

„Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“

Zu Gerd Neuhaus' Entwurf einer Fundamentaltheologie

1. Korrelation und Kritik

Wer die Arbeiten von Gerd Neuhaus zu Karl Rahner, zur Kritischen Theorie und zur Theodizee-Frage kennt, wird gespannt sein auf seinen fundamentaltheologischen Entwurf¹. Denn hier, so die Erwartung, laufen die einzelnen Themen zusammen und verbinden sich zu einem komplexeren Modell, das deren innere Beziehung aufdeckt und am Material die Methodik der Bewährungsprobe aussetzt. Die „klassische Schrittfolge einer „*demonstratio religiosa*“, einer *demonstratio christiana*“ und einer „*demonstratio catholica*““ bleibt auch für Neuhaus weiterhin aktuell (22). Der Aufbau in drei große Kapitel (*Gott – ein angeborenes Bedürfnis menschlicher Vernunft*, *Der Gott Jesu Christi und Gottes Drama in der Schöpfung – Die Kirche auf dem Weg zur Vollendung der Welt*) spiegelt dies wider und mag prima facie nicht sehr originell wirken. Anders jedoch als in traditionellen Fundamentaltheologien möchte Neuhaus, „von Letzterer noch einmal auf Ersterer zurückblicken, um auf diese Weise jenes Korrelationsverhältnis herzustellen, in dem Offenbarung und Vernunft einander wechselseitig herausfordern“ (23). Das Programm eines *korrelativen* Modells zielt nicht auf die unkritische Akkomodation der Offenbarung an das jeweilige menschliche Selbstverständnis, wie gelegentlich unterstellt wird. Neuhaus wendet sich gegen eine Apologetik und Verkündigung, „welche in Gestalt einer christlichen Weltauslegung uns nur noch solche moralischen,

sozialen und ökologischen Wahrheiten zumutet, über deren Kenntnis wir auch ohne entsprechende religiöse Ummantelung bereits verfügen“ (12). Korrelation bedeutet gerade nicht die göttliche Bestätigung und Überhöhung unseres Vorverständnisses; sie impliziert auch Kritik: Kritik des jeweiligen Vorverständnisses und der spezifischen Verfassung unserer Vernunft (46-48), aber auch umgekehrt rationale Kritik des überlieferten Gottes- und Offenbarungsverständnisses (59-117).

Neuhaus steht, was die *demonstratio religiosa* betrifft, durchaus in der Tradition einer „immanenten Methode“, die noch hinter Blondel bis zu Anselm von Canterbury reicht: Gott ist „ein angeborenes Bedürfnis menschlicher Vernunft“ (24, 296). Die Dynamik des Denkens ist ausgerichtet auf etwas, über das hinaus nichts größeres gedacht werden kann, das „kein Ding in der Welt“ ist (32) oder, mir Karl Rahner gesprochen, auf ein Woraufhin der geistigen Bewegung, das weder deren Erzeugnis ist noch Teil einer Wirklichkeit, die prinzipiell transzendiert werden kann. Wie schon für das berühmte ontologische Argument Anselms gilt auch hier, dass die Notwendigkeit, etwas als existierend zu *denken*, nicht schon dessen Existenz verbürgt. Aber mit Kant, dessen Kritik am ontologischen Gottesbeweis Neuhaus aufnimmt (25f), lässt sich von einem „Gottespostulat“ sprechen, das auf die erforderliche und unthematish stets vorausgesetzte Einheit sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft zielt, wobei der Akzent bei Neuhaus auf der praktischen Vernunft liegt: Der moralisch gute Wille realisiert das Sittengesetz im Rahmen und kraft der Mittel einer Weltordnung, die selbst noch vom Bösen entstellt ist „so dass er die Altlasten der zu überwindenden Wirklichkeit in die künftige Weltordnung wiederum einträgt“ (296f). Faktisch ist die Realisierung des guten Willens stets auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene „mit nicht-moralischen Triebkräften aufgeladen“ (297), so dass das Ergebnis zweideutig bleibt und hinter den Imperativen des Sittengesetzes

zurückbleibt. Wenn die Vernunft an diesem Widerspruch, der innerweltlich gemildert, keineswegs aber aufgehoben werden kann, nicht scheitern soll, so muss sie eine Wirklichkeit postulieren, welche die ursprüngliche und künftige Einheit der moralischen und empirischen Welt stiftet und die nicht Teil eben unserer zweideutigen Realität ist (ebd.).

