiedene Beiträge von Johann Baptist Metz aus der letzten Zeit kreisen um das Problem der ‘Gotteskrise’.<sup>25</sup> In diesem Begriff faßt er die Krisenphänomene der pluralistischen, in Interessengruppen segmentierten und hochindividualisierten Gesellschaft in einer theologischen Perspektive zusammen. Festsustellen ist der Verlust einer universellen Moral und einer universellen Verantwortlichkeit; die “Dominanz eigensüchtiger Gruppeninteressen” herrscht vor. Metz beobachtet eine “zunehmende Taubheit gegenüber

---

25 Kirche in der Gotteskrise, in: Frankfurter Rundschau vom 27.6.94, 8 (daraus wird im folgenden zitiert); Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation zur Zeit, in: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz u. a., Düsseldorf 1994, 76–92; Ein Wort zur Theologie, in: Orientierung 59. Jg. (1995) 8 f., “Wir sind Kirche”, Herder Verlag, Freiburg 1995, 200–203.

allgemeinen und großen Ansprüchen und Wertungen, Solidaritätsverfall, anpassungsschlaues Sichkleinmachen, die zunehmende Weigerung, das Ich des Menschen mit moralischen Perspektiven auszustatten". Das ist Ausdruck der Gotteskrise. Früher stand das Wort Gott für Universalität und damit für moralische Verbindlichkeit, die den Egoismus der einzelnen und Gruppen in Grenzen wies. Metz stellt aber fest: "Die intelligible und kommunikative, die verheißungsvolle Macht des Wortes Gott ist endgültig geschwunden. Gott kommt in unserer Sprache substantiell nicht mehr vor." Und das führt dann, wie schon von Nietzsche vorausgesagt, zum Zusammenbruch des ganzen Gebäudes unserer europäischen Moral. Universalität kann für keinen Standpunkt und für keine moralische Verpflichtung mehr beansprucht werden, darin liegt der Grund der moralischen Krise, die eigentlich eine Krise des pluralistischen Systems ist. Denn es gibt keine moralische Verpflichtung mehr, die über den Gruppeninteressen stünde. Die Theologie hat aber aus ethischer Verantwortung gegenüber der Menschheit auf Universalität zu beharren; das bedeutet, daß sie bei ihrem Thema bleibt. Anlässlich der Verleihung der Ehrenpromotion durch die Universität Wien sagte Metz: "Universitäten sind heute Universitäten ohne Universalismus und ohne Universalisten. Nichts scheint verdächtiger als das Universale. Und so sind wohl die Theologen die letztverbliebenen Universalisten an der Universität. Denn wenn man Theologie treibt, und zwar nicht als dies oder das, sondern als den Versuch der Rede von Gott, dann ist man auf Universalität verpflichtet. Gott ist entweder ein universales Thema, ein Menschheitsthema, oder überhaupt kein Thema."<sup>26</sup>

Nach dem Verlust von Universalität als Ausdruck der Gotteskrise sucht Metz nach anderen Anhaltspunkten für universale Ansprüche und Werte. Sind sie nicht in der Idee des Menschen gelegen? Aber auch die Idee des Menschen hat gelitten, der Mensch, so Metz, ist zur Funktion am System reduziert worden, die Sprache unserer Zivilisation ist subjektlos geworden. "Gott kommt in der Sprache substantiell nicht mehr vor. Aber kommen *wir* noch vor? Oder ist die Rede von 'dem Menschen' – zumindest in der Sprache der Wissenschaften, in der Sprache des Technopols und seiner computerisierten Welt – nicht selbst schon zum Anachronismus geworden?"

Die Grundlage für eine Universalität, die Metz schließlich doch noch ausmachen kann, ist das Leiden. Die Universalität des Leidens verbindet alle Menschen. Aus ihr allein ist noch universelle Verantwortlichkeit zu gewinnen. Der "Primat der Leidensmoral" ist die entscheidende "Inspiration für ein Menschheitsethos", ein Ethos, das nicht nur die eigenen Leiden, sondern auch die Leiden der anderen, auch die der Fremden und der Feinde, in Be-

---

26 Ein Wort zur Theologie (Anm. 25), 9.

tracht zieht. In der "Autorität der Leidenden" hat Metz die Basis für eine universelle Moral gefunden, die zugleich die Voraussetzung aller Wahrheitsansprüche ist. Auch der des christlichen Glaubens. Ausgedrückt ist dieser Rekurs auf die wiedergefundene Universalität in dem Satz: "Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nichts angeht" (für den sich Metz auf P. Rottländer beruft). Darin erblickt Metz auch den ethischen Kern der biblischen Botschaft.<sup>27</sup>