Genau betrachtet handelt es sich hier also nicht um eine „Letztbegründung“, des Glaubens in dem Sinne, wie Hansjürgen Verweyen sie unternimmt, und von dem sich Neuhaus auch darin unterscheidet, dass er den „Pathologien der Vernunft“ ein weitaus höheres Gewicht beimisst (119f). Neuhaus rechnet mit der Möglichkeit, dass die Vernunft „in den postulierten Gott Züge ihrer eigenen Pathologien einträgt“ und ihn damit dem Projektionsverdacht aussetzt (59f). An die Stelle apriorischer Gewissheit setzt Neuhaus nun keineswegs den Glauben: Vernunft und Wissen müssen nicht aufgehoben werden, um dem Glauben Platz zu machen², denn dieser ist in seiner geschichtlichen und sozialen Konkrektion kein Unmittelbares, auf das sich das Bewusstsein zurückziehen könnte, um von diesem über jeden Zweifel erhabenen Punkt aus über die Vernunft Gericht halten zu können (78). Die neuzeitliche Religionskritik hat denn auch von Feuerbach und Marx bis zu Horkheimers Kritik religiöser Heilsgewissheit eine kathartische Wirkung (60–77), ohne doch den Anspruch einlösen zu können, das letzte Wort über die Religion gesprochen zu haben. Das moralische Motiv der umfassenden Gerechtigkeit umfasst nämlich – wie Walter Benjamin und Max Horkheimer auf unterschiedliche Weise darlegten – die vergangenen Generationen, die nicht einfach den Humus der Zukunft bilden und deren Los auch durch die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft nicht geändert werden kann. Der Verweis auf die bessere Zukunft hätte eine Vertröstungsfunktion, die jener ähnelt, welche Marx der Religion attestierte (78).

2. „Mimetischer Konflikt“ und Ressentiment

Ausführlich widmet sich Neuhaus der Religions- und Moralkritik Nietzsches. Die Diskussion der Argumente Nietzsches besitzt in der Architektonik seines fundamentaltheologischen Modells eine nicht zu unterschätzende Stellung und leitet zum zweiten Hauptteil, der *demonstratio christiana*, über (79–120). Nietzsches Kritik der Moral droht gerade dem Gottespostulat der praktischen Vernunft die Basis zu entziehen, indem er sie genealogisch mit dem Interesse an Macht und Selbsterhaltung verbindet. Was der „ethische Monotheismus“ als entscheidenden Fortschritt in der Religionsgeschichte Israels ansah: der vor allem in der prophetischen Verkündigung artikulierte unbedingte Anspruch der individuellen und sozialen Ethik angesichts des *einzigen* Gottes, reduziert sich für Nietzsche auf den „Skaven-Aufstand in der Moral“ und den „Hass gegen die Antriebe zum Leben“³. Es ist der Wille zur Macht als Ausdruck des keineswegs auf Gleichheit ausgerichteten Lebens, der das Handeln der Menschen bestimmt. Er artikuliert sich jedoch bei Herrschern und Beherrschten unterschiedlich als Herren- und Skavenmoral; beides besitzt aber Züge des *Ressentiments*. „Dieses Ressentiment richtet sich stets gegen *die anderen*, wobei diese anderen jeweils nur unterschiedlich bestimmt werden.“ (89) Die Moral steht im Dienste individueller und kollektiver Identitätsbildung, die nicht außerhalb der Machtspiele anzusiedeln ist, sondern aus ihnen hervorgeht und durch Moral gesichert wird. So begreift Nietzsche alle „Moral als Werk der Unmoralität“ und alle moralischen Werte als „das Werk unmoralischer Affekte und Rücksichten“⁴ (90). Vernunft und Moral haben bei Nietzsche naturwüchsige Züge und stehen keineswegs in striktem Gegensatz zum „Instinkt“. Es mischen sich bei Nietzsche die Parteinahme für das unterdrückte, beschädigte Leben mit einer bedenklichen Affinität zum Sozialdarwinismus. Nicht entgeht Neuhaus an Nietzsches auftrump-

fender Polemik gegen die jüdische und christliche „Sklavenmoral“, dass sie selbst vom Ressentiment einer Herrenmoral geprägt ist, die das Opfer – vornehmlich das der anderen – verherrlicht (96-100)⁵.

Dies reduzierte sich auf ein simples „Tu-quoque-Argument“ wenn Neuhaus nicht der Kritik Nietzsches ein gewisses Recht einräumte: Sowohl Nietzsches Moralkritik als sein Jesusbild konvergieren mit biblischen Motiven. Bis hinein in die Urgeschichte verfolgt Neuhaus diese Konvergenzen und erkennt eine Affinität der Genese des Ressentiments, wie Nietzsche sie entwickelt, zur biblischen Sündenfallerzählung, die er in den Kategorien der Mimesis-Theorie René Girards und der Angst-Analyse Eugen Drewermanns auf eine breitere kulturhistorische und psychologische Basis zu stellen versucht (100-119). Girards mimetische Theorie, die seit den achtziger Jahren wachsende Aufmerksamkeit auf theologischer Seite erfährt und auch für Neuhaus über ein „beachtliches Erklärungspotential“ verfügt (103), verbindet die menschliche Identitätsbildung mit der Nachahmung (Mimesis)⁶. Die Nachahmung schließt nicht bloß das Verhalten, sondern auch die „Objekte des Begehrens“ (Aneignungsmimesis) ein, deren Wert bei größer werdender Konkurrenz der Begehrenden steigt und ausgeprägte Rivalitäten generiert (mimetisches Verhalten). Diese Rivalität droht den sozialen Verband zu zerstören (mimetische Krise), wenn sich nicht die wachsende Aggressivität, die sich bis zum Mord steigert und ihrerseits Rache provoziert, an einem „Sündenbock“ entladen kann. Es genügt, dass dieser Sündenbock sich scheinbar oder tatsächlich von der Mehrheit unterscheidet, um als „der gemeinsame Feind“ wahrgenommen zu werden, durch dessen Vertreibung oder Opferung der status quo ante, d.h. der Zusammenhalt der Gruppe, wiederhergestellt wird – bis zum nächsten Konflikt (101f), so dass die vielfältigen Opfer keine dauerhafte Lösung der mimetischen Krise darstellen⁷. Biblisch wird das mimetische Verhalten thematisiert in der Konkurrenz von

Kain und Abel in Gen 4,1-24⁸, deren Gewalt als negatives Erbe die weitere menschliche Geschichte und ihren Freiheitsraum bestimmt (111f). Sünde ist also kein mythisches Urgeschehen, sondern uneingeschränkt menschlichen Ursprungs. Sowohl die Angst vor dem Verlust der Freiheit und vor der eigenen Kontingenz als auch das mangelnde „Vertrauen in das Leben“ (107) motivieren nach Neuhaus das mimetische Verhalten. Der durchaus um Differenzierung bemühten Darstellung im Übergang zur *demonstratio christiana* gelingt es allerdings nur in Grenzen, die biblische Sündenfallerzählung, die These Girards, die von Kierkegaard inspirierte Angstanalyse Drewermanns und Nietzsches *Genealogie der Moral* in eine kohärente Argumentation zu integrieren. Zumindest bleibt die Frage, ob der biblische Text die schwere Last seiner Auslegung mithilfe drei verschiedener komplexer Theorien zu tragen vermag.

3. Der „wahre Mensch“ und die universale göttliche Barmherzigkeit

Wie Neuhaus im zweiten Kapitel ausführt, sind auch die biblischen Traditionen nicht frei von jenem Ressentiment, das sich gegen den oder die anderen richtet und das Übel fortschreibt. Im *Gentilismus*, der Fixierung auf die eigene ethnische und religiöse Gruppe (*ingroup-outgroup-Schema*), wird dies vor allem in vorexilischen Traditionen erkennbar (128-146). Der Blick auf die Anderen – Ägypten und Babylon ebenso wie das nicht überwundene Kanaan – ist dabei geprägt vom Ressentiment innerhalb eines Koordinatensystems, das JHWHs Zuständigkeit auf Israels beschränkt, die Existenz anderer Götter jedoch nicht ausschließt (Monolatrie)⁹. Der Gentilismus weitet das mimetische Verhalten aus auf das Verhältnis der Völker zueinander und birgt so ein erhebliches Konfliktpotential. Aber auch die Identität des Kollektivs ist nicht ungefährdet und das Versöhnungsopfer könnte dabei die Funktion übernommen haben, die „mimetische Krise“ vorüberge-

hend zu entschärfen. Prophetische Kritik, die im NT aufgegriffen wird, weitete sich zu einer prinzipiellen Infragestellung der Opfer (141f): „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“, heißt es in Hos 6,6 oder kürzer in Mt 9,13: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“. Beide Formulierungen werden schließlich zum „Schibboleth“ eines Monotheismus, der das mimetische Verhalten überwindet. Ihm gelingt die „Durchbrechung jener gentilistischen Schranken, durch die der monolatrische Glaube noch gekennzeichnet war“, so dass auch Israels „Erwählung *aus den Völkern* nun als Verpflichtung *gegenüber den Völkern* begreifbar“ wird (140f). Aber auch hier haben wir es mit einer Haltung zu tun, die nicht frei ist vom Ressentiment: Trotz der Betonung von Universalität und Nächstenliebe (Lev 19,18), die den Fremden einschließt, wird nun „derjenige zum Ärgernis, der den moralischen Weisungen dieses Gottes nicht die gebotene Anerkennung zollt“.