Die Frage, ob aus der Allgemeinheit des Leidens wirklich eine universelle Moral abzuleiten ist, will ich hier auf sich beruhen lassen.<sup>28</sup> Mich interessiert hier nur Metz' theoretischer Umgang mit den Problemen des Pluralismus. Angesichts der drohenden Dominanz egoistischer Gruppeninteressen rekurriert er auf einen inhaltlich gefüllten, obersten Wert, auf eine letzte gemeinsame Wahrheit, eben die "Autorität der Leidenden". Sie einzuklagen, erfordere heute eine "Portion metaphysischer Zivilcourage". Tatsächlich bleibt Metz der metaphysischen Tradition des abendländischen Gottesgedankens treu, die ein letztes und oberstes Allgemeines kennt und dieses auf Gott bezieht. Ist das pluralistisches Denken im Sinne der oben gegebenen Definition, also der Annahme mehrerer voneinander unterschiedener und selbständig bestehender Prinzipien der Wirklichkeit? Fällt nicht Metz hinter den Pluralismus zurück auf einen ethisch begründeten Monismus? Aber schließlich ist es genau das, was er will. Dann muß aber auch Metz' anspruchsvolles und problembewußtes theologisch-politisches Denken als Beleg für meine Behauptung dienen, die Theologie der Gegenwart sei nicht pluralismusfähig oder -willig.

---

27 In seinem letzten Beitrag zum Thema (s. Anm. 4; der Aufsatz ist leicht verändert unter dem Titel 'Religion und Politik auf dem Boden der Moderne' auch erschienen ist H. J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996, 265–279) wiederholt und vertieft Metz seine Lehre von dem Primat der Leidensmoral und grenzt seine Suche nach normativen Orientierungen im Namen eines 'pathischen Monotheismus' zugleich ab von dem totalitären Monotheismus Carl Schmitts. Es findet sich hier auch die bewegende Aussage, die den Grund für Metz' forciertes Weiterdenken in der gezeigten Richtung angibt: "Ich möchte erläutern, was mich zu dieser hochfahrenden Vermutung über religiöse Institutionen [als den Orten für das Gedächtnis des Leidens] auf dem Boden der Moderne verlockt. Es ist die schiere Ausweglosigkeit, in die die Prozesse der extremen Individualisierungen in unserer Gesellschaft treiben" (51) In Wirklichkeit sei es ja nur die Logik des Marktes und des Tausches, die unser Verhalten und die Politik normiert – "Da scheint mir das traditionsverwurzelte Leidensapriori doch verheißungsvoller [...] Es enthält die metapolitische Garantie einer Zuwendung zu den Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis" (52)

28 S. dazu meinen Beitrag "Gotteskrise"? nachtheistisch und pluralismusfähig von Gott reden, in: *Pastoralblatt H.6* (1996) 163–175, 165 f.