Man ahnt bereits, dass es auch bei Neuhaus die üblichen Verdächtigen sind, die jenes Ressentiment repräsentieren: die Schriftgelehrten und Pharisäer, an deren Profil sich die „moralisierende Gestalt“ des „ingroup-outgroup-Schemas“ „in ausgezeichneter Weise“ studieren lässt (159). Während sie an der Oberfläche des Bewusstseins durchaus vom „monotheistischen Ethos geprägt“ sind und die Barmherzigkeit Gottes – Hos 6,6 / Mt 9,13 – ins Zentrum rücken, bleiben sie in der „Tiefenstruktur“ dem alten Schema verhaftet, wie ihr Verhältnis zu den Zöllnern und Sündern deutlich zeigt. Jesus übernimmt gegenüber den Pharisäern eine ähnliche Funktion wie Nietzsche gegenüber den christlichen Moralisten: Jesus erkennt und verwirft die denunziatorische Funktion des Ethos in der Haltung, welche die Pharisäer gegenüber den Sündern einnehmen (158, 160). Immerhin unterschlägt Neuhaus nicht, dass auch der christliche Anti-Pharisäismus vom Ressentiment geprägt ist (ebd.). Trifft dies aber zu, so wären die Darstellungen in den Evangelien mit größter Vorsicht zu bewerten. Die Pharisäer und Schriftgelehrten könnten kaum als Re-

präsentanten des „tötenden Buchstabens“ und als dunkler Hintergrund für die von jedem Ressentiment freie und die Barmherzigkeit Gottes „im Fleisch“ repräsentierende Verkündigung und Praxis Jesu dienen.

Jesus verkündigt nicht nur die Gottes Herrschaft, sie ist in seinem Handeln und in seinem Leben präsent. Hier ist der Logos „nicht Schrift, sondern Fleisch geworden ... Indem er die Gestalt des Fleisches annimmt, wird er also nicht zum Gegenstand menschlichen Besitzes, sondern ergreift umgekehrt Besitz von einem Menschen“ (164). Im Fleisch Jesu kommt jene Barmherzigkeit und Vergebung zur Wirklichkeit, die durch keine Thorakonformität verdient werden muss. So wundert es kaum, dass der Bote und Repräsentant der Gottesherrschaft nicht nur Anhänger findet, sondern auch erbitterte Feindschaft. An Jesus wird jener Opfermechanismus vollzogen, der die bisherige Geschichte prägte. An ihm entlädt sich die mörderische Gewalt, auf die er allerdings nicht mit Gegengewalt reagiert, sondern „widerspruchslos sein Kreuz trägt und sich „wie ein Lamm zur Schlachtbank führen lässt“, ja seinen Peinigern vergibt (203). Das Kreuz Jesu ist insofern „im Leben und in der Botschaft Jesu angelegt“ (ebd.) und offenbart zugleich das Leid der Schöpfung, wie das Kapitel zur Theodizee-Frage darlegt (222-246). Versuche, diesem Leiden einen höheren Sinn zu unterlegen, rechtfertigen mit dem Weltlauf auch die Opfer, die ihm gebracht werden; alle Theodizee bleibt insofern dem Opfermechanismus verhaftet. Gottes „gewaltlose Liebe“ hingegen setzt sich in *frei gewählter* Ohnmacht (244) der menschlichen Gewalt aus, ohne dass diese das letzte Wort behält; vielmehr wird der Zyklus der Gewalt durchbrochen.

Die Auferstehung Jesu deutet Neuhaus weder als notwendig gewordene Bestätigung und Begründung des Vollmachtanspruchs Jesu (so Pannenberg und Kessler), noch ist dieser bereits im vorösterlichen Jesus hinreichend evident (so Verweyen)¹⁰. Vielmehr bedürfen die noch ganz im „mimetischen Mechanismus“ befangenen Jünger einer Erfahrung, die nicht nur

das Leben Jesu „in ein neues Licht rückt“ sondern zugleich die Wahrnehmungs- und Erkenntnisweise der Jünger korrigiert. Die neue Wirklichkeit des Auferweckten entzieht sich, wie die Erscheinungserzählungen zeigen, dem auf Beherrschung zielenden Zugriff (205-208). Das Drama von Kreuz und Auferstehung Jesu bietet so eine Herrschaftskritik, die Neuhaus als Aufklärung begreift, und zwar als Aufklärung der Vernunft über ihre eigene pathologische Verfassung. Der christliche Glaube bedeutet also nicht die Abdikation der Vernunft vor dem Offenbarungsanspruch, sondern vielmehr ihre Restitution oder Heilung.

Erlebte das Heildrama in Kreuz und Auferstehung Jesu seinen Höhepunkt, so folgt nun keineswegs der Abspann. Die Akte 1 bis 4 bezeichnen die Vorausbedeutung der Kirche von der Schöpfung und dem Sündenfall über die Erwählung Israels und der Ausbildung seiner Schriften bis hin zur Menschwerdung des Logos und zu seinem Schicksal. Aber die irreversible Heilzusage Gottes bedarf einer *expliziten* geschichtlichen Präsenz, die sich nicht in der Innerlichkeit des Einzelnen erschöpft, sondern als soziale Größe greifbar ist – eben „als Fortsetzung der Inkarnation“ (257), und Pfingsten offenbart schließlich, was sie *an sich*, ist. Aufgrund dieser Herkunft und in ihrer Funktion als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist die Kirche *heilig*, keineswegs jedoch, wie die von Neuhaus skizzierte Geschichte der Kirche zeigt (268-292), aufgrund der ethischen Makellosigkeit ihrer Mitglieder oder der historischen Praxis der Kirche. Im Raum der dialektischen Geschichte realisiert sich ihr Wesen „nur in gebrochener Gestalt“ – eben als „sündige Kirche“ (260f, 305). Damit ist ein triumphalistisches Verständnis der Kirche, das diese bereits mit dem realisierten Heil identifiziert, ausgeschlossen (257-267); kein Haus, das voll Glorie schauet. Der Gedanke ist von Karl Rahner in großer spekulativer Kraft entfaltet worden, aber Neuhaus rekurriert hier merkwürdigerweise weder auf Rahners

Konzeption der heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu noch auf dessen Theorie der Genese und Inspiration der Schrift¹¹.

Zu diesem Wesen der Kirche gehört auch „die Überwindung eines Gentilismus“ (269), insofern die kirchliche Verkündigung von der unbegrenzten Liebe Gottes zu den Menschen keine per se Exkludierten kennt und sich an alle Völker wendet. Dies schloss in der Geschichte der Kirche, „wo das Christentum zur Staatsreligion wurde“ (271), keineswegs einen gentilistischen Rückfall aus, doch bleibt der universale Anspruch trotz der regressiven Entwicklungen durchaus bestehen. Von hier aus kann Neuhaus einen wenig beachteten Aspekt des Unfehlbarkeitsdogmas erschließen: Angesichts eines aggressiven Nationalismus im 19. Jahrhundert bewahrt dieses Dogma gleichsam als „Notstandsgesetzgebung“ die Kirche davor, zum Instrument nationalstaatlicher Interessen zu werden (281f). Die Universalität des Christentums hat Vorrang vor tribalistischem Denken und erfundenen nationalen Identitäten. Für Neuhaus ist das Christentum sogar zu denken als „die Sendung des Judentums an die Welt“ und darf „als ein Judentum angesprochen werden ..., das seine ethnischen Grenzen überschritten hat. Denn der skizzierte ethische Monotheismus ist durch das Alte Testament hervorgebracht worden und hat sich über die Ausbreitung des Christentums in die abendländische Kultur gleichsam inkarniert.“ (271)

4. Der „eine Gedanke“

Diese interessante These gegen Ende des Buches hätte eine differenzierte historische und systematische Grundlegung verdient. Sie bildet aber keineswegs das Thema probandum oder das Leitmotiv, sondern erscheint in dieser Zuspitzung erst an später Stelle und bedürfte darüber hinaus einer Vermittlung zur Theologie der Religionen, die am Schluss bestenfalls angedeutet wird (292-295). Was Neuhaus in seiner Fundamentaltheologie entwickelt, ist, um eine