## 5. Können Christen vom biblischen Israel und dem Judentum Pluralismusfähigkeit lernen?

Das Christentum hat, seitdem es ab dem 4. Jahrhundert allmählich zur herrschenden Religion des Abendlandes geworden ist, wenig Anlaß gehabt, Pluralismusfähigkeit einzuüben und plurales Denken gegenüber nichtchristlichen Positionen zu lernen. Wo sich christliche Theologie doch einmal ernsthaft und grundlegend auf die Auseinandersetzung mit einer nichtchristlichen Philosophie eingelassen hat, wie etwa bei der Aristoteles-Rezeption im Hochmittelalter, da ist ihm gleich eine besondere Dialogfähigkeit und Offenheit anzumerken; nicht von ungefähr haben Karl Rahner und Johann Baptist Metz an Thomas von Aquin anknüpfen können, als sie daran gingen, die katholische Theologie im Hinblick auf eine säkular gewordene, nicht mehr nur christliche Welt neu zu durchdenken.<sup>29</sup> Insgesamt aber wird man sagen können, daß die heute noch prägenden großen theologischen Traditionen unter der Voraussetzung ausgebildet worden sind, daß die ganze bekannte Welt christlich ist oder doch sein sollte. Diese geschichtliche Lage des Christentums bedingte seine Denkform und förderte einen Wahrheitsbegriff, der dann auch in innerkirchlichen Kontroversen mit abweichenden Positionen durchgehalten wurde. Eine aus ihren Entstehungsbedingungen durchaus erklärbare Tendenz zu definiten, gesamtkirchlich verbindlichen und 'zeitlosen' dogmatischen Formulierungen der Glaubensinhalte begünstigte die Vorstellung, das kirchliche Dogma enthalte objektive Wahrheiten, die einer pluralen Diskussion nicht mehr offenstehen. Bei Karl Adam war zu sehen, wie tief er, der Theoretiker des 'Wesens des Katholizismus', in dieser Tradition steht und wie es ihm deswegen unmöglich ist, auf die veränderten Diskursbedingungen der Moderne anders als mit Ablehnung und Verurteilung zu reagieren. Dagegen war das Judentum nie universale Weltreligion. Es hatte im Laufe seiner Geschichte stets mit dem Problem zu kämpfen, wie der Glaube an den einen Gott, der der Gott aller ist, mit der Partikularität seines Bundesvolkes zu vereinbaren sei. So wundert es nicht, daß in der jüdischen Tradition Momente pluralen Denkens anzutreffen sind, etwa in jener bekannten Episode, die der talmudische Traktat Erubin 13 b überliefert: "Im Laufe der vielen Streitigkeiten zwischen der Schule des Hillel und des Schammai, als wieder einmal Behauptung gegen Behauptung stand, ertönte plötzlich die himmlische Stimme und rief: Diese und jene sind

---

29 S. etwa Rahner in seinem Vortrag Bekenntnis zu Thomas von Aquin, in: Schr. z. Theol. X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 11–20; Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

Worte des lebendigen Gottes.“<sup>30</sup> Laurentius Klein, der diese Geschichte mitteilt, um sie für die christliche Ökumene fruchtbar zu machen, fügt einen Kommentar von Adin Steinsaltz hinzu: “Die rabbinische Maxime, daß zwei gegensätzliche Feststellungen wahr sein können, weil sie beide die Worte des lebendigen Gottes sind, ist die klassische Formulierung dieses dialektischen Standpunktes, der Gegensätze in kreativer Spannung hält und dazu herausfordert, sich mit den Argumenten für beide Seiten auseinanderzusetzen.” Die den ganzen Talmud durchziehende Lebendigkeit und Unabgeschlossenheit der Diskussion bezieht sich auf die Auslegung der Tora, des Gesetzes. Sie ist in dieser Funktion leichter durchzuhalten als bei dem christlichen Versuch, Glaubenswahrheiten verbindlich zu definieren.

Es gibt historische Gründe für die Annahme, bereits das biblische Volk Israel sei mehr als jedes andere Volk oder Religionsgemeinschaft genötigt gewesen, sein Selbstverständnis in unauflöselichen pluralen Gegensätzen zu entfalten und also Pluralismusfähigkeit zu lernen. Innere Differenziertheit und die immer notwendige Abgrenzung nach außen, die beide auf eine komplexe Verhältnisbestimmung drängten, kommen in diesem Punkt zusammen. Nur kurz möchte ich auf einige Faktoren hinweisen: Israel war nie ein homogenes Staatsvolk, es setzte sich aus verschiedenen ‘Stämmen’ zusammen, die ihrerseits aus Zugewanderten und Teilen der kanaanäischen Bevölkerung mit jeweils verschiedenen kulturellen Traditionen bestanden. Das Buch Richter läßt noch deutlich erkennen, wie schwer es unter diesen Umständen gewesen ist, eine gemeinsame Identität und Handlungsfähigkeit zu finden. Die Instanzen, die normalerweise die Homogenität eines Volkes gewährleisten – Königtum, hierarchisches Priestertum, Mythen, die den Ursprung eines Volkes in eine geschichtsferne Vorzeit verlegen – sind zumindest in der Frühzeit Israels absichtsvoll nicht ausgebildet worden. Als es dann doch zu solchen Institutionen kam, hatten sie immer die Kritik des Prophetentums zu gewärtigen, das über eine eigene religiöse Legitimation verfügte und es nie zur Bildung einer vereinheitlichenden und staatstragenden Religion kommen ließ. Die innere Differenziertheit des vorstaatlichen und staatlichen Israel hat sich in gewisser Hinsicht in den rabbinischen Diskussionen fortgesetzt.<sup>31</sup>

Gravierender noch für das Differenz- und Pluralitätsbewußtsein Israels wird die Unterscheidung zu den anderen Völkern gewesen sein, die aus der biblischen Fundamentalunterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst

---

30 Zitiert nach L. Klein, *Theologische Alternative zur Konsensökumene*, in: *Theologische Quartalschrift* H. 4 (1986) 268–278, 272. Dort auch das folgende Zitat.