Wendung Schopenhauers aufzugreifen, „ein einziger Gedanke“¹², der in den Kategorien der Mimesis- und Opfertheorie René Girards entfaltet wird: „Barmherzigkeit will ich, keine Opfer“ (Mt 9,13). Ein solches Unterfangen birgt erhebliche Risiken und steht – noch als programmatische Entmythologisierung des Opfers – in dessen Bann: Das biblische, religions- und kulturgeschichtliche Material soll das fundamentaltheologische Modell nicht stützen, sondern wird ihm eher einverleibt oder im Interesse der inneren Geschlossenheit exkludiert. Dabei eröffnet das von Neuhaus rehabilitierte korrelative Modell – dessen ältere Vertreter wie Hermann Cohen oder Paul Tillich ebenso unerwähnt bleiben wie Hans Joachim Höhns aktueller Versuch, eine relationale Ontologie fundamentaltheologisch fruchtbar zu machen¹³ – die Möglichkeit einer alternativen Darstellung: An die Stelle des „einzigen Gedankens“ träte die Konstellation sich gegenseitig erhellender Begriffe, Thesen, Befunde und Analysen. Innerhalb dieser theologischen „Versuchsanordnung“ könnte die Theorie Girards einen legitimen Platz beanspruchen. Sie bietet prima facie plausible, wenn auch nicht unumstrittene Erklärungen für die Genese von Konflikten in archaischen Gesellschaften und die Funktion bestimmter Opfer. Damit ist allerdings nicht schon erwiesen, dass sich dieses Modell unverändert auf die bereits sehr viel komplexeren antiken (und erst recht modernen) Gesellschaften anwenden lässt und ob das „mimetische Verhalten“ alleinige Ursache aller sozialen Konflikte ist. Zweifelhafte ist auch, ob Hosea oder Jesaja (1,10-17) den Opferkult prinzipiell für überholt erklären oder eine Haltung kritisieren, die das Opfer als Substitut für Gerechtigkeit und Liebe betrachtet. Girard – und in seinem Gefolge auch Neuhaus – ignoriert zudem die Breite alttestamentlicher Opfervorstellungen (etwa als Ausdruck von Lob, Dank oder Freude).¹⁴

Neuhaus diskutiert weder die Kritik an Girards Theorie und ihrer theologischen Adaptation durch Raymund Schwager noch werden mögliche Alternativen ernsthaft

erwogen¹⁵. Die Mimesis-Theorie steigt auf zum Passepartout der Fundamentaltheologie, insbesondere der *demonstratio christiana*. Unberücksichtigt bleibt die Frage, ob Girard den Mimesis-Begriff nicht zu eng fasst, wenn er ihn auf die Bedeutung von Nachahmung und Konkurrenz reduziert. *Ausdruck, Darstellung, Konfiguration* und *Affinität* (die nicht notwendig auf Herrschaft zielt) gehören ebenfalls zum breiten semantischen Feld des Begriffs, der seine Verbindung zu Theater und Kunst nicht verleugnet¹⁶. Eben jener reduktionistischen Tendenz dieses kulturhistorischen Modells überlässt sich Neuhaus, wie vor ihm schon Raymund Schwager, weitgehend und vernachlässigt jene historischen und bibelwissenschaftlichen Befunde, die zu einer Modifikation dieses Ansatzes nötigen könnten. Auf die problematische Darstellung der Pharisäer wurde bereits kurz hingewiesen. Dass „die“ Pharisäer sich zum Gebot der Barmherzigkeit „in ein Verhältnis der Bemächtigung setzen und darum in einer Gestalt der Identitätsbildung verbleiben, die durch die Denunziation der anderen geprägt ist“ (197), lässt sich historisch nicht ausweisen, sondern ist Teil einer theologischen Konstruktion, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten als Negativfolie benötigt und so alte Klischees fortschreibt. Ist es nicht wahrscheinlicher, dass die Streitgespräche Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten sowie die meist negative Darstellung der Pharisäer in den Evangelien eine Rückprojektion darstellten? Die Konflikte, welche schon die frühesten (juden-) christlichen Gruppen zu sprengen drohten, und die Spannungen, die zwischen ihnen und dem sich nach 70 formierenden rabbinischen Judentum entstanden, bildeten für die Verfasser der Evangelien das Muster, nach dem die Diskussionen Jesu mit den Pharisäern gestaltet wurden – als *apologia ad extra* und vor allem *ad intra*. Neuhaus erwägt diese Möglichkeit nicht ernsthaft (150); sie stünde auch jenem „Eigenprofil Jesu“ (ebd.), das er im Interesse einer auf Girard gestützten Soteriologie zeichnet, im Wege. Wie wenig die historisch rekon-

struierbare pharisäische Bewegung hier von Belang ist, zeigt sich daran, dass sie lediglich der Illustration der Pathologien „moralischer Bewusstseinsbildung“ dienen, der gegenüber das Bild Jesu als „erster wahrer Mensch“ profiliert wird (163). Man muss keineswegs Differenzen zwischen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und den jüdischen Gruppen seiner Zeit ausschließen; aber aus Gründen der wissenschaftlichen Seriosität sollte es vermieden werden, sie auf die Funktion zu reduzieren, eine bereits fest stehende These bloß zu illustrieren. Die Schriftgelehrten verkörpern für Neuhaus gleichsam die Pathologien der Schrift und einer auf Bemächtigung und Verfügung zielenden Erkenntnis. Erst in der Fleischwerdung wird diese Dialektik der Erkenntnis gleichsam unterlaufen (183). Es bleibt aber problematisch, Schrift- und Fleischwerdung gegeneinander auszuspielen. Schon alttestamentlich ist es gerade die Thora, die sich in der Praxis Israels gleichsam verkörpern muss. Und schließlich: Woher haben wir Kenntnis von der Fleischwerdung des Logos, wenn nicht durch die Schrift und eine Tradition, die neue Schriften generierte? Auch der anspruchsvolle Prolog des Johannesevangeliums ist selbst schon voraussetzungsvolle Deutung – fast siebenzig Jahre nach dem Tod Jesu. Gibt es also einen Standpunkt schlechthin jenseits von Schrift, Deutung und Erkenntnis? Keine falsche Antithetik löst das Problem, sondern die Kritik unserer Erkenntnis – die theologische ausdrücklich eingeschlossen.

Wenig plausibel ist auch die These von einer Ökumene der Ablehnung und Verurteilung Jesu: Aus den Feinden Herodes und Pilatus werden Freunde (so nach Lk 23,12), die Pharisäer und Herodianer, die Hohenpriester und Schriftgelehrten verbünden sich über alle Gegensätze hinweg gegen Jesus (201f). Neuhaus folgt auch hier den neutestamentlichen Darstellungen ohne jeden historischen Vorbehalt, weil sie sich gut in Girards Sündenbock-Theorie einfügen: Der Sündenbock versöhnt das durch Konkurrenz bedrohte Kollektiv. Aber hat sich an der in Jesus repräsentierten göttli-

chen Liebe „die Macht der Sünde kollektiv“ ausgetobt (202), wie Neuhaus versichert? Der Gedanke ist keineswegs neu; in einem ähnlichen Sinne haben sich schon nach Raymund Schwagers Interpretation „nicht nur einige jüdische Führer, eine Gruppe des Volkes und ein wankelmütiger Heide bei der Verwerfung Jesu zusammengetan. Ganz Israel, alle Stämme, auch jene, die längst nicht mehr existieren, und alle Heiden haben sich vielmehr gegen den Knecht Gottes verbündet.“¹⁷ Mit dieser Generalisierung, der Girard selbst zuarbeitete, dürfte sein Modell allerdings überfordert sein. Der Sprung von der Kulturtheorie auf die Ebene generalisierender theologischer Deutung ist methodisch zweifelhaft. In der relativ kurzen Zeit seines Wirkens standen nicht ganz Palästina und die große jüdische Diaspora unter dem Eindruck der jesuanischen Verkündigung, und manches spricht dafür, dass erst die Tempelaktion Jesu die römische Macht auf den Plan rief. „Daß „alle“ oder auch nur die Mehrheit der jüdischen Zeitgenossen Jesu“, wandte Erich Zenger ein, „Jesus abgelehnt oder bekämpft hätten, ist historischbarer Unsinn; ob es dann theologisch „wahr“ sein kann?“¹⁸ Zengers Kritik berührt einen wunden Punkt der systematischen Theologie: das Verhältnis von (rekonstruierbarer) Historie, kulturwissenschaftlicher Theoriebildung und fundamentaltheologisch-dogmatischen Modellen. Dessen Klärung ist ein zentrales Thema der theologischen Epistemologie, die nach geltender Arbeitsteilung der Fundamentaltheologie zufällt, aber in den jüngsten Gesamtdarstellungen der Disziplin nur selten ausführlich und differenziert behandelt wird¹⁹. An die Dringlichkeit dieser Aufgabe erinnert – wenn auch *contre cœur* – Gerd Neuhaus in seiner Fundamentaltheologie.

Anmerkungen:

¹ Gerd Neuhaus, *Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*, Regensburg (Pustet) 2013. Zitate und Verweise werden mit Seitenzahl im fortlaufenden Text belegt.