31 Vgl. zu diesen Zusammenhängen die immer noch vortreffliche Darstellung durch L. Ragaz, *Die Bibel eine Deutung*, Bd. 2, Fribourg/Brig 1990 (zuerst 1948/49).

folgt. Die ganze Geschichte Israels läßt sich als der Versuch verstehen, diese Unterscheidung nicht aufzugeben und jeweils neu zu präzisieren. Sie fordert nicht nur zu immer anderen praktischen Differenzierungen – auch innerhalb Israels – heraus, sondern trägt den Gedanken der Differenz in den Gottesbegriff selber hinein. Israels Beziehung zu dem Gott aller Völker ist durch sein Herausgerufensein aus der Welt der Völker bestimmt. “Es hat unter dem Berg Sinai erfahren, daß Gott ihm einen Bund angeboten hat, nach dem es ‘vor allen Völkern’ sein ‘Eigentum’ sein soll (Gen 19,5), – daß es ‘gesegnet sein soll über alle Völker’ (Dtn 7,14). Es hat damit erfahren, daß es ‘anders’ als die übrigen Völker leben soll [...] Sie sollen nicht ‘lernen tun die Greuel dieser Völker’ (Dtn 18,9) [...] Mit einem Wort: Gott führt Israel so, daß es sich unterscheiden lernt von anderen und seine Eigenheit bejaht – was Israel immer wieder schwer genug fällt; es steht ständig im Sog des ‘allgemein Menschlichen’ und neigt gerne dazu, zu werden wie die anderen, sich mit den anderen zu ‘vermischen’: – zu essen wie sie, – Götter zu haben wie sie, – zu heiraten und sich heiraten zu lassen wie sie, – zu denken und zu politisieren wie sie, – Könige zu kreieren, – Kriege zu führen: wie sie. Den Talmud kann man verstehen als die Sisyphus-Arbeit der Lehrer Israels, dem Vermischungssog des allgemein Menschlichen im Namen des Gottes Israels zu begegnen und die Triebstruktur der Menschen dieses Volkes darin zu unterrichten, wie sie ihre gottgewollte Eigenart bewahren”.<sup>32</sup> Die Selbstunterscheidung Israels von anderen Völkern ist die Konsequenz der Selbstunterscheidung seines Gottes von anderen Göttern, vor allem der Art von Göttern, die in Ägypten zur Rechtfertigung der Sklaverei herangezogen wurden.

Der biblische Bundesgedanke, der konstitutiv für das Selbstverständnis des Volkes Israel geworden ist, ist ebenfalls der Ausdruck eines hohen Differenzierungsvermögens. Ein Bund setzt zwei Partner voraus, die unterscheidbar bleiben und sich für sich selbst und zugleich im Hinblick auf den anderen festlegen müssen. Die Praxis des Bundes erfordert die Bereitschaft zur Selbstfestlegung zusammen mit der Sensibilität für Differenzen.<sup>33</sup> Israel hat diese kulturell-politische Kompetenz, die den vorderorientalischen Bundesverträgen zugrunde lag, auf seine Beziehung zu Gott angewendet.

Es ist wohl zu erwarten, daß Christen von Israel und dem Judentum eher Pluralismusfähigkeit lernen können als aus der eigenen Tradition.

---

32 Marquardt (Anm. 11) Bd. I, 184.

33 Vgl. G. E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient*, Stuttgart 1964; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, “50-258; Welker (Anm. 5) 54 f.