² So eine häufig missverstandene Formulierung Immanuel Kants: „Ich mußte also das Wissen

- aufheben, um, zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., 1787, XXX = Akademieausgabe, Band III, Berlin 1911, 19) KrV, B XXXI
- ³ Friedrich *Nietzsche*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München ²1988, Band 5, 117 und Band 6, 99.
- ⁴ Friedrich *Nietzsche*, Kritische Studienausgabe (Anm. 3), Band 12 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), 276; vgl. *Neuhaus*, Fundamentaltheologie, 90.
- ⁵ Hier hätte für *Neuhaus* auch die Nietzsche-Kritik Theodor W. *Adornos* interessant sein können; vgl. *ders.*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben = Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann u. a., Band 4, Frankfurt/M 1980, 106-110.
- ⁶ Zu den wichtigsten Werken René *Girards* in deutscher Übersetzung zählen: Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses. Übersetzt von August Berz (gek. Ausg.), Freiburg-Basel-Wien 1983; dass. Übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh (ungek. Ausg.), Freiburg-Basel-Wien 2010; Das Heilige und die Gewalt. Übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987; Der Sündenbock. Übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1988; Gewalt und Religion. Gespräche mit Wolfgang Palaver, Berlin 2010.
- ⁷ Vgl. *Girard*, Das Ende der Gewalt (1983, wie Anm. 5), 53-142; *ders.*, Das Heilige und die Gewalt (Anm. 5), 30-54; Raymund *Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München ²1986, 13-53.
- ⁸ *Girard* sieht dazu innerhalb der Erzvätererzählungen eine den „kollektiven Charakter der Verfolgung“ aufdeckende Entsprechung in dem Verhalten der Brüder gegenüber Josef; vgl. *Girard*, Das Ende der Gewalt (Anm. 6), 147-153 (Kain und Abel), 153-158 (Josef).
- ⁹ *Neuhaus* entging übrigens, dass *Nietzsche* gerade diese Sicht keineswegs negativ bewertet: Ursprünglich, so *Nietzsche*, „vor allem in der Zeit des Königthums, stand auch Israel zu allen Dingen in der *richtigen*, das heißt der natürlichen Beziehung. Javeh war Ausdruck des Machtbewusstseins, der Freude an sich, der Hoffnung auf sich, in ihm erwartete man Sieg und Heil, mit ihm vertraute man der Natur, dass sie giebt, was das Volk nöthig hat – vor allem Regen. Javeh ist der Gott Israels und *folgich* der Gott der Gerechtigkeit: die Logik jedes Volks, das in Macht ist und ein gutes Gewissen davon hat.“ (Kritische Studienausgabe [Anm. 3], Band 6, 193)
- ¹⁰ Vgl. Wolfhart *Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ⁶1982, 47-112; Hans *Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Die *Auferstehung* Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf ²1987, 104-108, 298-322; Hansjürgen *Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 338-362; zu *Kessler* bes. 341-347.
- ¹¹ Vgl. Karl *Rahner*, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg/Br. 1958; *ders.*, Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu, in: Schriften zur Theologie, Band XIV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 73-90.
- ¹² Arthur *Schopenhauer*, Werke in fünf Bänden, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Band 1: Die Welt als Wille und Vorstellung I, Zürich 1994, 7.
- ¹³ Vgl. Hans-Joachim *Höhn*, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008, 136-143; *ders.*, Gott-Offenbarung-Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 109-128.
- ¹⁴ Vgl. Artikel *Opfer*, in 3LThK, Band 7, 1061-1070.
- ¹⁵ Vgl. etwa Jan *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München (¹1992) ³1999, 20; Moshe *Halbertal*, On Sacrifice, Princeton-Oxford 2012, eine ausdrückliche Kritik an *Girard* findet sich ebd., 29-37; Erich *Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 48-50.
- ¹⁶ Vgl. etwa Erich *Auerbach*, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946), Tübingen-Basel 2001; Paul *Ricoeur*, Zeit und Erzählung, 3 Bände, Übersetzt von Rainer von Rochlitz und Andreas Knop, München 2007, bes. Band I, 87-136; Theodor W. *Adorno*, Ästhetische Theorie = *ders.*, Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann u. a., Band 7, Frankfurt/M ³1990.
- ¹⁷ *Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? (Anm. 7), 195. Die pauschalisierende Redeweise *Schwagers* gipfelt in der Behauptung, daß „*alle Menschen der Erde* sich gegen einen ganz konkreten Menschen, gegen Jesus, verbündet haben“ (ebd.)
- ¹⁸ *Zenger*, Das Erste Testament (Anm. 15), 49.
- ¹⁹ Im Band 4 des von Walter KERN, Hermann Joseph POTTMEYER und Max SECKLER herausgegebenen Handbuchs der Fundamentaltheologie (Tübingen-Basel ²2000) und in Hans WALDENFELS Kontextueller Fundamentaltheologie (Paderborn u. a. ⁴2005, 441-526) nimmt die theologische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie noch breiten Raum ein. Jürgen WERBICK führt sie in seinem Entwurf nicht mehr auf, widmet ihr aber eine eigene Studie (Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre, Freiburg-Basel-Wien 2010).