## 6. Ist die Toratheologie des Jesaja ein pluralismusfähiges Konzept?

An der Beziehung Israels zu den Völkern wird in der Bibel das Thema Pluralismus durchgearbeitet. Die nie endgültig festzulegende Relation zwischen der Unterscheidung von den Völkern und der Beziehung zu ihnen bzw. der Solidarität mit ihnen muß im Horizont des Glaubens an den einen Gott bestimmt werden, der der Gott aller ist; der einfache Ausweg eines polytheistischen Götterhimmels stand Israel nicht offen. In den Schriften des Buches Jesaja ist die Erkenntnis der Einzigkeit JHWHs zum endgültigen Durchbruch gekommen, aber angesichts der politischen Lage im Exil war jede Möglichkeit, daraus den Gedanken einer jüdischen Weltreligion zu spinnen, ausgeschlossen. Das Konzept des Jesajabuches – wenn ich diesen allzu nüchternen Ausdruck gebrauchen darf; tatsächlich handelt es sich um prophetische Verkündigung an ein zerschlagenes Volk – versucht in einer Situation, in der es für die Unterworfenen das Selbstverständlichste gewesen wäre, den Göttern der Sieger zu huldigen, eine neue Verhältnisbestimmung zu den Völkern auf dem Boden der (deuteronomistischen) Toratheologie. Es läßt sich mit der Alttestamentlerin Irmtraud Fischer unter die Überschrift “Tora für Israel – Tora für die Völker” fassen.<sup>34</sup> Gemeint ist: die Universalität Gottes wird erkannt und anerkannt in der Ausübung der von ihm geforderten (Tora-)Gerechtigkeit. Es ist aber eine Gerechtigkeit, die die reiche und lebendige Verschiedenheit zwischen Menschen, Gruppen und Völkern voraussetzt, bejaht und bestärkt. Nicht der Gleichheitsgrundsatz regiert, sondern das Bewußtsein von Differenz und unterschiedlichen Rechtsbedürfnissen. Das Rechtssystem, das in der Lage ist, den Rechtsansprüchen der unterschiedlichen Gruppen zu entsprechen, verwirklicht Solidarität und Frieden. Im Kern geht es darum, daß nicht das Recht der Stärkeren herrscht, sondern das der Schwächeren, derer, die das Recht besonders nötig haben.

Grundlage der jesajanischen Toratheologie sind die Bestimmungen des israelitischen Rechts, die M. Welker zutreffend als “Erbarmensgesetze” bezeichnet hat.<sup>35</sup> Schon im sog. Bundesbuch Ex 20,22–23,19 steht das Recht der Armen, der Witwen und Waisen, der Sklavinnen und Sklaven, der Fremden und übel Beleumundeten im Mittelpunkt des Rechtssystems. An ihnen ist das Gesetz orientiert, ihnen soll erwartbares Recht geschehen, nicht nur Mitleid und Wohltätigkeit. Das Gesetz faßt die unterschiedliche Lage, Mit-

34 I. Fischer, *Tora für Israel – Tora für die Völker*. Das Konzept des Jesajabuches, Stuttgart (Stuttgarter Bibelstudien 164) 1995. Darauf stützt sich das folgende. Wichtige Anregungen habe ich auch aus N. Lohfink, *Der neue Bund für die Völker*, in: *Kirche und Israel* 6 (1991) 115–131 entnommen.

35 Vgl. die sehr überzeugenden Ausführungen in M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 2 1993, 109–111

wirkungsmöglichkeit und Durchsetzungsfähigkeit der gesellschaftlichen Gruppen ins Auge und besteht darauf, daß die Gerechtigkeit nur dort verwirklicht ist, wo das Recht ihren unterschiedlichen Interessen- und Bedarfs-lagen entspricht. Es geht also um das gerechte und solidarische Miteinander in einem plural verfaßten Gemeinwesen, wobei Pluralität nicht eine beliebige Vielfalt von Meinungen bedeutet, sondern die reale, soziale und politische Verschiedenheit beinhaltet. Sehr vereinfacht wird man die jesajanische Theologie so verstehen können, daß er diese erbarmensgesetzliche Regelung des gerechten Miteinanders in bleibender Verschiedenheit auf das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern überträgt. So wird aus dem Recht, das auf dem Zion geübt wird, ein Völkerrecht. Die prophetische Voraussetzung des Jesaja dazu ist, daß Israel selbst zu Gerechtigkeitskennern, zu einem Volk mit der Tora im Herzen geworden ist (Jes 51). Die Völker kommen zum Zion, um dort die Tora zu lernen. Das Ziel der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2) ist es, die Gerechtigkeit JHWHs kennenzulernen und zu befolgen. "Denn dort richtet JHWH zwischen den Völkern (2,4a) mit dem Effekt, daß nicht nur sein Volk nicht mehr von Feinden bedroht ist (51,7f.), sondern auch zwischen den Völkern Frieden einkehrt. Der Krieg, der Paradedfall für die Durchsetzung des Rechtes des Stärkeren, wird abgelöst von zivilen Bemühungen um den Wohlstand. Die Kriegswerkzeuge werden umgeschmiedet zu Werkzeugen für den Acker- und Weinbau [...] Denn die Völker lernen am Zion nicht mehr den Krieg – sie lernen Tora! Ihre Tora aber wird durch JHWHs Knecht Israel vermittelt, der den Auftrag wahrnimmt, das Recht der Schwachen als Völkerrecht zu promulgieren (42, 1–4)."<sup>36</sup> Die Aufrichtung von Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis stehen bei Jesaja in strengem Zusammenhang! Die Erkenntnis des wahren Gottes ist schon da, wo jene Gerechtigkeit, die aus seiner Tora gelernt werden kann, aufgerichtet wird. Jesaja kann den Gedanken soweit führen, daß die Völker, wenn sie die Gerechtigkeit an Israel erfahren und sich zu eigen machen, sich auch den Gott Israels zu eigen machen und deswegen die Israeliten "Priester unseres Gottes" nennen (Jes 61,6)!<sup>37</sup>

In diesem Konzept wird die Universalität Gottes mit der bleibenden Verschiedenheit zwischen Israel und den Völkern zusammengedacht. Vielleicht tendiert es sogar zu der Auffassung, die Völker könnten bei ihren 'Göttern' bleiben, wenn sie nur die Gerechtigkeit des Gottes Israels üben (wenn Micha 4,5 so auszulegen sein sollte). Die von Metz (s. oben) geforderte universelle Moral und Verantwortlichkeit sind hier ausdrücklich aus dem Glauben an den einen Gott, also monotheistisch, hergeleitet, in einer Weise jedoch,

---

<sup>36</sup> Fischer (Anm. 34) 122.

<sup>37</sup> Vgl. Welker (Anm. 35) 114–118.

die nicht die Verpflichtung auf eine alle Differenzen übersteigende Anerkennung eines letzten Prinzips beinhaltet. Nicht die Rückführung auf einen letzten gemeinsamen Grund oder eine alle Religionen gemeinsame Urerfahrung oder den Gottesglauben jenseits aller Pluralität macht diese Art von Universalität aus, vielmehr ist die unaufhebbare Pluralität selbst die Voraussetzung für die gemeinsame Suche nach Gerechtigkeit und friedlicher Verständigung. Gott ist der Gott aller Menschen und Völker, wenn zwischen allen die Gerechtigkeit geübt wird, die allen ihr Recht schafft. Christen können gut pluralistisch und zugleich gut monotheistisch zu der 'Annahme mehrerer voneinander unterschiedener und selbständig bestehender Prinzipien der Wirklichkeit, die nicht voneinander oder einem letzten Prinzip ableitbar sind', stehen, so wie das biblische Zeugnis zum bleibenden Gegenüber von Juden und Heiden steht. Aber dann beginnt erst die Aufgabe, in die der Glaube an den Gott der Bibel stellt.<sup>38</sup>

In gewisser Hinsicht korreliert das biblische Konzept mit Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft und der Diskursethik, insofern es auch bei ihm um die Verständigung zwischen Subjekten geht, die nicht durch eine gemeinsame Überzeugung verbunden sind. Wenn Habermas aber zurecht beklagt, es fehle heute an der "Sensibilität für die eigentlich gefährdete Ressource – eine in rechtlichen Strukturen aufbewahrte und regenerationsfähige gesellschaftliche Solidarität"<sup>39</sup>, dann deutet er auf das Potential, das Christen zum Einsatz gegen die Gefährdungen des Pluralismus zu Verfügung steht. Jene Ressource freizulegen und sprudeln zu lassen, war das Anliegen der jesajanischen Prophetie angesichts einer pluralistischen Situation zwischen Israel und den Völkern. Ein pluralismusfähiges und -williges Christentum wird sich auch heute ihrer bedienen können.

---

38 An dieser Stelle zeigen sich theologische Perspektiven, die ich hier nicht ausziehen kann: Was bedeutet der theologische Kernsatz von der Rechtfertigung der Gottlosen und Sünder? Sind damit auch die ins Recht gesetzt, die ihn nicht – ausdrücklich oder unausdrücklich – als Herrn der Welt anerkennen? Ist das die Botschaft, die das Evangelium zu den Völkern bringt? Läßt sich die göttliche Gerechtigkeit erst da verwirklichen, wo alle Art göttlicher Souveränität und Herrschaft samt ihren irdischen Derivaten aufgegeben werden kann? Verzichtet Gott auf die Durchsetzung seines Herr-Seins, um der Gerechtigkeit Raum zu schaffen? Ist das mit dem Verbot des Götzendienstes gemeint?

39 Habermas (Anm. 5) 12.